



ESTUDOS AFRO-LATINO-AMERICANOS UMA INTRODUÇÃO

George Reid Andrews e Alejandro de la Fuente
(Organizadores)

**ESTUDOS
AFRO-LATINO-AMERICANOS**

UMA INTRODUÇÃO

Estudos afro-latino-americanos : uma introdução / Alejandro de la Fuente ...
[et al.] ; coordinación general de George Reid Andrews ; Alejandro de la
Fuente. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018.
708 p. ; 23 x 16 cm

ISBN 978-987-722-378-1

1. Campo. 2. Afroamericanos. 3. Tráfico Ilegal de Personas. I. Fuente,
Alejandro de la II. Reid Andrews, George, coord. III. Fuente, Alejandro de
la, coord.
CDD 305.896

Outros descritores atribuídos pelo CLACSO:

Estudos Afro-Americanos / Estudos Culturais / Movimentos
Social / Discriminação / Desigualdade / Cultura / Violência /
Pensamento Crítico / América Latina / África

ESTUDOS AFRO-LATINO-AMERICANOS

UMA INTRODUÇÃO

**George Reid Andrews
Alejandro de la Fuente**
(Organizadores)

Alejandro de la Fuente | George Reid Andrews
Roquinaldo Ferreira | Tatiana Seijas | Peter Wade
Brodwyn Fischer | Keila Grinberg | Hebe Mattos
Frank Guridy | Juliet Hooker | Tianna Paschel
Paulina Alberto | Jesse Hoffnung-Garskof
Doris Sommer | Robin Moore
Paul Christopher Johnson | Stephan Palmié
Karl Offen | Lara Putnam | Jennifer Jones

Tradução de
Mariângela de Mattos Nogueira e Fábio Baqueiro Figueiredo

 Afro-Latin American
Research Institute
at the Hutchins Center

Harvard
University



CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Estudos afro-latino-americanos: Uma introdução

(Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2018)

ISBN 978-987-693-751-1

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	9
Apresentação	11
Márcia Lima	
A criação de um campo: estudos afro-latino-americanos	19
George Reid Andrews e Alejandro de la Fuente	

PARTE I. DESIGUALDADES

O tráfico de escravos para a América Latina: um balanço historiográfico	47
Roquinaldo Ferreira e Tatiana Seijas	
Desigualdade: raça, classe e gênero.....	75
George Reid Andrews	
Interações, relações e comparações afro-indígenas.....	119
Peter Wade	
Direito, silêncio e racialização das desigualdades na História afro-brasileira	163
Brodwyn Fischer, Keila Grinberg e Hebe Mattos	

PARTE II. POLÍTICA

Tendências do pensamento político e social afro-latino-americano.....	219
Frank A. Guridy e Juliet Hooker	
Repensando a mobilização negra na América Latina	269
Tianna S. Paschel	
“Democracia racial” e inclusão racial: histórias hemisféricas.....	313
Paulina L. Alberto e Jesse Hoffnung-Garskof	

PARTE III. CULTURA

Liberdades literárias: a autoridade dos autores afrodescendentes.....375
Doris Sommer

Arte afro-latino-americana409
Alejandro de la Fuente

Um século e meio de estudos acadêmicos
sobre música afro-latino-americana469
Robin D. Moore

Religiões afro-latino-americanas505
Paul Christopher Johnson e Stephan Palmié

Meio ambiente, espaço e lugar:
geografias culturais da América Afro-Latina colonial557
Karl Offen

PARTE IV. ESPAÇOS TRANSNACIONAIS

Quadros transnacionais da experiência afro-latina:
espaços e meios de conexão, 1600-2000.....613
Lara Putnam

Afro-latinos: falar entre silêncios e repensar as geografias da negritude651
Jennifer A. Jones

Autores703

AGRADECIMENTOS

A publicação deste livro marca um quarto de século de nossa colaboração profissional e profunda amizade, que começou com a chegada de Alejandro aos Estados Unidos vindo de Cuba em 1992. O livro tem suas origens numa conversa de jantar em Charlotte, Carolina do Norte, em 2015. Estávamos refletindo sobre o crescimento impressionante que o campo de estudos afro-latino-americanos tem experimentado nos últimos vinte a trinta anos, e sobre a necessidade de um exame sistemático desses avanços em todos os muitos subcampos que abordam o negro da América Latina do passado, do presente e do futuro. Este livro é nossa resposta a essa necessidade e nossa contribuição para a consolidação e a expansão futura deste campo.

Em maio de 2015, organizamos um seminário exploratório sobre os estudos afro-latino-americanos com o generoso apoio do Radcliffe Institute for Advanced Studies, da Universidade de Harvard. Durante dois dias, um grupo estelar de acadêmicos apresentou suas idéias sobre o que o livro poderia abranger. Além dos colegas que contribuíram com ensaios para o livro, agradecemos a Rose-Marie Belle Antoine, Jaime Arocha, Aisha Beliso-de Jesús, Sidney Chalhoub, Henry Louis Gates Jr., Michael Hanchard, Marial Iglesias Utset, Márcia Lima, Bárbaro Martínez-Ruiz, Judith Morrison, Rafael Guerreiro Osório, Rebecca Scott e Edward Telles por nos emprestarem seus conhecimentos e nos ajudarem a pensar na agenda para o livro.

No decorrer do ano e meio seguinte, os autores escreveram os rascunhos iniciais de seus ensaios e os revisaram extensivamente. O grupo voltou a se reunir em dezembro de 2016, em Cartagena na Colômbia, para discutir as versões finais, aproveitando a nossa participação no simpósio “Después de Santiago 2000: El movimiento afrodescendiente y los estudios afrolatinoamericanos”, financiado e organizado pelo Afro-Latin American Research Institute da Universidade de Harvard e pela Universidade de Cartagena.

Desde o início de nosso trabalho neste livro e na série Afro-Latin America, da qual este livro faz parte, Deborah Gershenowitz, nossa editora na Cambridge University Press, tem sempre apoiado e facilitado um empreendimento grande e complexo. Esperamos que o resultado final retribua sua confiança neste projeto.

Embora não soubéssemos disso no início do projeto, não poderíamos ter reunido um grupo de colaboradores mais experiente, meticuloso e agradável. Nossa profunda gratidão a todos vocês e vamos pensar em outro projeto para fazer juntos!

**Alejandro de la Fuente
George Reid Andrews**

APRESENTAÇÃO

Márcia Lima*

O livro *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução* chega em boa hora ao público brasileiro e, em especial, para pesquisadores dedicados a entender o que chamamos de relações raciais, estudos das populações negras (ou afrodescendentes) ou desigualdades raciais. Após um curto período no qual essa temática ganhou destaque nas políticas públicas brasileiras e conseqüentemente nos estudos sobre o tema, hoje o país enfrenta um momento de grande apreensão sobre os rumos da nossa sociedade em termos econômico, político, social e intelectual. Portanto, registrar os esforços acadêmicos nesse campo e neste momento é de extrema importância para o debate.

Por que interessa ao público brasileiro um livro sobre os estudos afro-latino-americanos? A resposta curta e rápida seria porque o Brasil faz parte da região. Mas sabemos que a tradição de estudos acadêmicos brasileira, em especial no campo das relações e desigualdades raciais, sempre foi marcada pela pouca interlocução com os países hispano-americanos e pela carência de interpretações que coloquem o Brasil numa perspectiva latino-americana. Por outro lado, os estudos que se propõem a tratar da América Latina como objeto empírico por vezes investiga apenas um país latino-americano e o trata como um caso da

* Professora do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e pesquisadora senior do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

região. Como resultado, temos pouco acúmulo de estudos comparativos sobre a questão racial na América Latina envolvendo um número maior de países. As justificativas para tal descolamento sempre destacam as diferenças entre a colonização portuguesa e espanhola, por consequência, a questão do idioma. Destaca-se, também, as dimensões geográficas do Brasil que lhe dá um maior destaque político e econômico na região, justificando reflexões apenas sobre o país. Entretanto, como o leitor poderá ver nesse livro, no que concerne à temática racial, há muitas confluências importantes que nos leva a refletir de forma mais sistemática sobre a questão afro-latino-americana.

Destaco, nesta apresentação, quatro questões que são cruciais para o entendimento desta confluência de fatores que conecta o Brasil à América Latina e que nos permite falar de um campo de estudos afro-latino-americanos: escravidão, interpretação das relações raciais, desigualdades raciais e organização política. Esses quatro pontos não esgotam as proximidades e conexões, mas são pontos que estão interligados.

No que concerne à escravidão, diversos estudos sempre buscaram diferenciar a escravidão anglo-saxã da ibérica, destacando principalmente as características do modelo escravista dessas duas tradições. O clássico estudo de Frank Tannenbaum (1946), por exemplo, apontava o caráter benevolente do modelo ibérico em oposição ao caráter desumano da escravidão norte-americana. De acordo com esta leitura, a influência católica produziu linha divisória mais tênue entre escravidão/liberdade. Afirmava ainda que o liberto, neste modelo, não foi visto como uma classe separada após a Abolição: eram todos homens livres tanto para os propósitos legais quanto práticos. Embora esse argumento já tenha sido devidamente criticado pela historiografia, não se pode negar o peso que esta interpretação teve na representação racial sobre e na América Latina. Essas leituras produziram um efeito na maneira como as relações raciais pós-abolição foram investigadas e compreendidas nesta região, o que nos leva ao segundo aspecto que sintetiza uma experiência afro-latino-americana: a democracia racial e suas versões.

Embora o termo democracia racial esteja identificado com a experiência brasileira, este é o aspecto que mais aproxima o Brasil dos demais países da América Latina. Muitos estudiosos afirmavam que a colonização ibérica produziu um tipo de relações raciais distinto das colonizações anglo-saxãs. Hasenbalg (1996), situando a questão racial na América Latina, aponta dois pontos centrais para esta aproximação das experiências brasileiras com o restante da região. O primeiro é o ideal do branqueamento, visto como um projeto nacional implementado por meio de uma miscigenação seletiva. O segundo ponto refere-se a concepção de harmonia e tolerância racial e a ausência de

preconceito e discriminação racial desenvolvida pelas elites políticas e intelectuais desses países. Esses pontos, segundo o autor, contribuíram de forma eficaz para uma fragmentação das identidades raciais tornando-se um projeto bem sucedido de dominação racial que fez com que os afro-latino americanos desses países ocupassem de forma sistemática os estratos mais baixos da estrutura social. Essa questão nos leva ao terceira questão, as desigualdades raciais.

O tema das desigualdades na América Latina é um tema fortemente mapeado pelos estudiosos de diversos campos. As desigualdades na região são analisadas a partir de suas condições históricas e sociais como a questão rural, em especial o acesso à terra, os problemas educacionais devido aos baixos níveis de escolaridade da força de trabalho da maioria dos países da região, alta concentração de renda independentemente do crescimento econômico e por fim as dificuldades em estabelecer sistemas democráticos duradouros.

No que concerne a desigualdade racial, as situações também são muito similares nos países da América Latina. Entretanto, há que se destacar dois aspectos que dão maior especificidade a produção de estudos sobre a temática racial. A primeira diz respeito ao tamanho da população negra nos diferentes países da região, que em muitos casos tem uma maior presença da população indígena. A segunda, de ordem mais técnica, diz respeito a coleta, sistematização e análise de dados do quesito raça nas pesquisas demográficas. O Brasil neste aspecto sempre teve uma ampla vantagem em relação aos demais países o que permitiu uma maior evidencia a temática racial brasileira. Os estudos de abordagem quantitativa sobre as desigualdades raciais, com dados de qualidade, são produzidos sistematicamente desde, pelo menos, os anos oitenta. Esses estudos, inaugurados por pesquisadores como Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva e Elza Berquó, analisam as causas e consequências das desigualdades raciais a partir da seleção de variáveis fundamentais (sexo, idade, educação, região, renda) para entender o peso do quesito raça/cor na distribuição desigual de recursos e de oportunidades potencializando a transmissão e reprodução da desigualdade e assim contribuindo para sua estabilidade.

A agenda de estudos sobre desigualdades raciais juntamente com a mobilização política negra foram cruciais para a implantação da agenda de políticas públicas de recorte racial no início deste século. O Brasil viveu quase duas décadas de transformações de natureza distintas que foram cruciais para a diminuição das desigualdades sociais e raciais. Houve mudanças estruturais relativas à estabilidade e crescimento econômicos que geraram efeitos positivos na condição de vida de todos os brasileiros. E, juntamente com elas, houve um

conjunto de mudanças resultantes da ampliação e reformulação da agenda das políticas sociais que têm sido extremamente importantes para diminuição do número de pessoas em situação de pobreza como também para redução das desigualdades de oportunidades sociais.

Neste cenário, duas políticas de inclusão se destacaram no debate público nacional e internacional: o Programa Bolsa Família, política de transferência de renda, e as políticas de inclusão no ensino superior elaboradas com recortes sociais e étnico-raciais. Esses dois modelos de políticas enfrentam distintas dimensões das desigualdades que coexistem na sociedade brasileira e em muitos países da América Latina: as desigualdades de acesso a renda, intitulada desigualdades de condições, e as desigualdades oriundas das fortes barreiras de mobilidade social existentes no país, as desigualdades de oportunidades. Além disso, pela primeira vez na história deste país, a questão racial entrou no debate público.

O último aspecto a ser destacado sobre o Brasil na história afro-latino-americana diz respeito a atuação política de movimento negro. Ouso em dizer que este foi o campo mais pioneiro para pensar a perspectiva afro-latino-americana. A história da mobilização negra e suas tentativas de desconstruir a ideia de harmonia racial na América Latina não são recentes. Embora exista uma visão muito constituída de ausência de mobilização política dos movimentos negros por conta da própria ideia de harmonia racial, há exemplos de mobilização e resistência como a imprensa negra no Brasil e outros países, que data do século XIX, o Partido Independente de Color em Cuba (eliminado violentamente em 1912), a Frente Negra Brasileira na década de trinta (desativada pelo Estado Novo, em 1937), são alguns exemplos de como sempre existiram tentativas de mobilização na região.

A questão latino-americana não passou despercebida para o movimento negro brasileiro. É digno de nota que nos anos setenta, o jornal alternativo *Versus* publicou entre 1977 e 1979 a seção “Afro-Latino-América”, editada por militantes e jornalistas da época que procuravam dar uma visão das questões sociais e políticas que atingiam a população negra naquele momento. Segundo o editorial da primeira seção:

Afro-Latino-América, e não apenas América Latina, porque define melhor a importância da presença africana nesta parte do mundo. Nossas raízes africanas – prova de vitalidade e resistência do negro às situações criadas pelo colonialismo – vêm sendo avaliadas com maior exatidão e resulta da ação de novas correntes que emergem nas comunidades de origem africana. (*Afro-Latino-América* 2014, 13)

Essa publicação se auto-intitula como um retorno da imprensa negra que havia sido interrompida no começo dos anos sessenta e fala de um ressurgimento da questão racial. Tal ideia de ressurgimento relaciona-se juntamente com o interregno entre a fim da Frente Negra Brasileira e o ressurgimento do movimento negro nos anos setenta.

Nos anos noventa houve outra estratégia importante de construção política da agenda afro-latino-americana, liderada pelas feministas negras da região. O I Encontro de Mulheres Negras Latinas e Caribenhas, realizado em Santo Domingos, na República Dominicana, no ano de 1992, foi um marco importante. Deste encontro formou-se uma rede de mulheres ativistas afro-latino-americanas. Este encontro propiciou ainda a instituição do Dia da Mulher Negra Latina e Caribenha, dia 25 de julho, data que foi reconhecida pela ONU no mesmo ano do encontro.

As mobilizações nunca cessaram, mas o impacto no debate público sempre foi baixo. Somente num período mais recente, o ativismo negro conseguiu aproximar suas demandas junto ao estado brasileiro tornando-se pauta em sua agenda política. Este foi um momento importante de aproximação do movimento negro brasileiro com os movimentos de outros países latino-americanos.

O marco desta aproximação foi a mobilização dos movimentos negros da América Latina para a participação na Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada na África do Sul, em 2001. A conferência regional preparatória, realizada em Santiago, Chile, foi um momento crucial para a construção da agenda afro-latino-americana, com destaque, mais uma vez, para atuação das feministas negras.

As mudanças políticas ocorridas no Brasil tiveram um efeito importante na América Latina. A criação da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), no governo Lula, foi uma inflexão histórica no tratamento dado a temática racial pelo estado brasileiro. O aspecto mais importante, em termos de atuação institucional, é a articulação com demais ministérios e suas respectivas Secretarias e órgãos do poder executivo bem como parcerias com governos estaduais e municipais procurando garantir a transversalidade da questão racial (Lima 2010). A SEPPIR investia ainda em parcerias com a sociedade civil organizada, órgãos internacionais e com destaque especial para os projetos que ocorriam na América Latina.

No campo acadêmico também identifica-se uma expansão dessas aproximações. Alguns projetos recentes têm contribuído para diminuir esse vácuo sobre afro-latino-americanos. O “Projeto Raça e Etnicidade na América Latina” (PERLA), coordenado pelo professor Edward Telles, coletou e analisou dados, a partir de um survey com amostras

representativas no Brasil, Colômbia, México e Peru, levantando uma ampla gama de questões étnico-raciais na região com ênfase. A pesquisa produziu o livro *Pigmentocracies* (Telles e PERLA 2014).

O projeto “Antirracismo na América Latina numa Era ‘Pós-Racial’” (LAPORA), coordenado pelos professores Monica Moreno Figueroa e Peter Wade, constitui uma rede de instituições na América Latina e no Reino Unido que investigam práticas e ideologias antirracistas no Brasil, na Colômbia, no Equador e no México. A pesquisa explorou as estratégias antirracistas na legislação e nos meios de comunicação e em uma variedade de campanhas e projetos na região.

Esse campo de investigação ganhou uma institucionalização de peso com a criação do Afro-Latin-American Research Institute (ALARI), ligado ao Hutchins Center for African and African American Research, da Universidade de Harvard. O ALARI tem feito um importante trabalho de produção de diálogos entre militantes negros da região com os estudiosos americanos e latino-americanos, além de realizar e apoiar pesquisas sobre esses temas e dar suporte ao fortalecimento deste campo.

Em síntese, o que esta apresentação visa marcar ao leitor brasileiro é que diante deste cenário de mudanças relacionado à temática racial, é de vital importância compreender o lugar do Brasil nos estudos afro-latino-americanos. Esta maior aproximação nos ajudará a dar sentido ao passado e ao presente fornecendo elementos intelectuais e políticos que podem nos conduzir às futuras interpretações mais aprofundadas sobre a realidade brasileira e seu lugar central na América Latina.

O presente livro está organizado em quatro partes trazendo um conjunto de textos que dialogam bastante com as questões aqui apresentadas. Os organizadores destacaram os temas das desigualdades, o debate político, a produção cultural e artística e por fim a importante ideia de espaços transnacionais que dará maior evidência a ideia de uma experiência regional. Aqui estão apresentadas revisões importantes das leituras sobre a escravidão, novas interpretações sobre o tema da democracia racial, assim como a importância e as transformações da mobilização política racial na América Latina. Os capítulos foram escritos por pesquisadores altamente qualificados, de diferentes campos disciplinares e regiões com o intuito de fortalecer a importância dos estudos e da interlocução da produção sobre Afro-Latino-América assim como dos afro-latino-americanos. Não tenho dúvida que esse livro será um grande avanço para esta temática e se tornará uma referência obrigatório para os brasileiros (pesquisadores e ativistas) interessados no tema.

BIBLIOGRAFIA

- Afro-Latino-América: edição fac-similar*. 2014. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Hasenbalg, Carlos A. 1996. “Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil”. Em *Raça, ciência e sociedade*, organizado por M.C. Maio e R.V. Santos, 235-49. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB.
- Lima, Márcia. 2010. “Desigualdades raciais e políticas públicas: ações afirmativas no governo Lula”. *Novos Estudos - CEBRAP* 87: 77-95.
- Tannenbaum, Frank. 1946. *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. Nova York, NY: Alfred A. Knopf.
- Telles, Edward E., e PERLA (Project on Ethnicity and Race in Latin America). 2014. *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

A CRIAÇÃO DE UM CAMPO: ESTUDOS AFRO-LATINO-AMERICANOS

George Reid Andrews e Alejandro de la Fuente

Este livro procura apresentar aos leitores o dinâmico e crescente campo dos estudos afro-latino-americanos. Definimos esse campo, primeiro, como o estudo dos povos de ascendência africana na América Latina e, segundo, como o estudo das sociedades mais amplas das quais esses povos fazem parte. No primeiro tópico, os acadêmicos estudam histórias, culturas, estratégias e lutas do negro na região. No segundo, estudam negritude e raça de modo geral, como uma categoria de diferença, como motor de estratificação e desigualdade e como uma variável-chave nos processos de formação nacional.

Existem sólidas razões históricas para ambas as abordagens. Dos 10,7 milhões de africanos escravizados que chegaram ao Novo Mundo entre 1500 e 1870, quase dois terços aportaram em colônias controladas por Espanha ou Portugal (Borucki, Eltis e Wheat, 2015: 440; ver também o capítulo 2). Foi nesses territórios que a escravidão durou os mais longos períodos de tempo no hemisfério ocidental, estendendo-se por mais de 350 anos. Os africanos começaram a chegar às ilhas do Caribe no início do século XVI, e a escravidão não foi totalmente abolida nessas ilhas até 1886, quando os últimos escravos foram emancipados em Cuba. Dois anos depois, o Brasil tornou-se o último país das Américas a abolir a escravidão; e hoje é o lar da segunda maior população afrodescendente do mundo, superada em tamanho apenas pela Nigéria. Cerca de um milhão de africanos chegaram a Cuba durante

o século XIX e mais de dois milhões ao Brasil, um processo que ajuda a explicar a profunda influência que as práticas culturais africanas exerceram na formação de culturas nacionais nesses dois países e na região como um todo.

No entanto, até recentemente, os estudos sobre raça, desigualdade e estratificação racial na América Latina não haviam crescido o suficiente para desenvolver os tipos de questões e debates que sustentam e constituem um campo de estudo. Em 1992, Thomas Skidmore, naquele momento o principal estudioso do Brasil nos Estados Unidos, notou que se poderia “contar nos dedos de uma mão... os autores que tinham feito pesquisas sérias sobre as relações raciais no pós-abolição”. Ele estava falando especificamente sobre o Brasil, mas sua observação poderia também ser aplicada à América Espanhola. Em toda a América Latina, os estudiosos interessados em povos afrodescendentes concentraram-se quase exclusivamente no período da escravidão, “como se o tema da raça tivesse deixado de ter qualquer relevância... depois que a escravidão terminou” (Skidmore, 1992: 8).

Durante a maior parte do século XX, a ideia de que raça não era uma dimensão importante das sociedades latino-americanas era generalizada na região. As ideologias nacionais de inclusão racial, discutidas em profundidade na contribuição de Paulina L. Alberto e Jesse Hoffnung-Garskof a este livro (capítulo 8), argumentavam que as sociedades latino-americanas haviam transcendido suas histórias coloniais de desigualdade racial oficial para se tornarem, nos séculos XIX e XX “democracias raciais”, regidas por normas sociais de harmonia e igualdade racial. Dessa perspectiva, as políticas nacionais foram impulsionadas não por tensões e divisões raciais, mas por conflitos e negociações entre classes sociais concorrentes. Para a maioria dos observadores da região, as questões centrais do século XX eram como alcançar um crescimento e desenvolvimento econômico autossustentável e como distribuir poder e recursos entre elites, classes médias, trabalhadores e camponeses.

Como afirmamos em 2017, esse panorama mudou drasticamente. Anteriormente considerada “irrelevante”, a raça ocupa agora um lugar privilegiado nas pesquisas sobre as sociedades latino-americanas (ver, por exemplo, Wade, 2009, 2010, 2017; Gotkowitz, 2011; Hernández, 2013; Loveman, 2014; Telles e PERLA, 2014). Este tem sido especialmente o caso dos temas afro-latino-americanos. Como os capítulos deste livro mostram abundantemente, nos últimos trinta anos os estudiosos produziram uma rica onda de pesquisas e textos que se estendem da escravidão colonial até o presente. Esta mudança ocorreu, parcialmente, em resposta à compreensão, expressa por

estudiosos pós-coloniais, de que a raça é central para os processos históricos e contemporâneos e coloniais (Quijano, 2000; Mignolo, 2005). Tão importante, no entanto, foram as mudanças políticas e sociais ocorridas na região.

O campo dos estudos afro-latino-americanos vem se desenvolvendo em conjunto com e, em grande medida, em resposta a uma onda de movimentos sociais, culturais e políticos racialmente definidos que, aproveitando os processos de democratização iniciados na década de 1980, têm transformado o pensamento dos latino-americanos sobre sua região, cultura e história. Com base nas pesquisas em ciências sociais, que têm documentado a persistente desigualdade racial ao longo do tempo, esses movimentos vêm desafiando os discursos tradicionais que retratam a região como racialmente igualitária e harmoniosa. Eles têm também demandado legislação e políticas específicas para enfrentar a discriminação e a desigualdade, e seus esforços têm produzido resultados. Começando com a reforma constitucional nicaraguense de 1987, que reconheceu a existência de comunidades minoritárias na costa atlântica, proliferaram os instrumentos legais que proíbem a discriminação e reconhecem o caráter multirracial das sociedades latino-americanas. Em 1988, a constituição brasileira proibiu a discriminação e reconheceu os direitos de comunidades quilombolas a suas terras ancestrais. Alguns países (Bolívia, Colômbia, Equador, Guatemala, Honduras, por exemplo) seguiram o exemplo e hoje reconhecem os direitos coletivos da população de ascendência africana; enquanto outros (Argentina, Colômbia, Cuba, Panamá, Uruguai) condenam explicitamente a discriminação racial (ver capítulos 5, 7 e 13). Os ativistas também miraram os censos nacionais e exigiram a inclusão de categorias etnoraciais a fim de combater a tradicional invisibilidade desses grupos. Enquanto na década de 1980 apenas Cuba e o Brasil colhiam informações sobre indivíduos de ascendência africana, por volta de 2010 eles foram considerados em dezessete dos dezenove países da região (Loveman, 2014).

As organizações e agências internacionais têm reconhecido a importância e a dimensão desses movimentos e adotado medidas institucionais concretas para abordar questões de justiça racial em suas atividades. Exemplos disso são a Relatoria sobre os Direitos dos Afrodescendentes e contra a Discriminação Racial, criada pela Organização dos Estados Americanos em 2005; e a Divisão de Gênero e Diversidade criada pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento em 2007. A missão da Divisão é “promover a igualdade de gênero e promover o desenvolvimento, com identidade racial, para os descendentes africanos e os povos indígenas na região da América

Latina e do Caribe” (IADB, 2017). O Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento financia um projeto sobre a População Afrodescendente da América Latina e monitora a discriminação racial na região através do seu Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial. Em 2010, o Departamento de Estado dos Estados Unidos criou a Unidade de Raça, Etnia e Inclusão Social, que coordena sua diplomacia em questões de inclusão social e igualdade racial no Hemisfério Ocidental. Três anos depois, as Nações Unidas aprovaram a resolução 68/237, que proclama os anos de 2015 a 2024 como a Década Internacional de Afrodescendentes. As agências internacionais de desenvolvimento também incluíram medições de desigualdade racial em seus indicadores de desenvolvimento, dando mais visibilidade e apoio às agendas de justiça racial.

Todos esses atores - ativistas, servidores públicos, representantes e funcionários de agências e organizações internacionais – têm contribuído para o crescimento e o desenvolvimento do campo dos estudos afro-latino-americanos. Seus programas e demandas vêm moldando os estudos sobre os afrodescendentes na região. Os capítulos deste livro ilustram a riqueza e a variedade desta produção acadêmica.

AS ORIGENS DOS ESTUDOS AFRO-LATINO-AMERICANOS

Os primeiros estudos sobre a história, o comportamento e a cultura dos afrodescendentes na América Latina eram bastante afinados com a volumosa literatura científica que, na segunda metade do século XIX, procurou demonstrar e documentar os fundamentos biológicos da inferioridade negra. A combinação de medidas antropométricas alimentando uma variedade de índices do valor humano, teorias evolucionistas e a convicção do darwinismo social de que a história humana baseava-se na inevitável competição entre grupos raciais, alguns dos quais estavam destinados a desaparecer ou viver sob o controle do mais apto - tudo isso transformou a América Latina numa área de especial interesse para estudos “científicos” sobre raça. O alto grau de miscigenação, ou mistura racial, da região foi visto como um claro indicador de degeneração racial e decadência social, um ponto enfatizado pelos pioneiros racistas científicos Arthur de Gobineau e Louis Agassiz quando (separadamente) visitaram o Brasil na década de 1860 (Skidmore, 1974).

Num esforço para melhor entender essa degeneração e decadência, um punhado de estudiosos e escritores latino-americanos - por exemplo, Raymundo Nina Rodrigues (1900) no Brasil, Fernando Ortiz (1906, 1916) e Israel Castellanos (1916) em Cuba - realizaram pesquisas sobre o que eles consideravam “patologias” negras, reunindo informações sobre a vida religiosa, a criminalidade e a estrutura

familiar afro-latino-americana na virada do século XX. Grande parte das informações relatadas por esses escritores ainda é útil para os estudiosos de hoje, mas as posições raciais incorporadas em seus trabalhos, e amplamente difundidas entre as elites da região, deixaram pouco espaço para a participação negra na vida nacional.

Estas posições estavam em perfeita harmonia com as estruturas políticas e sociais oligárquicas vigentes na maior parte da América Latina na época - de fato, o racismo científico foi um suporte primordial para seus argumentos de que as massas racialmente misturadas eram incapazes de desempenhar um papel responsável na vida nacional (Figueras, 1907; Ingenieros, 1913; Valenilla Lanz, 1919; Viana, 1922). Durante as décadas de 1910 e 1920, no entanto, os movimentos operários e os movimentos reformistas da classe média começaram a exigir maior participação na política nacional; ao mesmo tempo, cresceram as pressões nacionalistas para a construção de novas identidades nacionais baseadas não mais em ideias e modelos importados da Europa, mas nas efetivas experiências históricas e atuais dos povos latino-americanos. Esses avanços políticos prepararam o cenário para uma grande revisão do pensamento racial na região, então, sob a forma do conceito de “democracia racial” (ver capítulo 8). O que os racistas científicos rejeitaram como contribuições negras para a vida nacional, ou as trataram como quase inteiramente negativas, escritores e intelectuais associados a novas ideologias de inclusão racial - Gilberto Freyre no Brasil, Fernando Ortiz em Cuba, José Vasconcelos em México, Juan Pablo Sojo na Venezuela - reconheceram como o papel dos africanos e seus descendentes na criação de novas culturas, sociedades e identidades nacionais distintamente latino-americanas. Essas culturas e sociedades não eram africanas nem europeias na forma ou no conteúdo. Em vez disso, eram uma mistura de elementos africanos, europeus e ameríndios fermentados, por séculos, num processo de mistura cultural e racial que tinham produzido algo completamente novo na experiência histórica mundial: um “novo mundo nos trópicos”, na formulação de Freyre, ou uma nova “raça cósmica”, na linguagem de Vasconcelos.

A disposição dos defensores da democracia racial para reconhecer as contribuições negras para a vida nacional abriu a porta para pesquisas significativamente ampliadas sobre temas afro-latino-americanos. Isso foi mais notável no Brasil, onde Freyre (1933, 1936), Arthur Ramos (1937, 1940) e Edison Carneiro (1936, 1937), para mencionar apenas os nomes mais proeminentes, lideraram uma onda de pesquisas sobre história e cultura afro-brasileiras nas zonas de *plantation* do Nordeste. Algumas de suas conclusões foram apresentadas

em dois congressos afro-brasileiros realizados na década de 1930 (Congresso Afro-Brasileiro, 1935, 1940), que por sua vez estimularam ainda mais esse trabalho; um pequeno núcleo de estudiosos começou a trabalhar em questões raciais em São Paulo na década de 1940 (Nogueira, 1942; Bicudo, 1947; Bastide e Fernandes, 1953). Em Cuba, a Sociedad de Folklore Cubano e a Sociedad de Estudios Afrocubanos, ambas fundadas por Fernando Ortiz nas décadas de 1920 e 1930, respectivamente, realizaram pesquisas sobre contribuições negras para a cultura cubana e a identidade nacional, grande parte delas publicada na revista de Ortiz, *Estudios Afrocubanos*. Instituições similares foram criadas na Venezuela (Servicio de Investigaciones Folklóricas, em 1946), Colômbia (Instituto Etnológico Nacional, 1943) e no Brasil (Comissão Nacional de Folclore, 1947). Em outros países, estudiosos independentes - Gonzalo Aguirre Beltrán (1946, 1958) no México, Aquiles Escalante (1964) na Colômbia, Armando Fortune (Maloney, 1994) no Panamá, Ildefonso Pereda Valdés (Carvalho Neto, 1955) no Uruguai - realizaram pesquisas pioneiras .

Esses esforços iniciais tenderam a se concentrar na religião, na dança, na linguística e em outras formas culturais negras, ou em estudos comunitários. Em sua maioria, deixaram de lado as questões de desigualdade ou discriminação racial, aceitando, em grande medida, o argumento de que a experiência histórica da América Latina de mistura racial e cultural havia eliminado o racismo e o preconceito e produzido sociedades que ofereciam as mesmas oportunidades a todos. No entanto, houve algumas vozes dissidentes, particularmente nos jornais negros da região, que observaram disparidades acentuadas entre as ideologias semi-oficiais da igualdade racial e as realidades empíricas da discriminação, do preconceito e da pobreza dos negros (de la Fuente, 2001; Andrews, 2010; Geler, 2010; Guridy, 2010; Alberto, 2011; ver também o capítulo 6). Essas vozes da imprensa negra uniram-se, nas décadas de 1930 e 1940, a militantes comunistas no Brasil, em Cuba, na Venezuela e em outros países, que fizeram do anti-racismo uma base central dos programas de seus partidos políticos, e depois, nas décadas de 1940 e 1950, a um punhado de intelectuais e estudiosos que questionavam se as sociedades latino-americanas eram de fato democracias raciais. Muitos desses críticos eram afro-descendentes: no Brasil, Edison Carneiro, Clóvis Moura (1959, 1977), Abdias do Nascimento (1968; *Quilombo*, 2003) e Alberto Guerreiro Ramos (1957); em Cuba, Gustavo Urrutia, Alberto Arredondo (1939), Juan René Betancourt (1945, 1954, 1959), Serafín Portuondo Linares (1950) e Walterio Carbonell (1961); e na Colômbia, Aquiles Escalante (1964) e Manuel Zapata Olivella (1967).

No Brasil, alguns críticos da democracia racial eram brancos, particularmente em São Paulo, onde o sociólogo francês Roger Bastide havia encorajado seus estudantes Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, e outros, a estudar as relações raciais brasileiras, e Fernandes havia treinado seus próprios alunos, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, para fazer o mesmo. Esses intelectuais brancos gozavam de uma legitimidade muito maior e receberam muito mais atenção pública e acadêmica do que seus colegas negros. Os negros que criticavam a democracia racial eram mais propensos a ocupar posições marginais na vida acadêmica e intelectual, tanto por seu *status* racial quanto por questionarem um dos pilares da identidade nacional. Estes foram também mais facilmente descartados como descontentes e desajustados ruminando questões pessoais. Os críticos brancos, pelo contrário, atuavam por motivos aparentemente desinteressados; os brasileiros brancos, anteriormente mencionados, longe de serem social ou profissionalmente marginais, estavam afiliados à mais prestigiosa instituição de ensino superior do país, a Universidade de São Paulo.

Ainda assim, mesmo que os críticos brancos da democracia racial recebessem mais atenção do que os negros, nenhum desses grupos provocou impacto imediato nas principais instituições acadêmicas da região, que permaneceram, na sua maior parte, indiferentes aos temas afro-relacionados. Apesar dos inegáveis progressos, desde a década de 1930, no estudo da história e da cultura negras, por volta dos anos de 1970 a quantidade de literatura acadêmica disponível ainda era mínima, tanto em relação a história e cultura do negro nos Estados Unidos, quanto aos povos ameríndios na América Latina. Nos últimos quarenta anos, no entanto, a situação mudou consideravelmente, como os capítulos deste livro deixam claro.

Qual a razão para essa explosão de trabalhos sobre questões afro-latino-americanas? Uma delas é, sem dúvida, o crescimento do ensino superior na América Latina de forma geral. Desde 1960, Brasil, Colômbia, México, Venezuela e outros países investiram enormes somas na expansão de seus sistemas universitários; inevitavelmente, isso ampliou também a capacidade de pesquisa nesses países (Balán, 2013). Mas, após anos de relativa indiferença aos temas afro-latino-americanos, por que os pesquisadores começaram a se voltar para a história e a cultura negra como área de estudo?

Essa mudança deveu-se, em parte, ao adensamento das redes e dos diálogos acadêmicos entre a América Latina e os Estados Unidos, particularmente em torno das questões de escravidão e raça. Em resposta ao surgimento dos movimentos por direitos civis e do Black Power, os

estudiosos estadunidenses começaram a prestar uma crescente atenção às questões de raça, produzindo obras clássicas que são, ainda hoje, de leitura obrigatória (Woodward, 1955; Stamp, 1956; Davis, 1966, 1975; Franklin, 1967; Wilson, 1978). À medida que pensavam sobre o passado e o presente racial de seu país, muitos estudiosos dos Estados Unidos foram impelidos a comparar a experiência da escravidão neste país, ou a do período pós-emancipação, ou das relações raciais atuais, com experiências semelhantes no Brasil, em Cuba e no Caribe britânico. Ao mesmo tempo, os historiadores norte-americanos recém-treinados em América Latina se batiam com o outro lado da moeda: como as experiências raciais da América Latina são comparáveis às dos Estados Unidos? Alguns fizeram pesquisas comparativas entre as duas regiões (Tannenbaum, 1946; Elkins, 1959; Harris, 1964; Klein, 1967; Degler, 1971; Hoetink, 1973). A maioria, embora motivada por interesses comparativos, focou na América Latina e, frequentemente, na experiência da escravidão. O resultado foi uma onda de estudos acadêmicos durante a década de 1970 que, embora pequena em relação à quantidade de trabalho que estava em curso nos Estados Unidos, representou um crescimento acentuado da atenção acadêmica à América Afro-Latina (por exemplo, Knight, 1970; Hall, 1971; Conrad, 1972; Bowser, 1974; Skidmore, 1974; Toplin, 1974; Whitten, 1974; Dean, 1976; Rout, 1976).

Estes primeiros estudos comparativos basearam-se na crença de que as relações raciais na América Latina eram mais harmoniosas do que nos Estados Unidos e que essa diferença era o resultado de histórias dessemelhantes de raça e escravidão. Pesquisadores como Frank Tannenbaum e Stanley Elkins assimilaram completamente os argumentos da democracia racial que os intelectuais latino-americanos haviam articulado nas décadas de 1920 e 1930. Eles estudaram a América Latina, mas o fizeram para entender e encontrar soluções para os problemas de raça nos Estados Unidos. A mesma crença animou alguns dos primeiros estudos sobre desigualdade racial na América Latina, patrocinados pela UNESCO na década de 1950. Num mundo assolado por conflitos raciais, esses estudos procuraram entender como o Brasil conseguira criar uma democracia racial funcional. No processo, eles fizeram duas contribuições-chave para o campo. Primeiro, ressaltaram a necessidade de estudar as relações raciais contemporâneas (não apenas a escravidão) na região. Em segundo lugar, suas conclusões geraram um ceticismo saudável sobre algumas das reivindicações centrais dos defensores da democracia racial.

Este ceticismo embasou o trabalho de uma nova geração de pesquisadores latino-americanos, alguns dos quais estudaram em universidades americanas. Nos anos 1960, 1970 e 1980, esses estudiosos

produziram suas próprias leituras sobre o passado e o presente afro-latino-americanos (Fernandes, 1965; Costa, 1966; Carvalho Neto, 1971; Moreno Fragnals, 1978; Silva, 1978; Hasenbalg, 1979; Colmenares, 1979; Deive, 1980; Nistal-Moret, 1984; Friedemann e Arocha, 1986; Reis, 1986; Machado, 1987). Com isso, engajaram-se não apenas com seus colegas norte-americanos, mas também com os movimentos políticos negros que se formavam em vários países da região durante os anos 70 e 80. Esses movimentos, discutidos em profundidade no capítulo 7, tiveram grandes impactos não apenas na política da região, mas também na sua vida intelectual e acadêmica.

MOBILIZAÇÃO NEGRA E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Entre 5 e 7 de dezembro de 2000, mais de 1.700 ativistas e representantes governamentais de todas as Américas participaram, em Santiago do Chile, da Conferência Regional das Américas, etapa preparatória para a Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância, que ocorreria em Durban, África do Sul, no ano seguinte. Foi um evento emblemático. Por um lado, a ampla participação de ativistas e líderes comunitários ilustrou o quanto o movimento por direitos civis e justiça racial havia avançado na América Latina desde o colapso da maioria dos regimes autoritários nas décadas de 1970 e 1980 (Andrews, 2004, 2016; Yashar, 2005; Hernández, 2013). Por outro lado, o evento marcou o reconhecimento público por parte das autoridades de Estado de que o racismo é um grande problema na região, e que exige uma resposta política séria. Como foi afirmado no documento final da conferência, “ignorar a existência de discriminação e racismo, tanto pelo Estado quanto pela sociedade, contribui direta e indiretamente para perpetuar as práticas de racismo, discriminação racial, xenofobia e formas conexas de intolerância”. O racismo e a discriminação foram caracterizados como produtos históricos da “conquista, colonialismo, escravidão e outras formas de servidão”, mas, inspirados nos estudos sobre os motores contemporâneos da estratificação racial, a declaração reconheceu que os efeitos desses processos persistiram e “são” - no tempo presente – “uma fonte de discriminação sistêmica que ainda afeta grandes setores da população” (UN General Assembly, 2001).

Para combater os efeitos do racismo, da discriminação e da injustiça racial, a Conferência aprovou um ambicioso “Plano de Ação” (UN General Assembly, 2001). Este plano teve profundas implicações no campo dos estudos afro-latino-americanos, pois várias de suas medidas estavam ligadas a produção e divulgação de conhecimentos sobre povos de ascendência africana na região. O plano “exortou” os

estados a compilar e divulgar dados estatísticos sobre grupos racializados. Essas informações poderão servir a programas de inclusão e acesso a serviços sociais básicos e oportunidades econômicas, incluindo políticas de ação afirmativa. Alguns itens do plano consideraram a educação de forma bastante concreta. Os signatários concordaram com a necessidade de criar programas educacionais e de pesquisa sobre as contribuições da África para a história e a civilização, bem como para divulgar informações contra estereótipos e mitos raciais. O plano demandou aos Estados a inclusão do estudo do racismo nos currículos universitários e a organização de cursos sobre racismo e discriminação “para promotores, agentes responsáveis pela aplicação das leis, membros do poder judiciário e outros funcionários públicos”. Atenção também foi dada aos meios de comunicação social, ao seu papel na divulgação de imagens e informações raciais e à necessidade de “assegurar a presença justa e equilibrada de pessoas de ascendência africana” nestes meios.

Uma das principais contribuições da Conferência de Santiago é a sanção e normalização da categoria “afrodescendente” como um grupo com implicações legais, culturais e éticas nas arenas da justiça internacional e dos direitos humanos (Laó-Montes, 2009; Campos García, 2015). Outra, foi consolidar e tornar visível uma rede transnacional de ativistas da justiça racial, que foi capaz de exercer pressão sobre os governos nacionais para a adoção de políticas específicas contra o racismo e a discriminação. Como parte desses esforços, os ativistas não só utilizaram o conhecimento produzido pelos acadêmicos, como foi notavelmente o caso no Brasil durante os anos 80 e 90 (Htun, 2004), mas também produziram, sistematizaram e divulgaram novos e importantes conhecimentos sobre suas comunidades. À medida que os ativistas formulavam demandas nas áreas de saúde, educação, justiça ambiental, treinamento profissional, violência de gênero, erradicação da pobreza e da brutalidade policial, entre outros, eles foram obrigados a reunir e produzir informações valiosas sobre afrodescendentes e suas culturas e condições de vida em toda a região. Além disso, o próprio movimento tornou-se um assunto de intenso estudo, incitando numerosas pesquisas sobre raça e mobilização na América Latina contemporânea (Escobar, 2008; de la Fuente, 2012; Martínez, 2012; Pisano, 2012; Rahier, 2012; Pereira, 2013; Valero e Campos García, 2015; Paschel, 2016).

Este livro constitui mais um exemplo do impacto dos ativistas do movimento afrodescendente no campo dos estudos afro-latino-americanos. Ele foi idealizado e realizado num diálogo entre acadêmicos e ativistas. Esses intercâmbios ocorreram em dois eventos

históricos patrocinados pelo Afro-Latin American Research Institute, da Universidade de Harvard, em colaboração com a Universidade de Cartagena, em 2015 e 2016. Os eventos reuniram figuras proeminentes do movimento afrodescendente, muitos dos quais haviam participado da reunião de 2000 em Santiago, para avaliar a implementação do Plano de Ação, seus sucessos e falhas. Parte da agenda, no entanto, foi também analisar o impacto do movimento no campo dos estudos afro-latino-americanos a fim de articular novas questões e agendas de pesquisa. Tentamos avaliar os resultados da reunião de Santiago e a trajetória deste campo de estudo que, não coincidentemente, surgiu com a consolidação e expansão do movimento afrodescendente. O campo cresceu o bastante para manter revistas especializadas, como *Estudios Afro-Asiáticos*, *Afro-Hispanic Review*, *Áfro-Asia*, *América Negra* (publicada na Colômbia entre 1991 e 1998) e *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*; para permitir a publicação de vários balanços bibliográficos (Andrews, 2004; Wade, 2010; Gates, 2011); para sustentar unidades de pesquisa especializada, como o Afro-Latin American Research Institute (ALARI), na Universidade de Harvard; e incrementar a coleção *Afro-Latin America*, da Cambridge University Press. É precisamente porque o campo cresceu tanto, tematicamente e em termos de abordagens disciplinares, que sentimos a necessidade de avaliar seu estado atual, suas conquistas recentes e as possíveis direções futuras. Este é o propósito dos capítulos deste livro.

OS CAPÍTULOS

Ao planejar a organização deste livro, encaramos uma série de questões. Que temas seriam essenciais? E como esses temas deveriam ser apresentados: como uma revisão da literatura rastreando o desenvolvimento de um campo ou subcampo (como os estudiosos pensaram e escreveram, por exemplo, sobre as religiões afro-latino-americanas ao longo do tempo?); como narrativas históricas baseadas em sínteses da literatura passada e atual (como as formas religiosas afro-latino-americanas evoluíram e se desenvolveram ao longo do tempo?); ou uma combinação desses dois? Entretanto, de que maneira encarar os desafios de alcançar uma cobertura regional e cronológica completa? Todos os tópicos deste livro têm longas trajetórias históricas, e na maioria deles aparecem, de uma forma ou de outra, todos ou a maioria dos países da região. Como podemos efetivamente condensar experiências de 500 anos de todo o continente em artigos sintéticos e relativamente curtos?

Em ambas as frentes - modo de apresentação e cobertura temporal e geográfica -, decidimos, por fim, que os autores seriam livres para decidir a melhor maneira de apresentar seu tema. Quanto ao modo de

apresentação, a maioria optou por alguma combinação de revisão da literatura com narrativa histórica. Em termos de cobertura geográfica, o livro acabou se inclinando fortemente para o Brasil, com Cuba e Colômbia em segundo e terceiro lugar. Essas ênfases refletem tanto o tamanho das populações afrodescendentes nesses países - o Brasil responde, sozinho, por mais de 70% dos afrodescendentes da América Latina (Telles e PERLA, 2014: 26) - quanto, não coincidentemente, o estado relativo do desenvolvimento de estudos afro-latino-americanos nesses países. Num esforço para garantir uma adequada cobertura da América Espanhola, convidamos colaboradores que trabalharam sobre Argentina, América Central, República Dominicana, México, Uruguai e Venezuela. Uma das nossas expectativas é que o diálogo da literatura brasileira com a de seus vizinhos hispano-americanos desperte novas questões de pesquisa em ambos os lados desse intercâmbio, levando a um maior desenvolvimento e enriquecimento do campo.

Do início ao fim do livro, o foco nas vozes, ações, estratégias e decisões dos africanos e seus descendentes conduz cada um dos capítulos. Respondendo diretamente a gerações anteriores, os recentes estudos afro-latino-americanos privilegiam o conceito de protagonismo negro. Os racistas científicos viram os negros como vítimas infelizes de sua inferioridade genética. Os defensores da democracia racial não escaparam completamente dessa herança, partindo do princípio de que os negros e os mulatos progrediriam nas sociedades latino-americanas apenas na medida em que pudessem se branquear, genética ou culturalmente. Os escritores de influência marxista das décadas de 1950 e 1960 (por exemplo, Fernandes, 1965; Costa, 1966; Rama, 1967; Moreno Fraguinals, 1978) rejeitaram fortemente qualquer indício de racismo, mas perceberam a que a América Afro-Latina e seus habitantes estavam à mercê das necessidades e “imperativos” do desenvolvimento capitalista.

O foco no protagonismo negro é mais óbvio nos capítulos de Frank A. Guridy e Juliet Hooker, sobre pensadores políticos negros (capítulo 6); Doris Sommer, sobre escritores negros (capítulo 9); Tianna Paschel sobre movimentos políticos negros (capítulo 7); Alejandro de la Fuente, sobre artistas visuais negros (capítulo 10); e Karl Offen (capítulo 13), sobre as geografias culturais do povoamento negro do Novo Mundo. Mas os outros capítulos também seguem esta abordagem. No capítulo 2, Roquinaldo Ferreira e Tatiana Seijas rastreiam os múltiplos papéis dos africanos no tráfico de escravos atlânticos e na introdução de uma visão de mundo africana nas sociedades coloniais nas Américas. Offen concentra-se, no capítulo 13, no conhecimento ambiental que os africanos trouxeram com eles, e como eles e seus

descendentes aplicaram esse conhecimento, primeiro, para entender e, depois, modificar as paisagens que eram seus novos lares. Brodwyn Fischer, Keila Grinberg e Hebe Mattos empregam uma perspectiva semelhante, no capítulo 5, aos cenários legais que os africanos escravizados encontraram no Novo Mundo, mostrando como eles e seus descendentes os apreenderam tais cenários e, através de pressões silenciosas e ações legais, gradualmente os transformaram. Lara Putnam, no capítulo 14, examina as decisões dos afrodescendentes sobre o modo, a conveniência e hora de mudar-se de um lugar para outro e os crescentes fluxos e experiências migratórias que essas decisões produziram. George Reid Andrews discute a ampla gama de estratégias que os afrodescendentes usaram para ascender nas sociedades coloniais pós-independência, no capítulo 3.

Todos os capítulos lidam também com as notórias dificuldades metodológicas da pesquisa do passado e do presente afro-latino-americano. Por exemplo, para recuperar as ideias e as vozes dos pensadores políticos negros, Guridy e Hooker foram muito além dos cânones tradicionais do pensamento político na região para incluir as produções de negros em jornais, na poesia e nas letras de músicas. No capítulo 10, de la Fuente adverte que a maior parte da produção artística sobre a qual está escrevendo já não existe, e a maioria de seus criadores já foi esquecida. Em quase todos os subcampos abordados nos capítulos, as reconstituições acadêmicas desse passado e presente ainda estão em andamento e, em alguns casos, apenas começando.

O livro começa com uma seção de capítulos sobre as desigualdades profundamente enraizadas que moldaram o desenvolvimento das sociedades afro-latino-americanas ao longo do tempo. Ferreira e Seijas apresentam, no capítulo 2, o ponto de partida dessas desigualdades, o comércio de escravos no Atlântico. Observando que as pesquisas acadêmicas sobre o tráfico começaram nas décadas de 1950 e 1960, com questões principalmente quantitativas (quantas pessoas estavam envolvidas? De que partes da África? Viajando para que partes das Américas?), eles discutem como as pesquisas recentes procuram complementar as interpretações quantitativas com abordagens baseadas na história social, cultural e atlântica. Essas abordagens estão mais propensas a se concentrar nas experiências das pessoas envolvidas no tráfico de escravos e nos impactos recíprocos dos laços de longo prazo entre a África e as Américas.

Os capítulos de Andrews (capítulo 3) e Peter Wade (capítulo 4) também começam com a escravidão e seguem rastreando os impactos históricos de longo prazo das instituições e práticas coloniais. Andrews examina as interações das desigualdades de raça, de classe e

de gênero na região ao longo dos últimos 500 anos. Wade toma como ponto de partida as ideologias e legislações coloniais que regiam os povos africanos e indígenas. Embora essas práticas atribuíssem aos povos africanos e indígenas diferentes lugares nas hierarquias raciais coloniais, não impediram frequentes contatos e interações inter-raciais e a criação, em grande parte da América Afro-Latina, de grandes populações afro-indígenas. Os povos negros e indígenas continuam a interagir até o presente, ajudando a moldar os contornos dos movimentos multiculturais atuais e das políticas públicas na região.

Focando especificamente no Brasil, Fischer, Grinberg e Mattos (capítulo 5) examinam as estruturas legais através das quais a desigualdade foi estabelecida e mantida durante o período colonial, seguida pelo “silêncio racial” a que foram reduzidas quase todas as referências à raça e a qualquer pretensão formal de manter a desigualdade racial nas leis brasileiras (e da América Espanhola) do período pós-escravidão. Elas consideram que o “silêncio racial” pouco fez para reverter as desigualdades herdadas do período colonial e, de certa forma, serviu para reforçá-las. O capítulo termina com uma avaliação das recentes políticas (pós-1985) de combate à desigualdade racial.

Uma segunda seção de capítulos considera o domínio da política. No capítulo 6, Guridy e Hooker examinam o amplo espectro do pensamento político afro-latino-americano durante os séculos XIX e XX e demonstram a multivocalização e a riqueza intelectual dos debates entre esses pensadores. Especialmente valiosa é a discussão sobre as pensadoras feministas negras e, como sugerido anteriormente, os esforços dos pesquisadores para recuperar ideias expressas em outros locais além da escrita política canônica. O capítulo de Paschel sobre os movimentos políticos negros presta igualmente acurada atenção ao feminismo negro e à participação dos afrodescendentes em momentos-chave da história da região: independência e construção nacional no século XIX; ascensão do populismo e movimentos políticos de massa no século XX; e a virada multicultural do final do século passado e início deste (capítulo 7).

Uma das demandas centrais da geração mais recente (pós-1980) de movimentos e pensadores negros tem sido a de que as sociedades latino-americanas reconsiderem a ideia de que são, para usar o termo brasileiro, “democracias raciais”. No capítulo 8, Alberto e Hoffnung-Garskof rastreiam cuidadosamente as origens de tal expressão e conceito e identificam suas variantes nacionais em Porto Rico, República Dominicana e outros países hispano-americanos. Ao fazê-lo, documentam uma viva conversa hemisférica sobre ideias de inclusão e exclusão racial que continuam no presente.

Uma terceira seção examina o pensamento e a ação dos negros em vários campos culturais: literatura (capítulo 9), artes visuais (capítulo 10), música (capítulo 11), religião (capítulo 12) e geografias culturais (capítulo 13). Ao explorar esses temas, os capítulos entremam várias questões comuns, começando com o que queremos dizer quando falamos sobre artefatos culturais afro-latino-americanos. Queremos dizer obras produzidas por afrodescendentes, obras sobre temas ou tópicos afrodescendentes, obras que incorporam elementos culturais africanos, ou de origem africana, ou algo diferente? Sommer responde a essa questão focando em estratégias literárias formais e, em particular, no uso por autores negros de “um irrequieto... desdobramento de códigos, de sistemas, crenças, significados, linguagens e personas”. De la Fuente adota uma definição tripartite que incorpora obras produzidas por artistas afrodescendentes; obras que incluem (ou reivindicam) elementos culturais de origem africana; e trabalhos que comentam, de alguma forma, raça e negritude. Stephan Palmié e Paul Christopher Johnson concentram-se, no capítulo 12, na segunda parte dessa definição, examinando crenças e práticas religiosas que reivindicam descender da África. Exploram o conteúdo e o significado de tais reivindicações e como elas têm se desenvolvido ao longo do tempo para produzir, desde o ano 2000, uma “superforma” religiosa transnacional com elementos de toda a região e da África. Eles também ponderam o que queremos dizer quando falamos de uma “religião”, distinta das crenças e práticas espirituais.

A religião aparece também no capítulo sobre música de Robin Moore (capítulo 11) e no de Offen, sobre geografias culturais africanas e afro-latino-americanas (capítulo 13). A música estava intimamente ligada à observância religiosa africana e muitas formas musicais do século XIX e XX - rumba cubana, samba brasileiro, candombe uruguaio - têm seus antecedentes nas músicas rituais africanas. Essas formas que foram comercializadas e “nacionalizadas” (Moore, 1997) no século XX, tornando-se símbolos centrais da identidade nacional, mudaram sua relação com a negritude e com as tradições derivadas de África em que se baseavam? Offen explora tanto os significados espirituais que os africanos e seus descendentes lêem nos diversos contextos do Novo Mundo quanto conhecimentos científicos que eles aplicaram a esses contextos. Ambas as correntes de interpretação foram fundamentais para a sobrevivência dos escravos nas *plantations* e para o estabelecimento de quilombos independentes e comunidades de negros livres na zona rural. E continuam importantes para os debates atuais sobre as comunidades negras rurais e suas reivindicações a direitos territoriais e culturais.

Refletindo uma tendência recente e importante na pesquisa social científica e humanística, um conjunto final de capítulos considera o papel das conexões e dos espaços transnacionais na vida afro-latino-americana. Começando com o tráfico atlântico de escravos e continuando até o presente, Putnam examina os diferentes fluxos migratórios que se desenvolveram tanto dentro da América Latina quanto daí para destinos na América do Norte e Europa (capítulo 14). Em conformidade com a ênfase do livro no protagonismo, ela discute como, por que e quando indivíduos, famílias e comunidades inteiras tomaram decisões estratégicas de mudar de lugares específicos para outros, produzindo assim um panorama evolutivo do movimento que moldou indelevelmente as sociedades da região. O capítulo de conclusão, de Jennifer A. Jones, concentra-se especificamente na migração afro-latino-americana para os Estados Unidos e no recente surgimento de um novo sub-campo acadêmico, estudos afro-latinos (capítulo 15). Refletindo sobre os desafios que essa migração tem representado para a compreensão das relações raciais, tanto naquele país quanto na América Latina, Jones preconiza o desenvolvimento dos estudos afro-latinos como um campo que pode mediar os estudos sobre a diáspora africana, estudos afro-americanos e estudos sobre a América Afro-Latina.

PERSPECTIVAS FUTURAS

Nosso livro enfatiza a complexidade e a riqueza deste campo crescente, mas de modo algum o esgota. Há muitos temas que resultaram na produção de importantes conjuntos de estudos - gênero e patriarcado, emancipação de escravos, fuga e resistência escrava, o aparecimento dos regimes legais de direitos humanos relacionados à negritude - e que poderiam ter sido considerados para possíveis capítulos. Esses temas de fato aparecem neste livro, mas reconhecemos que existem formas alternativas de organizar uma exploração do campo.

Muitos dos capítulos são cronologicamente ambiciosos e abrangem os períodos colonial e nacional. Quando adotam esse quadro temporal, eles exploram o impacto de longo prazo da escravidão nas sociedades pós-emancipação. Esta é uma das questões de pesquisa que tem orientado o campo desde os estudos comparativos de meados do século XX, que postulavam que a explicação para as diferenças nas relações raciais modernas seria encontrada no comportamento de diferentes sistemas escravistas. Nos anos 70 e 80, os estudiosos tornaram-se críticos ao que percebiam como narrativas teleológicas que relacionam sistemas escravistas e relações raciais pós-emancipação. Carl Degler (1971: 92), por exemplo, concluiu que a escravidão não moldou as relações raciais de modo “fundamental”. Em seu estudo

comparativo dos regimes racistas nos Estados Unidos e na África do Sul, John Cell (1982: xii) propôs uma formulação similar, argumentando que a escravidão tinha “relativamente pouco a ver” com a dinâmica racial subsequente. Anthony Marx (1998: 8-9) concordou que os sistemas escravistas “não podem explicar linearmente” as ordens raciais posteriores. Nenhum desses autores contestou que existe algum nexos entre a escravidão e as relações raciais do pós-emancipação, mas não exploraram a natureza e a importância possível dessas ligações.

Estudos acadêmicos mais recentes que lidam com esse problema perceberam a necessidade de prestar mais atenção às expectativas e objetivos contraditórios que inteiram os processos de emancipação em todos os lugares. Rebecca Scott enfatizou a imprevisibilidade desses processos em seu notável estudo comparativo entre Louisiana e Cuba, argumentando que é improvável que possamos criar “alguma simples explicação global” para os diferentes modos com que as sociedades escravas caminharam após a emancipação. “Nem as estruturas nem as lutas podem determinar completamente o desfecho”, daí a necessidade de estudar como os conflitos sobre direitos, *status* e recursos produziram diferentes resultados em diferentes casos (Scott, 2005: 263, 264). Esses conflitos foram moldados por práticas, compreensões e expectativas preexistentes, no entanto, é necessário pesquisá-los sob a escravidão para estabelecer possíveis continuidades e inovações. Andrews (2004: 8) propõe um possível caminho analítico, sugerindo padrões que poderiam se tornar objeto de futuras pesquisas específicas: “formas de comportamento que se originaram durante a escravidão... mostraram-se inesperadamente longas e estáveis e continuaram a moldar o curso da história da América Afro-Latina... nos séculos XIX e XX”.

Entre esses comportamentos que se mostraram extremamente resilientes estão as práticas culturais de origem africanas. Há uma literatura crescente sobre a reprodução e a longevidade das culturas africanas nas sociedades coloniais, provocada por debates de longa data sobre a criolização (Mintz e Price, 1992; Thornton, 1998; Sweet, 2003; Bennett, 2003, 2009). Conforme discutido em vários capítulos deste livro, algumas dessas práticas culturais passaram a ser identificadas como elementos fundamentais da identidade nacional no século XX, embora nem sempre fique claro por que algumas foram escolhidas e outras não. Os processos de nacionalização cultural foram invariavelmente mediados por esforços de estilização, apropriação e filtragem que tornaram as culturas populares legíveis e aceitáveis para as classes médias. Devemos interpretá-los principalmente como uma expressão da resistência e criatividade dos afro-latino-americanos, ou como bem sucedidas estratégias de cooptação da elite, que privam os

afrodescendentes de sua própria cultura? Quais são as implicações sociais e políticas da transformação de elementos e artefatos afro-diaspóricos em símbolos nacionais? Esses processos levam à mercantilização e à despolitização de tais símbolos (Hanchard, 1994), ou criam oportunidades para a ação política, o empoderamento e a formação da comunidade, para não mencionar o sustento, a visibilidade e a mobilidade dos praticantes? (Abreu, 2015; Hertzman, 2013; Putnam, 2013; Alberto, 2011; Moore, 1997). Esses debates não são estritamente acadêmicos, uma vez que os ativistas frequentemente ponderaram a eficácia dos espaços culturais para fazer demandas por justiça racial. Por exemplo, em países onde discussões abertas sobre racismo e discriminação não foram bem-vindas, como em Cuba ou no Brasil, durante as ditaduras, a arte tornou-se uma plataforma para discutir questões de justiça racial (Fernandes, 2006; de la Fuente, 2008, 2010, 2013, 2017; Alberto, 2011; Gaiter, 2015).

O impacto de longa duração dos processos coloniais também aponta para outra importante área de pesquisa: comparações com populações indígenas. Anos atrás, Peter Wade (1997: 39) chamou à atenção a necessidade de integrar “negros e indígenas no mesmo referencial teórico, mas reconhecendo as diferenças históricas entre eles”. Como ele detalha em seu capítulo neste livro, estudos significativos tem sido produzidos sobre as relações afro-indígenas nos últimos anos, incluindo as pesquisas em comunidades de origem mista, africana e indígena, como os garífunas da América Central. Mas, acompanhar seriamente a percepção de Wade (1997: 35) sobre o “diferente lugar de negros e índios no espaço político e imaginário da nação” significa nos confrontarmos com histórias contrastantes de inclusão e cidadania que merecem mais atenção. A diferença de lugares dos assim chamados índios e negros nas sociedades coloniais é bem conhecida. Em que medida essas configurações criaram plataformas diferentes para a cidadania e a inclusão na nação após a independência (Larson, 2004; Sanders, 2004; Gotkowitz, 2011)? Por que as ideologias de mestiçagem e harmonia racial têm sido produzidas em alguns países, e em outros não? Os estudiosos interessados nessas ideologias se beneficiariam atravessando a tradicional divisão entre povos indígenas e afrodescendentes. Além disso, como Andrews observa em sua discussão sobre a desigualdade, as taxas de pobreza indígena são consistentemente superiores às de afrodescendentes na região (com exceção do Uruguai). Por quê? “Traços coloniais”, para usar a expressão de Florencia Mallon (2011: 281), podem ser encontrados nas histórias de povos indígenas e afrodescendentes, mas parecem operar de maneiras diferentes.

Essas questões e agendas não têm apenas a ver com a reconstrução do passado. O campo dos estudos afro-latino-americanos está profundamente implicado nas lutas atuais por justiça racial e sua existência é inseparável dos esforços passados de mobilização. Uma compreensão mais rica destas histórias de raça, cultura, nação e mobilização é indispensável para imaginar um futuro de igualdade, respeito, convivência e inclusão.

BIBLIOGRAFIA

- Abreu, C. D. 2015 *Rhythms of Race: Cuban Musicians and the Making of Latino New York City and Miami, 1940-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Aguirre Beltrán, G. 1946 *La población negra de México* (Cidade do México: Fondo de Cultura Económica).
- Aguirre Beltrán, G. 1958 *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (Cidade do México: Fondo de Cultura Económica).
- Alberto, P. L. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nova York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010 *Blackness in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Andrews, G. R. 2016 *Afro-Latin America: Black Lives, 1600-2000* (Cambridge: Harvard University Press).
- Arredondo, A. 1939 *El negro en Cuba* (Havana: Alfa).
- Balán, J. 2013 “Latin American Higher Education Systems in a Historical and Comparative Perspective” em Balán, J. (ed.) *Latin America’s New Knowledge Economy* (Nova York: Institute of International Education).
- Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) 2017 “Género y diversidad” em <<http://www.iadb.org/es/temas/genero-pueblos-indigenas-y-afrodescendientes/que-hacemos.9601.html>>.
- Bastide, R. e Fernandes, F. (eds.) 1953 *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo* (São Paulo: Anhembi)
- Bennett, H. 2003 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity and Creole Consciousness* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bennett, H. 2009 *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico* (Bloomington: Indiana University Press).
- Betancourt, J. R. 1945 *Prejuicio, ensayo polémico* (Camagüey: n/p).

- Betancourt, J. R. 1959 *El negro: Ciudadano del futuro* (Havana: Cárdenas y Cía).
- Bicudo, V. 1947 "Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo" em *Sociologia*, Vol. 9, N° 3: 196-219.
- Borucki, A.; Eltis, D. e Wheat, D. 2015 "Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America" em *American Historical Review*, Vol. 120, N° 2: 433-461.
- Bowser, F. 1974 *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650* (Stanford: Stanford University Press).
- Carbonell, W. 1961 *Crítica, cómo surgió la cultura nacional* (Havana: Editorial Yaka).
- Campos García, A. 2015 "Normalización y formación del modelo de justicia social de los derechos humanos: El tema afrodescendiente y la contribución del sistema interamericano 2005-2011" em Valero, S. e Campos García, A. (eds.) *Identidades políticas en tiempos de afrodescendencia: Auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos* (Buenos Aires: Corregidor).
- Carneiro, E. 1936 *Religiões negras: Notas de etnografia religiosa* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Carneiro, E. 1937 *Negros bantus: Notas de etnografia religiosa e de folk-lore* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Castellanos, I. 1916 *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista medico-legal* (Havana: Imprenta de Lloredo y Cía).
- Cell, J. W. 1982 *The Highest Stage of White Supremacy: The Origins of Segregation in South Africa and the American South* (Nova York: Cambridge University Press).
- Colmenares, G. 1979 *Popayán: Una sociedad esclavista* (Bogotá: La Carreta).
- Congresso Afro-Brasileiro (Recife) (ed.) 1937 *Novos estudos afro-brasileiros* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Congresso Afro-Brasileiro (Salvador) (ed.) 1940 *O negro no Brasil: Trabalhos apresentados ao 2o Congresso Afro-Brasileiro* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Conrad, R. 1972 *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888* (Berkeley: University of California Press).
- Davis, D. B. 1966 *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca: Cornell University Press).
- Davis, D. B. 1975 *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (Ithaca: Cornell University Press).
- Dean, W. 1976 *Rio Claro: A Brazilian Plantation System, 1820-1920* (Stanford: Stanford University Press).

- De Carvalho Neto, P. 1955 *La obra afro-uruguaya de Ildefonso Pereda Valdés* (Montevideo: Centro de Estudios Folklóricos del Uruguay).
- De Carvalho Neto, P. 1971 *Estudios afros: Brasil, Paraguay, Uruguay, Ecuador* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Degler, C. 1971 *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (Nova York: Macmillan).
- Deive, C. E. 1980 *La esclavitud del negro en Santo Domingo, 1492-1844* (Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano).
- De Friedemann, N. S. e Arocha, J. 1986 *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* (Bogotá: Planeta).
- De la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- De la Fuente, A. 2008 "The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba" em *Journal of Latin American Studies*, Vol. 40, N° 4: 697-720.
- De la Fuente, A. 2011 *Queloides: Race and Racism in Cuban Contemporary Art* (Pittsburgh: Mattress Factory).
- De la Fuente, A. 2012 "'Tengo una raza oscura y discriminada...' El movimiento afrocubano: hacia un programa consensuado" em *Nueva Sociedad* N° 242: 92-105.
- De la Fuente, A. 2013 *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- De la Fuente, A. 2017 *Diago: The Pasts of this Afro-Cuban Present* (Cambridge: Cooper Gallery y Harvard University Press).
- Do Nascimento, A. 2003 *Quilombo: Vida, problemas, e aspirações do negro* (São Paulo: FAPESP / Editora 34).
- Do Valle Silva, N. 1978 "Black-White Income Differentials: Brazil, 1960", Tese de doutorado, Universidade de Michigan.
- Elkins, S. 1959 *Slavery* (Chicago: University of Chicago Press).
- Escalante, A. 1964 *El negro en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Escobar, A. 2008 *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes* (Durham: Duke University Press).
- Fernandes, F. 1965 *A integração do negro na sociedade de classes* (São Paulo: Dominus).
- Fernandes, S. 2006 *Cuba Represent! Cuban Arts, State Power, and the Making of New Revolutionary Cultures* (Durham: Duke University Press).

- Figueras, F. 1907 *Cuba y su evolución colonial* (Havana: Imprenta Avisador Comercial).
- Franklin, J. H. 1967 *From Slavery to Freedom: A History of Negro Americans* (Nova York: Knopf).
- Freyre, G. 1933 *Casa-grande e senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (Rio de Janeiro: J. Olympio).
- Freyre, G. 1936 *Sobrados e mucambos, decadência do patriarcado rural no Brasil* (São Paulo: Companhia Editora Nacional).
- Gaiter, C. 2015 “Introspection and Projection in Cuban Art” em Braham, P. *African Diaspora in the Cultures of Latin America, the Caribbean, and the United States* (Newark: University of Delaware Press).
- Gates, H. L. 2011 *Black in Latin America* (Nova York: New York University Press).
- Geler, L. 2010 *Andares negros, caminos blancos: Afroporteños, estado y nación: Argentina a fines del siglo XIX* (Rosario: Prohistoria / TEIAA).
- Gotkowitz, L., (ed.) 2011 *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present* (Durham: Duke University Press).
- Gould, S. J. 1996 *The Mismeasure of Man* (Nova York: W.W. Norton) 2ª edição.
- Guerreiro Ramos, A. 1957 *Introdução crítica à sociologia brasileira* (Rio de Janeiro: Andes).
- Guridy, F. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hall, G. M. 1971 *Social Control in Slave Plantation Societies: A Comparison of St. Domingue and Cuba* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Hanchard, M. G. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Harris, M. 1964 *Patterns of Race in the Americas* (Nova York: Walker).
- Hasenbalg, C. 1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Rio de Janeiro: Graal).
- Hellwig, D. 1990 “Racial Paradise or Run-around? Afro-North American Views of Race Relations in Brazil” em *American Studies*, Vol. 31, N° 2: 43-60.
- Hernández, T. K. 2013 *Racial Subordination in Latin America: The Role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights*

- Response* (Nova York: Cambridge University Press).
- Hertzman, M. A. 2013 *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Hoetink, H. 1973 *Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on Their Nature and Nexus* (Nova York: Harper and Row).
- Htun, M. 2004 "From 'Racial Democracy' to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil" em *Latin American Research Review*, Vol. 39, N° 1: 60-89.
- Ingenieros, J. 1913 *Sociología argentina* (Madrid: D. Jorro).
- Klein, H. S. 1967 *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba* (Chicago: University of Chicago Press).
- Knight, F. 1970 *W. Slave Society in Cuba during the Nineteenth Century* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Laó-Montes, A. 2009 "Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina" em *Universitas Humanística*, N° 68: 207-45.
- Larson, B. 2004 *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910* (Nova York: Cambridge University Press).
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Nova York: Oxford University Press).
- Machado, M. H. P. T. 1987 *Crime e escravidão: Trabalho, luta, e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888* (São Paulo: Brasiliense).
- Mallon, F. 2011 "Indigenous Peoples and Nation States in Latin America" en Moya, J. C. (ed.) *Oxford Handbook of Latin American History* (Nova York: Oxford University Press).
- Maloney, G., (ed.) 1994 *Obra selecta: Armando Fortune* (Panama: Instituto Nacional de Cultura).
- Martínez, M. I. (ed.) 2012 *El despertar de las comunidades afrocolombianas* (Houston: Editorial LACASA).
- Marx, A. W. 1998 *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil* (Nova York: Cambridge University Press).
- Mintz, S. W. e Price, R. 1992 *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective* (Boston: Beacon Press).
- Mignolo, W. 2005 *The Idea of Latin America* (Malden: Blackwell).
- Moore, R. 1997 *Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).

- Moreno Fraginals, M. 1978 *El ingenio: El complejo económico social cubano del azúcar* (Havana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Moura, C. 1959 *Rebeliões de senzala: Quilombos, insurreições, guerrilhas* (São Paulo: Edições Zumbi).
- Moura, C. 1977 *O negro, de bom escravo a mau cidadão?* (Rio de Janeiro: Conquista).
- Nascimento, Abdias do, (ed.) 1968 *O negro revoltado* (Rio de Janeiro: GRD).
- Nina Rodrigues, R. 1900 *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia* (Bahia: Reis).
- Nistal Moret, B. 1984 *Esclavos prófugos y cimarrones: Puerto Rico, 1770-1870* (Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico).
- Nogueira, O. 1942 “Atitude desfavorável de alguns anunciantes de São Paulo em relação a seus empregados de cor” em *Sociologia*, Vol. 4, N° 4: 324-358.
- Oliveira Viana, F. J. 1922 *Populações meridionais no Brasil* (São Paulo: Monteiro Lobato e Cia).
- Ortiz, F. 1906 *Los negros brujos: Apuntes para un estudio de etnología criminal* (Madrid: Editorial América).
- Ortiz, F. 1916 *Hampa afro-cubana: Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público* (Havana: Revista Bimestre Cubana).
- Paschel, T. S. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Pereira, A. A. 2013 *O mundo negro: Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil* (Rio de Janeiro: Pallas / FAPERJ).
- Pisano, P. 2012 *Liderazgo político ‘negro’ en Colombia, 1943-1964* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Portuondo Linares, S. 1950 *Los independientes de color: Historia del Partido Independiente de Color* (Havana: Ministerio de Educación).
- Putnam, L. 2013 *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Quijano, A. 2000 “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America” em *Nepantla: Views from South* 1, 3: 533–580.
- Rahier, J. M. (ed.) 2012 *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nova York: Palgrave Macmillan).

- Rama, C. M. 1967 *Los afro-uruguayos* (Montevideo: El Siglo Ilustrado).
- Ramos, A. 1937 *As culturas negras no Novo Mundo* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Ramos, A. 1940 *O negro brasileiro* (São Paulo: Companhia Editora Nacional).
- Ramos, A. 1957 *Introdução crítica à sociologia brasileira* (Rio de Janeiro: Editorial Andes).
- Reis, J. J. 1986 *Rebelião escravo no Brasil: História do levante dos malês* (São Paulo: Brasiliense).
- Rout, L. B. 1976 *The African Experience in Spanish America, from 1502 to the Present Day* (Nova York: Cambridge University Press).
- Sanders, J. E. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Scott, R. J. 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Skidmore, T. E. 1974 *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (Nova York: Oxford University Press).
- Skidmore, T. E. 1992 "Fact and Myth: Discovering a Racial Problem in Brazil" (s/d: Kellogg Institute for International Affairs, University of Notre Dame) Working Paper N° 173.
- Stampp, K. M. 1956 *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South* (Nova York, NY: Knopf).
- Sweet, J. H. 2003 *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Tannenbaum, F. 1946 *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (Nova York: Alfred A. Knopf).
- Telles, E. e Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) 2014 *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Thornton, J. K. 1998 *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800* (Nova York: Cambridge University Press).
- Toplin, R. B. (ed.) 1974 *Slavery and Race Relations in Latin America* (Westport: Greenwood).
- UN General Assembly 2001 Report of the Regional Conference of the Americas Santiago, Chile, 5 a 7 de dezembro de 2000. Disponível em <http://dag.un.org/bitstream/handle/11176/234584/A_CONF.189_PC.2_7-EN.pdf?sequence=3&isAllowed=y>.

- Valenilla Lanz, L. 1919 *Cesarismo democrático: Estudios sobre las bases efectivas de la Constitución de Venezuela* (Caracas: El Cojo).
- Valero, S. e Campos García, A. (eds.) 2015 *Identidades políticas en tiempos de afrodescendencia: Auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos* (Buenos Aires: Corregidor).
- Viotti da Costa, E. 1966 *Da senzala à colônia* (São Paulo: Difusão Européia do Livro).
- Wade, P. 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Whitten, N. 1974 *Black Frontiersmen: A South American Case* (Nova York: Wiley).
- Wilson, W. J. 1978 *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Woodward, C. V. 1955 *The Strange Career of Jim Crow* (Nova York: Oxford University Press).
- Yashar, D. 2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge* (Nova York: Cambridge University Press).
- Zapata Olivella, M. 1967 *Chambacú, corral de negros* (Medellín: Editorial Bedout).
- Zapata Olivella, M. 1980 *He visto la noche: Las raíces de la furia negra* (Medellín: Bedout).
- Zapata Olivella, M. 1989 *Las claves mágicas de América* (Bogotá: Plaza y Janés).
- Zapata Olivella, M. 1990 *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu* (Bogotá: Rei Andes).

PARTE I
DESIGUALDADES

O TRÁFICO DE ESCRAVOS PARA A AMÉRICA LATINA: UM BALANÇO HISTORIOGRÁFICO

Roquinaldo Ferreira e Tatiana Seijas

1. INTRODUÇÃO

Duas correntes interpretativas marcam a historiografia do tráfico de escravos para a América Latina. A primeira envolve pesquisas quantitativas que procuram estimar o número de africanos escravizados levados para as Américas (Curtin, 1969). São inumeráveis as contribuições deste paradigma, atualmente corporificado pelo trabalho coletivo no *Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico (Trans-Atlantic Slave Trade Database, TSTD)* – uma ferramenta poderosa que tem capturado a imaginação dos pesquisadores da maior migração forçada da história, proporcionando informações detalhadas sobre a orientação do tráfico e servindo para demonstrar a magnitude da América Latina – particularmente o Brasil – na formação da diáspora africana.¹

No entanto, a enorme contribuição do TSTD é num certo sentido contrabalançada por aspectos nem sempre positivos. Em primeiro lugar, análises quantitativas e impessoais de grande escala nem sempre proporcionam o melhor ângulo para compreender histórias que são, em última análise, compostas por experiências individuais. Ao enfatizar excessivamente as dimensões estruturais do tráfico de escravos, a

1 O TSTD (ou *Voyages database*, como também é conhecido) inclui mais de 34 mil expedições escravistas entre 1514 e 1866; ele pode ser acessado publicamente em www.slavevoyages.org.

historiografia quantitativista por vezes deixa de atentar para sua dimensão humana. Em segundo lugar, o paradigma quantitativo se lastreia numa talvez exagerada confiança nos dados oficiais, que são uma representação imperfeita da natureza multifacetada do tráfico. Em terceiro lugar, a ênfase do TSTD nos registros de embarque e nos registros contábeis ignora a realidade do contrabando, uma atividade que, no contexto ibérico, requer dos pesquisadores a disposição de passar a pente fino os arquivos locais em busca de evidências que permitam calcular cifras que melhor se aproximem da verdadeira realidade do tráfico de escravos. Os poucos estudos que de fato dão conta do comércio ilegal por meio de fontes locais, tais como a documentação notarial, corroboram o potencial dessa metodologia, tanto no sentido de alterar as periodizações do tráfico em certas regiões quanto no de atualizar suas estimativas gerais (Seijas e Sierra Silva, 2016; Stark, 2009).

De modo geral, historiadores sociais estão começando a dar a devida atenção ao comércio doméstico ou transamericano nas construções dos regimes escravistas das Américas, além de tentarem dimensionar a importância e amplitude da demanda por trabalho escravo em áreas específicas da América Latina que foram por longo tempo vistas como secundárias para a escravidão africana. Novas interpretações enfatizam as dimensões atlânticas e africanas dos regimes de escravidão nas Américas. Esta historiografia junta-se a trabalhos pioneiros de cientistas sociais sobre o impacto da escravidão nos tecidos social e econômico das sociedades coloniais e pós-coloniais (Klein e Luna, 2010; Bergad, Iglesias García e Barcia, 1995; Klein, Moreno Fragnals e Engerman, 1983).

O segundo paradigma, inspirado por antropólogos culturais, investiga as implicações culturais e sociais do tráfico de escravos. Essa corrente historiográfica passou por mudanças significativas nas últimas décadas, deixando de lado os debates sobre retenção cultural *versus* criouliização para se voltar para as estratégias de sociabilidade e reinvenção cultural na África e nas Américas. Essa nova perspectiva diaspórica-atlântica tem sido particularmente útil para analisar as dinâmicas policulturais no Atlântico (Thornton, 2015; Sweet, 2011; Hawthorne, 2010). O tráfico de escravos, como salientado por vários estudiosos, teve importantes ramificações no que diz respeito às relações comerciais, assim como no que tange às identidades sociais no mundo atlântico (Thornton, 2006; Green, 2012). Baseando-se em uma abordagem micro-histórica, estudiosos tentam acentuar a dimensão humana do tráfico, sublinhando as múltiplas formas pelas quais os africanos resistiram com sucesso e negociaram espaços num contexto de crescimento da escravidão atlântica (Candido, 2013; Ferreira Furtado, 2012).

Este capítulo segue uma cronologia linear, com atenção especial à interconectividade do tráfico ibérico. Um breve panorama do período da União Ibérica (1580-1640) justifica a opção de considerar as Américas espanhola e portuguesa como partes de uma mesma engrenagem, especialmente em termos do tráfico de escravos. De fato, essa perspectiva integrada permite não só a utilização do termo “América Latina” como uma frutífera categoria analítica como também uma análise de temas como a diáspora africana a partir de um enquadramento geográfico mais amplo, que inclui, apropriadamente, a África.

A quantificação do tráfico de escravos permanece um projeto em andamento, mas as estimativas mais amplamente aceitas apontam que entre dez e onze milhões de africanos foram forçados a migrar para as Américas. Entre cinquenta e sessenta por cento desses indivíduos foram forçados a desembarcar na América Latina, em portos tão distantes geograficamente quanto Salvador e Veracruz (Borucki, Eltis e Wheat, 2015; Klein, 2010).² Esse capítulo acompanha a evolução do tráfico de escravos para a América Latina desde o século XVI até o XVIII, associando-o ao avanço dos colonialismos espanhol e português em diferentes partes do continente. O impacto do comércio nas mudanças socioculturais e na formação de identidades é parte central desta história. A persistência do tráfico de escravos, apesar dos esforços abolicionistas, sublinha o grau em que a escravidão sustentava as sociedades coloniais e recém-independentes ao longo das Américas.

2. A FASE INICIAL: DAS FEITORIAS PORTUGUESAS NA ÁFRICA ÀS COLÔNIAS IBÉRICAS NAS AMÉRICAS

Diversos fatores explicam a preponderância da América Latina no tráfico de escravos transatlântico. Em primeiro lugar, a região testemunhou uma catástrofe demográfica no rastro da implantação do colonialismo europeu, a qual dizimou milhões de indígenas e forçou os colonos europeus a buscarem mão de obra produtiva alhures. Em segundo lugar, Portugal já tinha uma história de envolvimento no tráfico de escravos para a Europa e para outras regiões africanas, o que criou as condições para que comerciantes portugueses fornecessem africanos escravizados para as Américas (Almeida Mendes, 2008). Em terceiro lugar, o tráfico de

2 O TSTD contabiliza, em viagens registradas, 4.523.748 pessoas desembarcadas no Caribe espanhol, na terra firme espanhola e no Brasil entre 1514 e 1866, dentre 9.180.918 indivíduos desembarcados nas Américas como um todo – o que dá um percentual de 42,27%. As planilhas de estimativas do TSTD (<http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>) sugerem números mais altos, com 6.157.289 pessoas (58%) chegando na América Latina. Acesso em 15 de novembro de 2016.

escravos para a América Latina refletiu, de certa forma, o peso da economia da região no começo da era moderna, que foi em grande medida definida pela produção massiva de produtos agrícolas para exportação para a Europa (Menard e Schwartz, 1993). A emergência do complexo da *plantation*, definido como uma ordem econômica e política baseada nos latifúndios monocultores escravistas nas regiões tropicais do Novo Mundo, dependia fundamentalmente do tráfico de escravos.

A preponderância dos comerciantes portugueses no tráfico de escravos para a América Latina derivou de padrões iniciais do colonialismo ibérico. A Coroa Portuguesa priorizava o controle das exportações a partir da África Ocidental, ao passo que a Coroa Espanhola concentrava-se na fixação territorial nas Américas. Neste contexto, mercadores portugueses transformaram, durante o século XV, a África ocidental numa zona de influência comercial e cultural portuguesa, posicionando-se de modo a controlar o comércio transatlântico.

As redes portuguesas na África, com bases na Senegâmbia, Costa do Ouro e África Central, permitiram aos traficantes de escravos satisfazer à crescente demanda por mão de obra na América Espanhola e no Brasil. Em meados do século XV, o comércio para a Europa já tinha dado origem a significativas comunidades de africanos e afrodescendentes em cidades como Lisboa, Sevilha e Valência (Garofalo, 2012; Blumenthal, 2009; Saunders, 1982). Esse comércio também tinha se voltado para o Atlântico, fornecendo escravos africanos, por exemplo, para plantações de cana-de-açúcar na Madeira (Seibert, 2013; Almeida Mendes, 2012; Phillips, 2011). O tráfico de escravos para a América Espanhola e para o Brasil foi um desdobramento dessas redes comerciais altamente eficientes, primeiro para a América Espanhola, desde o início do século XVI, e logo para o Brasil, a partir da década de 1570 (Green, 2012).

O açúcar, mais que qualquer outro produto, corporifica a estreita conexão entre a emergência de um mercado de trabalho internacional (baseado na escravidão) e o desenvolvimento das economias de *plantation* que entrelaçaram a Europa, a África e as Américas (Schwartz, 2004). A primeira produção de açúcar em larga escala em terras tropicais ocorreu na colônia portuguesa de São Tomé e Príncipe, mas o complexo da *plantation* foi aperfeiçoado nas Américas, primeiro no Brasil e mais tarde no Caribe (Galloway, 1989; Schwartz, 1985). Nessas regiões, altas taxas de mortalidade alimentavam uma sede insaciável por trabalho escravo. Em Cuba, a produção de açúcar foi o pilar central da economia da ilha espanhola no século XIX, alavancando o transporte de cativos através do Atlântico numa altura em que os esforços antitráfico avançavam em quase todo o Atlântico (Graden, 2014).

A produção do açúcar exigiu a montagem de uma maquinária transatlântica de aquisição de mão de obra. No século XVI, o número de africanos escravizados trabalhando ao lado de trabalhadores indígenas em engenhos de açúcar em Hispaniola algumas vezes chegavam a uma centena, o que reflete a importância da escravidão na primeira fase da colonização espanhola no Caribe (Rodríguez Morel, 2012; Cassá, 1978). Muito embora as estimativas do número de cativos levados para a região variem de forma acentuada, aproximadamente 16.500 africanos escravizados podem ter entrado no Caribe antes de 1581 (Green, 2012). Escravos africanos também desempenhavam um papel importante na economia de Cuba no século XVI, além de trabalharem em canaviais no México (de la Fuente, García del Pino e Iglesias Delgado, 2008; Brockington, 1989; Barrett, 1970). Mais tarde, a dependência de escravos africanos ganhou ainda mais relevo, em razão principalmente do colapso demográfico dos povos indígenas e das restrições legais impostas à escravidão indígena.

3. A UNIÃO IBÉRICA (1580-1640): RECONSIDERANDO O *ASIENTO* PORTUGUÊS E O IMPACTO SOCIOECONÔMICO DA ESCRAVIDÃO NA AMÉRICA ESPANHOLA

O tráfico de escravos para a América Espanhola funcionava num sistema de semimonopólio, em que a Coroa celebrava contratos (ou *asientos*) com mercadores estrangeiros, que recebiam licenças para a entrega de um número determinado de escravos em portos específicos (Cartagena, Veracruz e Buenos Aires) (Scelle, 1906). O *asiento* ganhou corpo no final do século XVI como uma forma de expandir o volume do tráfico em resposta à necessidade urgente dos colonos de obter mais trabalhadores. O aumento das importações de cativos também beneficiou os cofres da Coroa, uma vez que os *asientistas* tinham que pagar taxas e rendas pelo privilégio de comercializar grandes números de escravos. O sistema coexistiu com uma prática anterior, por meio da qual a Coroa emitia licenças para que certas autoridades e favoritos da corte viajassem com uma quantidade definida de escravos para seu serviço pessoal, com o entendimento de que tinham licença para vendê-los quando chegassem à América Espanhola (Seijas, 2014).

Os *asientos* e as licenças individuais, junto com outros documentos obrigatórios, tais como manifestos de carga dos navios e registros de inspeções oficiais nos portos de desembarque, eram concebidas para controlar o tráfico e para garantir os ganhos da Coroa. Os contratos de *asiento*, no entanto, devem ser encarados como uma fonte apenas parcial para avaliar o comércio de escravos, uma vez que os mercadores nem sempre completavam todas as viagens permitidas

em seus contratos de licença e ousadamente adulteravam o número de cativos que traziam para as colônias espanholas. Em articulação com as autoridades portuárias, deliberadamente subestimavam o número de escravos embarcados na África e desembarcados na América Espanhola. Assim que os cativos eram desembarcados, consumidores locais avidamente os compravam apesar da ausência de documentos prescritos pela lei. Tanto as ineficazes medidas contábeis da Coroa como a imensidão do quase sempre pouco vigiado litoral da América Espanhola levaram a um quadro de ativo contrabando quase nunca devidamente registrados nos documentos oficiais (Eagle, 2014; Navarrete Peláez, 2007).

Até recentemente, a maior parte dos estudos sobre o tráfico de escravos na América Espanhola utilizava a periodização da União Ibérica (1580-1640), quando a Coroa Espanhola manteve o controle político sobre o Império Português (Vila Vilar, 1977). Na historiografia, este período é conhecido como o período do *asiento* português, refletindo o fato de que a Coroa espanhola tendia a firmar contratos de fornecimento de cativos com traficantes de escravos portugueses (Studnicki-Gizbert, 2007). Quase 400 mil escravos africanos desembarcaram na América Espanhola durante o período da União Ibérica, marcando o primeiro zênite do tráfico em território espanhol, que só seria superado no século XIX. Análises mais recentes, no entanto, têm reconhecido o fato de que não só mercadores portugueses mas também espanhóis eram também agraciados com contratos comerciais para fornecimento de mão de obra escrava para a América Espanhola durante e após o período da União Ibérica. Ademais, após 1640, a Coroa concedeu *asientos* também a mercadores holandeses, genoveses e, mais tarde, ingleses, que assim também cumpriram papel importante no tráfico de escravos para as colônias da Espanha (Ribeiro da Silva, 2011; Vega Franco, 1984; García de León, 2001; Anes, 2007).

A partir de uma perspectiva de longa duração, estudiosos da escravidão têm desafiado o lugar-comum que a escravidão africana teria perdido importância no período pós-1640. Se é verdade que trabalhos pioneiros reconheceram que o tráfico prosseguiu após o fim da União Ibérica, o enfoque tem recaído no período 1580-1640, servindo para obscurecer os impactos sociais e econômicos dos contínuos desembarques de africanos no período posterior (Studer, 1984; Canabrava, 1984; Curtin, 1969). A periodização tradicional tem igualmente impedido que os estudiosos dêem o devido peso ao crescimento da escravidão africana em outras regiões da América Espanhola, onde cativos africanos e nascidos nas Américas eram vendidos já nos séculos XVII e XVIII. Por outro lado, ao se estenderem para além do

período 1580-1640, estudos recentes têm demonstrado o potencial de se transcender marcos temporais convencionais, ilustrando o fato que a escravidão permaneceu um componente integral da economia das colônias espanholas por todo o período colonial (Borucki, Eltis e Wheat, 2015; Seijas e Sierra Silva, 2016; Schultz, 2016; Moutoukias, 1988). Com efeito, cativos africanos e seus descendentes trabalharam na agricultura, nas indústrias têxteis, na mineração e em outros setores produtivos, atendendo tanto mercados domésticos ou de exportação. Muitos trabalhavam para produzir comida e bens para consumo local, e como fornecedores de serviços para esse mesmo mercado.

Na segunda metade do século XVII e ao longo do século XVIII, a demanda por escravos permaneceu constante, nos mesmos níveis do chamado período do *asiento* português, e foi cada vez mais satisfeita por um comércio intra-americano. De acordo com uma estimativa recente, esse comércio regional e transimperial, começou no século XVI e cresceu paulatinamente ao longo dos duzentos anos seguintes, alcançando seu pico nas décadas de 1760 e 1770, quando mais de 200 mil pessoas escravizadas chegaram à América Espanhola, na maior parte do Brasil mas também do Caribe britânico e holandês (Borucki, Eltis e Wheat, 2015; Rupert, 2009).

O caso do México exemplifica a necessidade de expandir a periodização tradicional do tráfico de escravos, a fim de verdadeiramente mensurar o impacto socioeconômico da escravidão africana na América Espanhola. Baseados em fontes metropolitanas, tais como os contratos de *asiento* e os manifestos de carga, estudos quantitativos estimam que pelo menos 32 mil cativos foram levados para o México nos séculos XVII e XVIII. Para avaliar adequadamente a dinâmica do tráfico de escravos transatlântico e transcolonial para o México, assim como as flutuações nos mercados de escravos e o impacto da escravidão na dinâmica dos mercados laborais regionais, serão necessárias pesquisas complementares nos arquivos locais, especialmente em acervos notariais (Seijas e Sierra Silva, 2016).

Na base dos estudos sobre o tráfico para o México está a presunção de que a ascensão e a queda dos desembarques de cativos estiveram diretamente correlacionados à recuperação da população indígena mexicana após o colapso demográfico do século XVI (Bennett, 2003; Ngou-Mvé, 1994; Valdés, 1987). Esta escola de pensamento argumenta que a economia mexicana teria dependido menos do trabalho escravo e aderido ao trabalho assalariado depois de 1640, com a contratação de índios e mestiços para fazer o trabalho antes a cargo dos escravos africanos. No entanto, tal linha de raciocínio ignora o fato que só no início do século XIX a população indígena

voltou a alcançar os níveis de 1580 (Gerhard, 1972). Em outras palavras, simplesmente não houve nenhuma recuperação demográfica no século XVII. Por outro lado, a demanda por força de trabalho continuou forte até o século XVIII, tanto nas plantações de cana-de-açúcar de Oaxaca, Puebla e Veracruz como em outras províncias, com donos de engenhos adquirindo força de trabalho escrava em mercados regionais (Motta Sánchez e Meza Peñaloza, 2001; Naveda Chávez-Hita, 1987). Assim como os engenhos de açúcar, fábricas de produção de têxteis (ou *obrajes*) também permaneceram dependentes da mão de obra escrava (Reynoso Medina, 2010; Proctor, 2010; Motta Sánchez, 2005; Miño Grijalva, 1989; Salvucci, 1987; Super, 1976). Para recuperar o papel vital do trabalho escravo no México rural e urbano ao longo de todo o período colonial, muita pesquisa quantitativa e qualitativa ainda precisa ser feita (Sierra Silva, 2018).

No caso de Cartagena, a periodização tradicional da União Ibérica também prevalece, e o influxo de cativos é analisado sobretudo em função da demanda de mão de obra para a mineração e as manufaturas urbanas peruanas (Bowser, 1974). Registros privados de negociantes portugueses têm permitido a reconstrução das redes mercantis que permitiram o transporte de cativos da costa da Guiné e de Angola para Cartagena, e dali para Lima e outras regiões (Newson e Minchin, 2007; Bühnen, 1993). Nesta documentação, revela-se também a realidade traumática das viagens com múltiplas escalas, que tornavam a travessia atlântica aterradora. Entre 1570 e 1640, o tráfico de escravos para Cartagena, um negócio altamente arriscado mas também lucrativo, trouxe cerca de 80 mil escravos para a América Espanhola (Wheat, 2011).

Além de fornecer mão de obra para a atividade mineira e a economia agrícola no Peru, o tráfico de escravos para Cartagena também supriu a demanda equatoriana por mão de obra. Nesta região, africanos escravizados trabalhavam em minas de ouro, fazendas e manufaturas urbanas. Embora fossem uma parcela minoritária da população, a instituição da escravidão era central na forma como as elites locais exerciam o poder e concebiam o mercado de trabalho de modo mais geral (Bryant, 2014; Lane, 2002). Em cidades como Quito e Trujillo, novos estudos sobre a racialização das relações sociais demonstram a importância do paradigma sociocultural em estudos sobre a escravidão na América Andina (O'Toole, 2012). Pesquisas que recorrem ao gênero como categoria analítica também enfatizaram a centralidade da escravidão em Lima (McKinley, 2016; Walker, 2015).

A escravidão também cumpriu papel importante na economia da Costa Rica, mesmo que às margens do tráfico atlântico. Cativos

africanos eram levados para esta região através do Panamá e por vezes da Nicarágua, ao passo que a entrada ilegal dependia de contrabandistas britânicos e holandeses, principalmente da Jamaica e de Curaçau. A irregularidade do tráfico para esta região torna as estimativas de volume quase impossíveis, mas registros de vendas de escravos sugerem que o número de africanos transportados foi menos de mil ao longo de todo o período colonial (Lohse, 2014). Uma vez em território da Costa Rica, esses indivíduos se juntaram a escravos crioulos (nascidos na América) em plantações de cacau, em fazendas de gado e no serviço doméstico, e, juntos, desempenharam um papel central na formação da sociedade costarriquenha. Em outras partes da América Central, tal como a Honduras do século XVI, estudiosos da escravidão têm enfatizado a relevância econômica dos mercados locais de escravos (Velásquez Lambur, 2015). Tais estudos apontam para a inquestionável importância social e cultural dos africanos e seus descendentes na América Central (Gudmundson e Wolfe, 2010; Tardieu, 2009).

No Rio da Prata, o tráfico de escravos estendeu-se por três séculos e se baseou em persistentes conexões através do Atlântico Sul (Ortega e Guariglia Zás, 2005). Já por volta de 1580, quando se tornou um porto fundamental no Atlântico Sul, Buenos Aires tinha criado laços com a África Central. Esta rota era dominada por contrabandistas e direcionada sobretudo para o fornecimento de cativos para as minas de prata de Potosí, embora as necessidades locais de mão de obra (como a venda de crianças para o serviço doméstico) também fossem atendidas. A natureza ilegal deste comércio permite apenas aproximações quanto a seu volume, mas a documentação remanescente dá conta da entrada de mais de 34 mil cativos indivíduos durante o período do *asiento* português -- muitos em navios vindos de Angola, mas trazidos principalmente do Brasil (Schultz, 2015; Andrews, 1980). Embora os números efetivos tenham sido certamente muito maiores, esta amostragem sublinha a lucratividade do mercado de escravos do Rio da Prata e a complexidade da rede comerciais que o alimentavam com cativos. O tráfico de escravos para o Chile é outro tópico que aguarda pesquisas mais extensas (Arre Marfull, 2011).

Na primeira metade do século XVIII, quando os britânicos e franceses oficialmente forneceram algo como 14 mil escravos para o Rio da Prata e outras regiões do interior, além de muitos que chegaram via contrabando, padrões de comércios se mantiveram estáveis. Em virtude da demanda das minas e fazendas no interior, Buenos Aires permaneceu uma cidade com uma maioria de trabalhadores livres assalariados, onde africanos escravizados eram empregados

principalmente como trabalhadores domésticos e artesãos em oficinas (Johnson, 2011). Na segunda metade do século XVIII, a população escrava da cidade tinha como origem principalmente a África Ocidental (via Rio de Janeiro, como parte do comércio de escravos transimperial), além de um número considerável que se originava na África Oriental e tinham chegado a Buenos Aires quase moribundos após uma travessia oceânica extraordinariamente longa desde Moçambique.

A partir do paradigma sociocultural, trabalhos recentes sobre a região do Rio da Prata têm demonstrado que a população cativa de Buenos Aires e Montevideu foi capaz de criar identidades sociais de longa duração. Baseados em experiências e memórias comuns, seja na travessia forçada nos navios negreiros seja no serviço militar nos batalhões negros da época da independência, ganhavam visibilidade em celebrações culturais de matriz africana, especialmente aquelas que reafirmavam as ligações com Angola (Borucki, 2015). Dentre estas, destacam-se os *tambos* (um ritual funerário na Angola Portuguesa) e aquelas conhecidas mais tarde como *candombes* (em referência às celebrações negras tanto no Rio de Janeiro quanto em Minas Gerais). Tais processos de reconstrução de identidades sociais e culturais reforçam a necessidade de análises que combinem descobertas quantitativas com análises qualitativas. Só assim será possível avançar nos estudos sobre a diáspora africana no Atlântico Sul.

4. BRASIL E AÇÚCAR: REPENSANDO O TRÁFICO PARA A AMÉRICA PORTUGUESA

O fim da União Ibérica em 1640 coincidiu com uma ampliação do controle europeu sobre a costa africana que provocou uma mudança no tráfico de escravos. A hegemonia portuguesa no comércio com as colônias espanholas chegou ao fim quando países europeus como a Inglaterra e a Holanda infiltraram-se nas redes comerciais portuguesas, inicialmente ao longo da Senegâmbia e mais tarde ao longo da Costa do Ouro, de modo a tornar suas recém-adquiridas colônias no Caribe economicamente viáveis (Pestana, 2004). O papel de Portugal no tráfico de escravos para as Américas, dessa forma, perdeu ímpeto, exceto para o Brasil, que se tornou a mais importante colônia no Império Português no século XVII.

Essas mudanças marcaram um contraste visceral com a fase inicial do tráfico de escravos, quando o Brasil ainda tinha valor estratégico secundário para Portugal e a Coroa tinha a atenção voltada para o Estado da Índia, que se estendia dos portos da África Oriental até o Japão e cuja capital era Goa, na Índia Portuguesa. Este *status quo* foi

gradualmente alterado, no entanto, a partir das ameaças francesas e espanholas a soberania portuguesa sobre o Brasil, que levou Portugal a ampliar sua presença na Terra de Santa Cruz. À medida que os colonos portugueses fincaram raízes no Brasil, introduzindo a produção de açúcar em larga escala, que exigia o fornecimento de mão de obra escravizada, a tráfico de escravos recebeu um ímpeto decisivo (Alencastro, 2000).

Como na América Espanhola, o tráfico de escravos para o Brasil derivou principalmente do impacto devastador de doenças sobre a população indígena. No início, a disponibilidade do trabalho indígena foi fundamental para fazer da produção de açúcar um empreendimento viável. No entanto, o número de potenciais trabalhadores nativos declinou dramaticamente no final do século XVI (Schwartz, 1978). Este quadro foi igualmente afetado pelos debates sobre a legitimidade da escravização de indígenas, com disputas entre colonos portugueses e missionários jesuítas (Metcalf, 2005). Em meados do século XVII, apesar da continuidade da escravidão indígena, a maioria dos cativos vinham da África ou eram descendentes de africanos.

O aumento da produção açucareira no Brasil elevou o tráfico de escravos a um novo patamar de intensidade, construindo uma economia verdadeiramente distinta, que integrou completamente o Atlântico Sul e impulsionou o colonialismo português (Schwartz 1985). É significativo que o controle português sobre Angola, que havia sido tomada por invasores holandeses em 1648, tenha sido restaurado por forças militares saídas do Rio de Janeiro. A partir de então, Angola se manteve como uma fonte de mão de obra fundamental no Atlântico Sul (Candido, 2013; Miller, 1988), muito em função de redes internas de escravização que catapultaram os embarques de cativos para o Brasil. No geral, esta migração forçada reforçou as conexões bilaterais entre as duas colônias portuguesas, além de contribuir para a ascensão do Rio de Janeiro como epicentro costeiro da economia de mineração do ouro do século XVIII.

Numa grande medida, os crescentes embarques de cativos para o Brasil se beneficiavam da antiguidade da presença portuguesa na África Central, que estava centrada nas cidades costeiras de Luanda e Benguela, onde comunidades policulturais mantinham estreitos e multifacetados laços com o Brasil. Além de ser financiado com mercadorias brasileiras tais como cachaça, tabaco e ouro, este tráfico foi estimulado pelo envolvimento português no comércio global de têxteis indianos. Assim como em outras sociedades africanas, a maior parte do comércio de escravos em Angola era impulsionado pela alta demanda por têxteis indianos, que serviam como moeda ou para ressaltar hierarquias

sociais (Larson, 2013). Por décadas, comerciantes de Lisboa obtiveram os altamente valorizados tecidos indianos através da Carreira da Índia – uma das redes comerciais mais importantes do império comercial português. Por volta da metade do século XVII, entretanto, graças aos frutos da economia açucareira e depois da produção aurífera, mercados de Salvador, Bahia, obtiveram proeminência neste comércio, utilizando panos indianos para adquirir escravos em Angola e então saciar a crescente demanda brasileira por mão de obra escrava.

A mineração do ouro, assim como o cultivo de açúcar e depois café, sustentaram a demanda brasileira por escravos. Em última instância, o Brasil se tornou o destino de quase 45 por cento do total de cativos africanos trazidos para as Américas (Klein e Luna, 2010). Uma inflexão fundamental foi a descoberta de ouro e diamantes em Minas Gerais, que transformou a economia do Império Português e estimulou o transporte de cativos através do Atlântico (Miller, 1988). O ouro brasileiro, aliás, alimentou redes comerciais com a Costa da Mina (Costa do Ouro e Baía do Benim) e deu comerciantes portugueses uma vantagem crucial na competição por escravos com mercados britânicos, holandeses e franceses (Verger, 1976). Entre 1700 e 1750, o número de embarcações portuguesas superou o número de navios de todas as demais nações europeias que faziam comércio na Baía do Benim, levando quase 600 mil africanos escravizados para o Brasil – mais que a soma do número de escravos transportados pelos britânicos, franceses e holandeses para suas colônias nas Américas. Em virtude de sua conexão com Salvador, a Baía do Benim se tornou a maior região fornecedora de mão de obra escravizada para as Américas, temporariamente suplantando Angola. O ouro brasileiro também estimulou o tráfico de escravos em Angola, já que a crescente demanda por mão de obra para as minas de ouro parece ter tido influência direta nos contatos marítimos diretos entre Benguela e Brasil. Assim como Luanda, a presença portuguesa em Benguela dependia de um conjunto de relações complexas com o Brasil, com o frequente trânsito através do Atlântico de administradores, soldados e comerciantes (Candido, 2013).

Por volta do século XVIII, o tráfico de escravos estava firmemente enraizado em Angola e na Baía do Benim, que serviram de ponto de embarque de quase 70 por cento do número total de africanos escravizados enviados ao Brasil. Angola funcionava em grande medida como uma colônia do Brasil – uma singular situação que produziu intensa instabilidade política quando o Brasil se tornou independente de Portugal, em 1822 (Birmingham, 2015). Diferentemente do tráfico de escravos em outras partes da África, a maior parte do comércio

angolano tinha lugar num espaço de influência portuguesa, com Portugal mantendo um significativo aparato militar e uma burocracia civil em Luanda. A presença colonial não estava restrita ao litoral; uma rede interna de entrepostos comerciais e administrativos no hinterland de Luanda contribuiu para o crescimento da escravidão no interior. Esses entrepostos eram ocupados por indivíduos que reclamavam uma identidade portuguesa, muito embora fossem culturalmente africanos (Heywood e Thornton, 2007).

No século XVIII, as ligações bilaterais entre Salvador e a Baía do Benim catalizaram o tráfico de escravos para o Brasil. De Salvador, cativos africanos eram levados para canaviais no recôncavo bahiano ou para as regiões mineiras (Ferreira Furtado, 2012). Muitos permaneciam em Salvador, que era um centro comercial com conexões na Europa, África e Ásia. O forte português em Uidá, construído em 1721, por exemplo, foi na maior parte financiado e administrado a partir de Salvador, escapando em grande medida ao controle de Lisboa. Até o final do século XVIII, na verdade, Portugal teve o cuidado de não perturbar as estruturas do tráfico de escravos no Atlântico Sul. Tão logo o Brasil se tornou independente, no entanto, o comércio de cativos se tornou peça central no processo de construção do estado nacional brasileiro e fez do país um dos palcos centrais na campanha abolicionista britânica. No Brasil, a migração forçada de africanos só teria fim na década de 1850.

Na África Central, a escalada do tráfico de escravos teve impacto devastador sobre as comunidades africanas, que foram profundamente afetadas por redes de comércio internas que as transformaram em mananciais de cativos para os navios com destino às Américas (Candido, 2013). Na África Ocidental, especialmente na Baía do Benim, o tráfico de escravos era tanto um subproduto quanto a causa de guerras sistemáticas que atiçavam reinos africanos uns contra os outros. Tanto na África Ocidental e Central, a produção de escravos assumiu múltiplas formas, desde a escravização induzida por guerras até a escravização judicial e a raptos. Por causa da crescente demanda por mão de obra nas Américas, a definição de crime se ampliou e a escravização tornou-se uma sentença aplicada a um espectro mais amplo de transgressões.

Como tinha como origem sobretudo a Baía do Benim e a África Central, o tráfico para o Brasil teve um impacto direto na forma como os cativos construíram suas vidas sob a escravidão no Brasil. A existência de um conjunto relativamente comum de traços culturais moldou formas particulares de resistência e a religiosidade escrava. No século XVII, o Quilombo dos Palmares, no nordeste do Brasil, foi constituído

por elementos de sociedades centro-africanas (Reis e Gomes, 1996). No século XIX, a proveniência dos cativos, majoritariamente do Golfo do Benin, influenciou diretamente numa série de revoltas e sedições na Bahia, contribuindo para o clima geral de instabilidade social que cercou a adoção de uma lei para encerrar o tráfico de escravos em 1850 (Reis, 1993). Africanos livres e escravos inspiraram-se na cultura e na religião africanas, bem como em elementos da cultura colonial, para dar forma a identidades sociais plurais (Reis 2015). Longe de dicotômicas, essas estratégias culturais fizeram com que o cristianismo europeu e as culturas e religiões africanas coexistissem em espaços tais como irmandades religiosas e terreiros de Candomblé (Parés, 2013; Soares, 2011; Sweet, 2011; ver também capítulo 12).

5. A ÚLTIMA FASE: CUBA E BRASIL

No século XIX, dois fenômenos caracterizaram o tráfico de escravos para a América Latina: o crescimento do tráfico em direção a Cuba e o longo processo de supressão da migração forçada de africanos através do Atlântico. Esses fatos ocorreram na sequência da Revolução Haitiana e em meio a um crescente número de revoltas escravas em Cuba e no Brasil, as quais catalisaram e complicaram os esforços para por fim ao tráfico de escravos (Ferrer, 2014; Barcia, 1987).

Ainda em fins do século XVIII, Cuba já tinha se tornado um dos destinos principais do tráfico nas Américas, fazendo sombra à hegemonia brasileira no comércio negreiro. A geopolítica teve papel central nesta mudança, com a ocupação britânica de Havana, em 1762, repentinamente assegurando um fluxo contínuo de escravos africanos para Cuba. Mais tarde, após a Revolução Haitiana, o crescimento da produção de açúcar levou a uma escalada no influxo de mão de obra escravizada para a ilha. As elites crioulas se aproveitaram desta conjuntura para desenvolver a produção açucareira e lucrar com a alta dos preços internacionais, que havia sido provocada pelo colapso da produção do produto no Haiti. Audaciosamente, produtores cubanos chegaram ao ponto de enviarem emissários a Madri para defender a causa da desregulamentação do tráfico de escravos para a ilha, o que catalizou ainda mais uma conexão nova e sem precedentes com a África (Ferrer, 2014; Tomich, 2003).

O dramático crescimento da escravidão africana em Cuba foi decorrência da produção de mercadorias agrícolas para os mercados europeus e norte-americanos. A paisagem agrícola da ilha incluía o cultivo do tabaco e do café, mas seria difícil negar o nível de preponderância da produção de açúcar, na década de 1840 (Van Norman, 2013). A posição de Cuba como o maior produtor mundial de açúcar

dependia não só da mão de obra escravizada de africanos e seus descendentes mas também do trabalho forçado asiático. Como evidência quantificável, Cuba exportou 16.731 toneladas de açúcar, em 1791. Em 1868, as exportações alcançaram 728.250 toneladas (Tomich, 2014). Nesse processo, a proximidade da ilha com os Estados Unidos claramente desempenhou um papel fundamental, uma vez que os Estados Unidos eram o maior mercado para o açúcar cubano, o que estimulou a produção açucareira na ilha espanhola (Barcia, García e Torres-Cuevas, 1994; Moreno Fragnals e Traviesas Moreno, 1978).

Em Cuba, a produção de açúcar resultou igualmente de inovações tecnológicas tais como a construção de um sistema ferroviário (o primeiro da América Latina) que disseminou a produção açucareira para outras regiões além de Havana e Matanzas (Curry-Machado, 2011; Funes Monzote, 2008). Essa complexa economia também estava baseada no capital derivado do tráfico de escravos com a África Central (Perera Díaz e Meriño Fuentes, 2015; Laviña e Zeuske, 2014). Neste contexto, estima-se que 715 mil africanos escravizados chegaram em Cuba durante o século XIX. Como no Brasil, a proveniência dos cativos teve um papel central na sucessão de revoltas escravas, que ademais eram catalisadas pela proximidade geográfica entre Cuba e Haiti. Para combater a escravidão, africanos e descendentes de africanos, livres ou não, basearam-se no exemplo da Revolução Haitiana, assim como em elementos da cultura e da religião africanas (Ferrer, 2014; Barcia, 2014).

O avanço abolicionista foi um fator central na história do tráfico de escravos no século XIX. Desde o fim do século XVIII, diante da crescente pressão diplomática para abolir o comércio negreiro, Portugal e Espanha reagiram à causa abolicionista de acordo com seus respectivos contextos geopolíticos. A Coroa Portuguesa tinha colônias na África e foi obrigada a transferir sua sede para o Brasil entre 1808 e 1821 – duas realidades que fizeram com que a abolição do tráfico seguisse um caminho ligeiramente diferente do que no Império Espanhol. A Espanha proibiu o tráfico em 1817, e Portugal concordou em abolir o tráfico de escravos acima do Equador neste mesmo ano. Ao fazer essa concessão, os portugueses conseguiram poupar a África Central das pressões abolicionistas no curto prazo, protegendo assim a região que fornecia o maior número de trabalhadores escravizados tanto para o Brasil quanto para Cuba. Em 1836, Portugal adotou uma lei que criminalizava o tráfico de escravos em suas colônias africanas. Entretanto, a cumplicidade oficial com os embarques de escravos, assim como a debilidade da administração colonial em Angola, comprometeram a implementação desta lei (Marques, 2006).

Do ponto de vista historiográfico, a abolição do tráfico de escravos nos impérios espanhol e português tem principalmente enfatizado o papel dos britânicos na supressão do comércio assim como as reações divergentes dos dois impérios à campanha abolicionista (Murray, 2002). Novas pesquisas, entretanto, questionam tal ênfase e salientam o peso dos movimentos antiescravagistas de base que operavam dentro das colônias. Desde o final do século XVIII, o Império Espanhol tinha um importante partido abolicionista, que defendeu com sucesso a causa do fim do tráfico após a restauração de Fernando VII (Berquist, 2010). Estudos recentes têm igualmente revisitado o caráter emancipacionista das Guerras de Independência e o papel central do Estado-nação. De fato, a abolição da escravidão não foi um resultado automático da independência, mas antes um processo prolongado que enfrentava a resistência das elites crioulas que receavam a obtenção de cidadania política e social pelos afro-descendentes (Lasso, 2007; Andrews, 2004). Em Cuba e em Porto Rico, a escravidão e o trabalho forçado ganharam força, em função da perda das outras colônias espanholas e à transição para o chamado tráfico de cules (Meagher, 2008).³ Enquanto em Porto Rico a abolição da escravidão permaneceu um sonho até 1873, só em 1886 Cuba libertou totalmente os escravos (Ferrer, 1999; Schmidt-Nowara, 1999).

No Brasil, os multifacetados laços com a África, particularmente com Angola e com a Baía do Benim (envolvendo famílias multigeneracionais e conexões sociais) complicou de modo significativo a supressão do tráfico de escravos (Reis, Gomes e Carvalho, 2010). A oposição de Portugal ao fim do tráfico estava relacionada ao fato que suas colônias eram as mais importantes fontes de mão de obra escrava no século XIX (Marques, 2006). Depois da independência do Brasil, em 1822, o governo português tentou impedir embarques de escravos para sua antiga colônia sul-americana, mas, como lembrado acima, as deficiências do estado colonial impediram a implementação imediata da lei anti-tráfico de 1836. Ademais, os portugueses temiam que a campanha britânica fosse apenas uma fachada para a obtenção de vantagens comerciais e a apropriação de territórios africanos. Tal sentimento era partilhado por diversas outras nações no Atlântico, incluindo os Estados Unidos (Bergad, 2007).

3 Cules são trabalhadores asiáticos, majoritariamente da Índia e da China, empregados em regime servil ou semisservil em seus próprios locais de origem ou em outros espaços coloniais, especialmente o Caribe e a África britânica, durante os séculos XIX e XX. A palavra tem uma conotação de ofensa racial (N.T.).

Neste contexto, o processo de abolição do tráfico de escravos para o Brasil arrastou-se por décadas, muito também em virtude do lugar central da escravidão na emergente economia cafeeira no Vale do Paraíba. Leis anti-tráfico tiveram algum sucesso na repressão dos embarques de cativos na Baía do Benim, mas foram muito menos efetivas em relação ao tráfico de escravos na África Central e Oriental. Na África Central, a emergência do abolicionismo levou à descentralização da estrutura do tráfico ao longo da costa africana, evitando uma supressão imediata. Na África Oriental, que se tornara uma fonte importante de escravos no final do século XVIII, os embarques de cativos ganharam impulso em função da crescente demanda do Brasil por mão de obra. No rastro da independência do Brasil, a dependência em relação ao tráfico de escravos foi um dos fatores centrais na vida política brasileira (Chalhoub, 2012). Políticos defensores do comércio de escravos ocupavam posições-chave no governo, demonstrando um comprometimento apenas de fachada com a implementação da lei anti-tráfico 1831 (*lei para inglês ver*) (Parron, 2011).

Em meados do século XIX, em meios a crescentes desembarques de cativos em vários pontos do Brasil, a abolição do tráfico de escravos havia se tornado parte chave de um complexo quebra-cabeças geopolítico, que opunha o governo britânico não só ao governo brasileiro como também ao governo português. Embora as pressões diplomáticas e militares britânicas tenham terminado por impelir a Coroa Portuguesa a abolir o tráfico de escravos, Portugal tomou essa atitude no quadro de um processo mais abrangente cujo objetivo de fundo era reconfigurar o Império Português em torno de Angola. Em outras palavras, Portugal via Angola como um novo Brasil – uma colônia que demandava mão de obra para produzir bens agrícolas exportáveis – e foi por esse motivo que Lisboa implementou suas leis anti-tráfico. Não por acaso, o esforço abolicionista português terminou por impulsionar indiretamente o controle territorial lusitano sobre regiões exportadoras de escravos na África central.

Como resultado do avanço abolicionista, o tráfico de escravos passou por mudanças significativas tanto no nível operacional quanto na arquitetura financeira. Para se contrapor aos esforços abolicionistas, traficantes descentralizaram o embarque de cativos, passaram a operar em diferentes locais ao longo da costa africana, e ampliaram o número dos locais de desembarque nas Américas. Novas redes comerciais, a partir dos múltiplos centros financeiros por todo o Atlântico, incluindo a cidade de Nova York, se tornaram vitais para a realização do tráfico (Marques, 2016). Ao mesmo tempo, novas formas de trabalho forçado surgiram tanto nas Américas quanto na África. Africanos

retirados de navios negreiros (conhecidos como libertos ou emancipados) continuavam a labutar sob condições de trabalho muito similares às da escravidão (Mamigonian, 2009). Apesar dos esforços abolicionistas, o tráfico de escravos para Cuba continuou até 1867, frustrando aqueles que supunham que o fechamento do mercado brasileiro em 1850 poria um fim ao infame comércio.

6. CONCLUSÃO

A América Latina absorveu a maior parte dos africanos forçados a migrar através do Atlântico, um impacto demográfico que refletiu o papel crucial da escravidão nos tecidos social, cultural e político desta vasta região. O tráfico de escravos fez da América Latina uma zona com profundas conexões culturais e sociais com a África (Wheat, 2016). Muitas das consequências do tráfico, no entanto, não são quantificáveis. Na África, o tráfico levou ao apagamento ou ao colapso de distinções entre diferentes formas de dependência social, incrementando dramaticamente o número de vítimas potenciais. No século XIX, o fim do tráfico fez nascer uma nova era de presença europeia ampliada que preparou o terreno para a emergência do colonialismo. A escravidão sobreviveu a essas transformações, metamorfoseando-se em novas escravidões ou em práticas de trabalho forçado que se assemelhavam de forma estreita à escravidão.

Na América Latina, baseando-se na cultura africana e ao tempo se valendo de múltiplos mecanismos de integração nas sociedades coloniais, africanos e seus descendentes tiveram amplo êxito na construção de identidades sociais e culturais. Ao mesmo tempo, o tráfico de escravos estimulou uma resistência constante e reiterada à escravidão. Libertar-se do estatuto jurídico e social de escravo foi um objetivo central desde o momento em que os africanos escravizados punham os pés no continente americano, como demonstrado pela existência de comunidades de fugitivos (quilombos) em vários lugares das Américas (Lockley, 2015). Em ambientes urbanos como a Cidade do México ou o Rio de Janeiro, um sentimento compartilhado de laços culturais esteve na base da participação africana em irmandades e fraternidades (Germeten, 2006; Soares, 2011). Desta forma, a história do tráfico é necessariamente acompanhada pela luta pela liberdade e pela construção de uma vida comunitária num sentido amplo.

O tráfico de escravos entrelaçou-se ao tecido político da América Latina de maneira complexa, promovendo a emergência de poderosos grupos de elite que lançaram mão dos benefícios econômicos da escravidão para adquirir poder na sociedade colonial. Em Cuba, esses grupos tiveram um papel crucial na desregulamentação das importações

de escravos, que catapultou a colônia espanhola para a condição de segundo destino principal do tráfico de escravos do século XIX. No Brasil, o jogo político em torno do tráfico de escravos teve peso primordial na formação do Estado-nação, comprometendo a execução das leis antitráfico e fortalecendo correntes políticas conservadoras favoráveis a continuação dos desembarques de cativos nas costas brasileiras. Neste contexto, o final do tráfico de escravos para a América Latina só teve lugar em 1867. Mesmo assim, a escravidão no Brasil e em Cuba sobreviveu ainda por várias décadas, enquanto outros países latino-americanos se tornaram destinos da migração forçada de trabalhadores indianos e chineses.

Apesar das múltiplas contribuições de várias correntes historiográficas, a longevidade e o amplo espectro geográfico do tráfico fazem com que muitos temas ainda exijam investigação acadêmica. Pouco se sabe, por exemplo, sobre a interseção entre o tráfico de escravos e as relações de gênero na África e na América Latina. Outra área que merece atenção é a memória pública da escravidão e do tráfico de escravos, um tema que tem sido abordado por pesquisadores da África, mas que só recentemente tem sido explorado por estudiosos da América Latina (Araujo, 2014). Outra lacuna diz respeito a estudos comparativos, estabelecendo paralelos e distinções entre diferentes regiões africanas e latino-americanas.

Análises interdisciplinares e pesquisas colaborativas representam um outro caminho potencial para a pesquisa futura. Estudos arqueológicos pioneiros, por exemplo, têm lançado luz sobre as engrenagens internas do tráfico de escravos, seja na Ilha de Santa Helena, onde viviam cerca de 30 mil africanos escravizados no século XIX, ou no centro do Rio de Janeiro, o epicentro dos desembarques de escravos nas Américas (Lima, 2016; Pearson, 2016). Colaborações já em curso entre arqueólogos, antropólogos e geneticistas indicam que os estudos interdisciplinares têm o potencial de proporcionar resultados frutíferos para o avanço do conhecimento sobre a natureza multifacetada do tráfico de escravos para a América Latina (Symanski e Gomes, 2013; Schroeder et al., 2015).

BIBLIOGRAFIA

- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nova York: Oxford University Press).
- Anes, R. D. 2007 “Un análisis sucinto del Asiento de esclavos con Inglaterra (1713-1750) y el papel desempeñado por la contabilidad

- em su desarrollo” em *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 64, N° 2: 105-43 [doi: 10.3989/aeamer.2007.v64.i2.83].
- Araujo, A. L. 2014 *Shadows of the Slave Past: Memory, Heritage, and Slavery* (Nova York: Routledge).
- Arre Marfull, M. 2011 “Comercio de esclavos: Mulatos criollos en coquimbo o circulación de esclavos de ‘reproducción’ local, siglos XVIII-XIX. Una propuesta de investigación” em *Cuadernos de Historia*, N° 35: 61-91.
- Barcia, M. 2014 *West African Warfare in Bahia and Cuba: Soldier Slaves in the Atlantic World, 1807-1844* (Nova York: Oxford University Press).
- Barcia, M. del C. 1987 *Burguesía esclavista y abolición* (Havana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Barcia, M. del C.; García, G. e Torres-Cuevas, E. 1994 *Historia de Cuba: La colonia, evolución socioeconómica y formación nacional de los orígenes hasta 1867* (Havana: Editora Política).
- Barrett, Ward J. 1970 *The Sugar Hacienda of the Marqueses del Valle* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Bennett, H. L. 2003 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bergad, L. W. 2007 *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States* (Nova York: Cambridge University Press).
- Bergad, L. W.; Iglesias García, F. e Barcia, M. del C. 1995 *The Cuban Slave Market, 1790-1880* (Nova York: Cambridge University Press).
- Berquist, Emily. 2010 “Early Anti-Slavery Sentiment in the Spanish Atlantic World, 1765-1817” em *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 31, N° 2: 181-205.
- Birmingham, D. 2015 *A Short History of Modern Angola* (Nova York: Oxford University Press).
- Blumenthal, D. 2009 *Enemies & Familiars: Slavery and Mastery in Fifteenth-Century Valencia* (Ithaca: Cornell University Press).
- Borucki, A. 2015 *From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in the Río de la Plata* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Borucki, A.; Eltis, D. e Wheat, D. 2015 “Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America” em *The American Historical Review* Vol. 120, N° 2: 433-461.
- Bowser, F. P. 1974 *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650* (Stanford: Stanford University Press).

- Brockington Gutiérrez, L. 1989 *The Leverage of Labor: Managing the Cortés Haciendas in Tehuantepec, 1588-1688* (Durham: Duke University Press).
- Bryant, S. K. 2014 *Rivers of Gold, Lives of Bondage: Governing Through Slavery in Colonial Quito* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Bühnen, S. 1993 “Ethnic Origins of Peruvian Slaves (1548-1650) Figures for Upper Guinea” em *Paideuma*, N° 39: 57-110.
- Canabrava, A. P. 1984 *O comércio português no Rio da Prata 1580-1640* (São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo).
- Candido, M. P. 2013 *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Nova York: Cambridge University Press).
- Cassá, R. 1978 *Historia social y económica de la República Dominicana: introducción a su estudio* (Santo Domingo: Editora Alfa y Omega) 2ª edição.
- Chalhoub, S. 2012 *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Curry-Machado, J. 2011 *Cuban Sugar Industry: Transnational Networks and Engineering Migrants in Mid-Nineteenth Century Cuba* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Curtin, P. D. 1969 *The Atlantic Slave Trade: A Census* (Madison: University of Wisconsin Press).
- De Alencastro, L. F. 2000 *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII* (São Paulo: Companhia das Letras).
- De Almeida Mendes, A. 2008 “The Foundations of the System: A Reassessment of the Slave Trade to the Spanish Americas in the Sixteenth and Seventeenth Centuries” em Eltis, D. e Richardson, D. (eds.) *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven: Yale University Press).
- De Almeida Mendes, A. 2012 “Slavery, Society and the First Steps Towards an Atlantic Revolution in Senegambia Western Africa (XV-XVI Centuries)” em Green, T. (ed.) *Brokers of Change: Atlantic Commerce and Cultures in Precolonial Western Africa* (Oxford: Oxford University Press).
- De Carvalho Soares, M. 2011 *People of Faith: Slavery and African Catholics in Eighteenth-Century Rio de Janeiro* (Durham: Duke University Press).
- De la Fuente, A.; García del Pino, C. e Iglesias Delgado, B. 2008 *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Eagle, M. 2014 "Chasing the Avença: An Investigation of Illicit Slave Trading in Santo Domingo at the End of the Portuguese Asiento Period" em *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 35, Nº 1: 99-120.
- Ferreira Furtado, J. 2012 "From Brazil's Central Highlands to Africa's Ports: Trans-Atlantic and Continental Trade Connections in Goods and Slaves" em *Colonial Latin American Review* Vol. 21, Nº 1: 127-60.
- Ferrer, A. 1999 *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Ferrer, A. 2014 *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Nova York: Cambridge University Press).
- Funes Monzote, R. 2008 *From Rainforest to Cane Field in Cuba: An Environmental History since 1492* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Galloway, J. H. 1989 *The Sugar Cane Industry: An Historical Geography from its Origins to 1914* (Cambridge: Cambridge University Press).
- García de León, A. 2001 "La real compañía de Inglaterra y el tráfico negrero en el Veracruz del siglo XVIII, (1713-1748)" em *Investigación Económica* Vol. 61, Nº 237: 153-182.
- Garofalo, L. J. 2012 "The Shape of a Diaspora: The Movement of Afro-Iberians to Colonial Spanish America" em Bryant, S. K.; O'Toole, R. S. e Vinson, B. (eds.) *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora* (Urbana: University of Illinois Press).
- Gerhard, P. 1972 *A Guide to the Historical Geography of New Spain* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Graden, D. T. 2014 *Disease, Resistance, and Lies: The Demise of the Transatlantic Slave Trade to Brazil and Cuba* (Baton Rouge: LSU Press).
- Green, T. (ed.) 2012 *Brokers of Change: Atlantic Commerce and Cultures in Precolonial Western Africa* (Oxford: Oxford University Press).
- Gudmundson, L. e Wolfe, J. (eds.) 2010 *Blacks and Blackness in Central America: Between Race and Place* (Durham: Duke University Press).
- Hawthorne, W. 2010 *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830, African Studies* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Heywood, L. M. e Thornton, J. K. 2007 *Central Africans, Atlantic Creoles, and The Making of the Foundation of the Americas, 1585-1660* (Nova York: Cambridge University Press).

- Johnson, L. L. 2011 *Workshop of Revolution: Plebeian Buenos Aires and the Atlantic World, 1776-1810* (Durham: Duke University Press).
- Klein, H. S. 2010 *The Atlantic Slave Trade* (Nova York: Cambridge University Press) 2ª edição.
- Klein, H. S. e Vidal Luna, F. 2010 *Slavery in Brazil* (Nova York: Cambridge University Press).
- Klein, H. S.; Moreno Friginals, M. e Engerman, S. L. 1983 “Nineteenth Century Cuban Slave Prices in Comparative Perspective” em *American Historical Review* Vol. 88, Nº 4: 1.201-1.218.
- Larson, P. M. 2013 “African Slave Trades in Global Perspective” em Parker, J. e Reid, R. J. (eds.) *The Oxford Handbook of Modern African History* (Oxford: Oxford University Press).
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Laviña, J. e Zeuske, M. (eds.) 2014 *The second slavery: mass slaveries and modernity in the Americas and in the Atlantic basin* (Zürich: Lit Verlag).
- Lima, T. A. 2016 “A Meeting Place for Urban Slaves in Eighteenth-Century Rio de Janeiro” em *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* Vol. 5, Nº 2: 102-146.
- Lockley, T. 2015 “Runaway Slave Colonies in the Atlantic World” em *Latin American History: Oxford Research Encyclopedias*. Acesso 6 de maio de 2016 [doi: 10.1093/acrefore/9780199366439.013.5].
- Lohse, R. 2014 *Africans into Creoles: Slavery, Ethnicity, and Identity in Colonial Costa Rica* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Mamigonian, B. G. 2009 “In the Name of Freedom: Slave Trade Abolition, the Law and the Brazilian Branch of the African Emigration Scheme Brazil-British West Indies, (1830s-1850s)” em *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 30, Nº 1: 41-66.
- Marques, J. P. 2006 *The Sounds of Silence: Nineteenth-Century Portugal and the Abolition of the Slave Trade* (Nova York: Berghahn Books) Trad. R. Wall. 2ª edição.
- Marques, L. 2016 *United States and the Transatlantic Slave Trade to the Americas, 1776-1867* (New Haven: Yale University Press).
- McKinley, M. A. 2016 *Fractional Freedoms: Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600-1700, Studies in Legal History* (Nova York: Cambridge University Press).

- Meagher, A. J. 2008 [1975] *The Coolie Trade: The Traffic in Chinese Laborers to Latin America, 1847-1874* (Filadelfia: Xlibris Corporation).
- Menard, R. R. e Schwartz, S. B. 1993 “Why African Slavery? Labor Force Transitions in Brazil, Mexico, and the Carolina Lowcountry” em Binder, W. *Slavery in the Americas* (Würzburg: Königshausen & Neumann).
- Metcalf, A. C. 2005 *Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600* (Austin: University of Texas Press).
- Miller, J. C. 1988 *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Miño Grijalva, M. 1989 “El Obraje Colonial” em *European Review of Latin American and Caribbean Studies* N° 47: 3-19.
- Montoya, R. A. 2016 *El esclavo africano en San Luis Potosí durante los siglos XVII y XVIII* (San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí).
- Moreno Fragninals, M. e De las Traviesas Moreno, L. M. 1978 *El ingenio: complejo económico social cubano del azúcar* (Havana: Editorial de Ciencias Sociales) 3 Vols.
- Motta Sánchez, J. A. 2005 “La población negra y sus orígenes en el estado de Oaxaca. Siglos XVI y XVII” em Serna Herrera, J. M. (ed.) *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial indios, negros, mulatos, pardos y esclavos* (México: UNAM).
- Motta Sánchez, J. A. e Meza Peñaloza, A. 2001 “La reproducción de la población esclava del ingenio de San Nicolás Ayotla, Oaxaca, siglo XVIII” em *Estudios de Antropología Biológica* X: 429-444.
- Moutoukias, Z. 1988 *Contrabando y control colonial en el siglo XVII: Buenos Aires, el Atlántico y el espacio peruano* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).
- Murray, D. R. 2002 [1980] *Odious Commerce: Britain, Spain, and the Abolition of the Cuban Slave Trade* (Cambridge: Cambridge University Press) 2ª edição.
- Navarrete Peláez, M. C. 2007 “De las ‘malas entradas’ y las estrategias del ‘buen pasaje’: el contrabando de esclavos en el Caribe neogranadino, 1550-1690” em *Historia Crítica* N° 34: 160-83.
- Naveda Chávez-Hita, A. 1987 *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Cordoba, Veracruz, 1690-1830* (Xalapa: Universidad Veracruzana).
- Newson, L. A. e Minchin, S. 2007 *From Capture to Sale: The Portuguese Slave Trade to Spanish South America in the Early Seventeenth Century* (Leiden: Brill).

- Ngou-Mvé, N. 1994 *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)* (Madrid: CSIC).
- O'Toole, R. S. 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Ortega, Á. e Guariglia Zás, M. (eds.) 2005 *La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias* (Montevideo: UNESCO).
- Parés, L. N. 2013 *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).
- Parron, T. 2011 *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Pearson, A. 2016 *Distant Freedom: St. Helena and the Abolition of the Slave Trade, 1840-1872* (Liverpool: Liverpool University Press).
- Perera Díaz, A. e Meriño Fuentes, M. de los Á. 2015 *Estrategias de libertad: Un acercamiento a las acciones legales de los esclavos en Cuba (1762-1872)* (Havana: Editorial de Ciencias Sociales) 2 Vols.
- Pestana, C. G. 2004 *The English Atlantic in an Age of Revolution, 1640-1661* (Cambridge: Harvard University Press).
- Phillips, W. D. 2011 "Slavery in the Atlantic Islands and the Early Modern Spanish Atlantic World" em Eltis, D. e Engerman, S. L. (eds.) *The Cambridge World History of Slavery* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Proctor, F. T. III 2010 *"Damned Notions of Liberty": Slavery, Culture, and Power in Colonial Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico).
- Reis, J. J. 1993 *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore: J.Hopkins University Press).
- Reis, J. J. 2015 *Divining Slavery and Freedom: The Story of Domingos Sodré, an African Priest in Nineteenth-Century Brazil* (Nova York: Cambridge University Press).
- Reis, J. J. e Dos Santos Gomes, F. 1996 *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Reis, J. J.; Dos Santos Gomes, F. e De Carvalho, M. J. M. (eds.) 2010 *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-1853)* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Reynoso Medina, A. 2010 *Esclavitud y trabajo en los obrajes de Coyoacán siglo XVII* (Santo Domingo: Ediciones INDAASEL).
- Ribeiro da Silva, F. 2011 "Crossing Empires: Portuguese, Sephardic, and Dutch Business Networks in the Atlantic Slave Trade, 1580-1674" em *The Americas* Vol. 68, N° 1: 7-32.

- Rodríguez Morel, G. 2012 *Orígenes de la economía de plantación de La Española* (Santo Domingo: Editora Nacional).
- Rupert, L. M. 2009 “Marronage, Manumission and Maritime Trade in the Early Modern Caribbean” em *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 30, N° 3: 361-82.
- Salvucci, R. J. 1987 *Textiles and Capitalism in Mexico: An Economic History of the Obrajes, 1539-1840* (Princeton: Princeton University Press).
- Saunders, A. C. de C. M. 1982 *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Scelle, G. 1906 *La traite négrière aux Indes de Castile, contrats et traités d'assiento* (Paris: Larose & Tenin) 2 Vols.
- Schmidt-Nowara, C. 1999 *Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Schroeder, H. et al. 2015 “Genome-Wide Ancestry of 17th-century Enslaved Africans from the Caribbean” em *Proceedings of the National Academy of Sciences* Vol. 112, N° 12: 3.669 - 73.
- Schultz, K. D. 2015 “‘The Kingdom of Angola Is Not Very Far from Here’: The South Atlantic Slave Port of Buenos Aires, 1585-1640” em *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 36, N° 3: 424-44, New Sources and New Findings: Slavery and Abolition in the Atlantic World.
- Schultz, K. D. 2016 “The Kingdom of Angola is Not Very Far from Here: The Río de la Plata, Brazil, and Angola, 1580-1680”, Tese de doutorado em História, Vanderbilt University.
- Schwartz, S. B. 1978 “Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil” em *The American Historical Review* Vol. 83, N° 1: 43-79.
- Schwartz, Stuart B. 1985 *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835* (Nova York: Cambridge University Press).
- Schwartz, Stuart B. (ed.) 2004 *Tropical Babels: Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Seibert, G. 2013 “São Tomé and Príncipe: The First Plantation Economy in the Tropics” em Law, R.; Schwarz, S. e Strickrodt, S. (eds.) *Commercial Agriculture, the Slave Trade and Slavery in Atlantic Africa* (Woodbridge: J. Currey).
- Seijas, T. 2014 *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians* (Nova York: Cambridge University Press) Ed. H. S. Klein.

- Seijas, T. e Sierra Silva, P. M. 2016 “The Persistence of the Slave Market in Seventeenth-Century Central Mexico” em *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 37, N° 2: 307-33 [doi: 10.1080/0144039X.2015.1121024].
- Seijas, T. e Ferreira, R. (eds.) 2017 “The Iberian Slave Trade: A Global Perspective” em *Journal of Global Slavery*, Vol. 2, N° 3, edição especial.
- Sierra Silva, P. M. 2018 *Urban Slavery in Colonial Mexico: Puebla de los Ángeles, 1531-1706, Latin American Studies* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Stark, D. M. 2009 “A New Look at the African Slave Trade in Puerto Rico Through the Use of Parish Registers: 1660-1815” em *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 30, N° 4: 491-520.
- Studer, E. F. S. de. 1984 *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII* (Buenos Aires: Hispanoamérica).
- Studnicki-Gizbert, D. 2007 *A Nation Upon the Ocean Sea: Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640* (Nova York: Oxford University Press).
- Super, J. C. 1976 “Querétaro Obrajes: Industry and Society in Provincial Mexico, 1600-1810” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 56, N° 2: 197-216.
- Sweet, J. H. 2011 *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Symanski, L. C. e Gomes, F. 2013 “Da Cultura Material da Escravidão e do Pós-Abolição: Perspectivas Comparadas em Arqueologia e História” em *Revista de História Comparada* N° 7: 293-338.
- Tardieu, J. P. 2009 *Cimarrones de Panamá: la forja de una identidad afroamericana en el siglo XVI* (Madrid: Iberoamericana / Vervuert).
- Thornton, J. 2015 “The Slave Trade and the African Diaspora” em Bentley, J. H.; Subrahmanyam, S e Wiesner-Hanks, M. E. (eds.) *The Cambridge World History* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Thornton, J. 2016 “The Kingdom of Kongo and Palo Mayombe: Reflections on an African-American Religion” em *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 37, N° 1: 1-22.
- Tomich, D. 2003 “The Wealth of Empire: Francisco Arango y Parreño, Political Economy, and the Second Slavery in Cuba” em *Comparative Studies in Society and History* Vol. 45, N° 1: 4-28.

- Tomich, D. 2014 “Commodity Frontiers, Conjuncture and Crisis: The Remaking of the Caribbean Sugar Industry, 1783-1866” em Laviña, J. e Zeuske, M. (eds.) *The second slavery: mass slaveries and modernity in the Americas and in the Atlantic basin* (Zürich: Lit Verlag).
- Valdés, D. N. 1987 “The Decline of Slavery in Mexico” em *The Americas* Vol. 44, N° 2: 167-194.
- Van Norman, W. C. 2013 *Shade-Grown Slavery: The Lives of Slaves on Coffee Plantations in Cuba* (Nashville: Vanderbilt University Press).
- Vega Franco, M. 1984 *El tráfico de esclavos con América: asientos de Grillo y Lomelín, 1663-1674* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos).
- Velásquez Lambur, R. M. 2015 “Una interpretación de la esclavitud africana em Honduras siglos XVI-XVIII”, Tese de doutorado em Historia, Iniversitat Pompeu Fabra.
- Velázquez Gutiérrez, M. E. 2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII* (México: INAH).
- Verger, P. 1976 *Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th Century* (Ibadan: Ibadan University Press).
- Vila Vilar, E. 1977 *Hispanoamérica y el comercio de esclavos: los asientos portugueses* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos).
- Von Germeten, N. 2006 *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (Gainesville: University Press of Florida).
- VV. AA. / TSTD 2016 “Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database” em <<http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>> acesso 15 de novembro de 2016.
- Walker, T. J. 2017 *Exquisite Slaves: Race, Clothing, and Status in Colonial Lima* (Nova York: Cambridge University Press).
- Wheat, D. 2011 “The First Great Waves: African Provenance Zones for the Transatlantic Slave Trade to Cartagena de Indias, 1570-1640” em *The Journal of African History* Vol. 52, N° 1: 1-22.
- Wheat, D. 2016 *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640* (Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture / University of North Carolina Press).

DESIGUALDADE: RAÇA, CLASSE E GÊNERO

George Reid Andrews

Nas ciências sociais atuais, poucos problemas são tão debatidos quanto os da desigualdade social e econômica. Nos Estados Unidos, discussões acadêmicas e políticas evidenciam a centralidade deste tema: sobre a transição de uma distribuição de renda relativamente igualitária nas décadas de 1960 e 1970 para uma cada vez mais desigual na década de 1990 e início de 2000; sobre a crescente concentração de riqueza e renda nas mãos dos 0,1% mais privilegiados da população; sobre as consequências políticas dessa extrema concentração; e possíveis respostas políticas à crescente desigualdade (Stiglitz, 2013; Piketty, 2014; Atkinson, 2015; Manning, 2017).

Na América Latina, há muito reconhecida como a região do mundo com os mais altos níveis de exclusão social e econômica, a desigualdade é um tema ainda mais premente. Nas duas últimas décadas, experiências de políticas visando a redução de disparidades em riqueza, educação, renda e outros importantes bens sociais, em diversos países, produziram resultados iniciais promissores (de Ferranti et al., 2004; Blofeld, 2011; Huber e Stephens, 2012). Apesar desses sucessos, no entanto, os padrões de desigualdade continuam profundamente enraizados e continuam a ser uma característica fundamental da estrutura social latino-americana (Hoffman e Centeno, 2003; Márquez et al., 2007; Frankema, 2009; Gootenburg e Reygadas, 2010).

O que queremos dizer quando falamos de “desigualdade”? Do modo mais simples e literal, “desigualdade” refere-se a qualquer relação em que os valores numéricos (ou outros) atribuídos aos itens que estão sendo comparados não são os mesmos. Se a área de terra do país A for maior que a do país B, esses dois países são de tamanho desigual. Se eu tiver menos dinheiro do que você, ou menos direitos ou menos prestígio social, então você e eu estamos em uma relação desigual, pelo menos como são mensurados por esses indicadores. Se eu tiver uma quantidade muito menor de bens do que você, então estamos em uma relação extremamente desigual. Quando sociedades inteiras são descritas como extremamente desiguais, significa que os bens sociais importantes - riqueza, educação, saúde, expectativa de vida, representação política - estão distribuídos por toda a sociedade de maneiras muito desiguais, com pequenos grupos de elite recebendo muito mais do que seria proporcionalmente sua parcela, e grandes grupos de não elites com acesso a uma parte muito menos do que lhe caberia.

Desses bens sociais que acabamos de mencionar, alguns são habitualmente expressos em termos numéricos: obviamente riqueza e renda, mas também educação (quantos anos de educação uma pessoa tem em comparação à outra? Como eles pontuam, comparativamente, em seus exames de qualificação?), saúde (quanto tempo em média os membros de um grupo vivem, em comparação com outro?), habitação (qual é o valor de sua casa em comparação com a minha? Qual o percentual de casas e apartamentos na cidade A que estão conectados a sistemas de esgoto público, em comparação com a cidade B?), e outros.

O conceito de desigualdade também se aplica a qualidades e relacionamentos, que podem ser mais difíceis de medir em termos quantitativos. Como quantificar os diferentes níveis de respeito e prestígio social, por exemplo, ou os diferentes lugares que grupos e indivíduos ocupam no imaginário nacional e na simbologia pública? E quanto ao acesso desigual aos direitos e proteções legais (ver capítulo 5), ao espaço e à mobilidade, a honra e dignidade? E quanto às dimensões ideológicas e atitudinais da desigualdade: o trabalho intelectual que as sociedades fazem para justificar, explicar e dar sentido à desigualdade, ou, alternativamente, para criticar e opor-se a ela?

Embora reconheçamos a importância de todas essas formas e dimensões da desigualdade, este capítulo concentrará a maior parte dos seus esforços na distribuição desigual, ao longo do tempo, de recursos materiais quantificáveis: propriedade, riqueza, renda, educação, habitação e expectativa de vida. Esses bens formam as bases

determinantes, na nossa opinião, do bem-estar de qualquer indivíduo, grupo ou sociedade. E, embora os dados estatísticos para esses recursos sejam deficientes, ou muito fragmentários, para a maior parte da história dessa região, os avanços recentes dos pesquisadores na recuperação e reconstrução desses dados fornecem alguns pontos de partida para construir uma narrativa de longo prazo sobre sua desigualdade social e econômica.

Durante o período colonial na América Latina, houve pouco ou nenhum debate público sobre a conveniência e até a necessidade social de extrema desigualdade. A independência introduziu novos conceitos de igualdade cívica e jurídica na vida pública, levando a discussões sobre a melhor maneira de preparar os cidadãos para a participação nas novas sociedades republicanas. No final do século XIX e início do XX progressistas e reformadores pediam maior investimento em educação e saúde pública. Nas décadas que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, os debates sobre as causas e consequências da extrema desigualdade tornaram-se ainda mais salientes e intensos. Os teóricos da dependência identificaram os padrões da “troca desigual” entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos como a principal barreira ao desenvolvimento econômico latino-americano. Os teólogos da libertação condenaram a pobreza generalizada como imoral e antiética e exigiram que a Igreja Católica adotasse uma “opção preferencial pelos pobres”. A partir de 1959, o governo marxista cubano empreendeu reformas sociais e econômicas radicais que redistribuíram dramaticamente a riqueza e a oportunidade neste país.

Durante a maior parte do século XX, as doutrinas nacionais de inclusão e democracia raciais (ver capítulo 8), as teorias desenvolvimentista e de modernização e críticas radicais de cunho marxista, todas procuraram explicar a desigualdade social e econômica na América Latina principalmente em termos de classe social. Nas décadas de 1970 e 1980, no entanto, e respondendo em parte ao surgimento de novos movimentos sociais, sociólogos e economistas começaram a prestar atenção cada vez maior aos papéis de raça e gênero na produção e manutenção da desigualdade social. Por volta do início deste século, suas pesquisas deixaram claro que a discriminação racial e de gênero são componentes fundamentais da desigualdade baseada em classes. Na verdade, para a maioria dos estudantes da desigualdade, é impossível isolar os impactos de raça, gênero e classe. Os pesquisadores que estudaram esses impactos desenvolveram o conceito de “interseccionalidade”: a ideia de que os padrões de desigualdade racial, de gênero e de classe se cruzam e interagem de maneiras complexas

para produzir “desigualdades categóricas e duradouras”, que são muito difíceis de desenredar e desenraizar (Crenshaw, 1991; Tilly, 1998; Massey, 2007; Greenman e Xie, 2008; Cho, Crenshaw e McCall, 2013).

Neste capítulo, procuro identificar algumas dessas interseções e analisar brevemente como se desenvolveram na América Latina nos últimos quinhentos anos. Mantendo o foco deste volume em pessoas de ascendência africana, discuto como as estruturas de classe e a desigualdade de gênero interagiram com estruturas de desigualdade racial e como os africanos e afrodescendentes participaram e foram afetados por essas interações. Também examino como as pessoas de cor responderam à desigualdade, tanto pela busca de estratégias de promoção individuais e familiares, como mobilizando-se para combater a exclusão social e racial através de movimentos sociais.

Resumindo os resultados de recentes estudos, neste capítulo argumento que as estruturas de desigualdade impostas pelos governos coloniais enraizaram-se tão profundamente que continuaram afetando essas sociedades até os séculos XIX e XX. A industrialização, a urbanização e o surgimento de movimentos políticos populares em meados do século XX produziram transformações importantes que levaram à uma pequena redução das dimensões da desigualdade de classes. Mas, devido em parte a fatores estruturais, em parte às barreiras do preconceito e da discriminação, os afrodescendentes permaneceram significativamente desfavorecidos na disputa pelo ingresso nas crescentes classes médias e muito sub-representados entre os pobres. Os obstáculos à mobilidade ascendente foram ainda maiores para as mulheres afrodescendentes do que para os homens negros. A partir de 1990, governos da América Latina passaram a reconhecer cada vez mais a pobreza e a desigualdade como obstáculos importantes ao progresso nacional e implementaram programas sociais e econômicos destinados a reduzi-las. Mas a desigualdade continua a ser uma característica fundamental das sociedades afro-latino-americanas e continuará a exigir respostas políticas neste século.

Como ficará claro nas páginas seguintes, o estudo da desigualdade racial é consideravelmente mais desenvolvido no Brasil do que nas nações hispano-americanas. A maior parte da literatura citada neste capítulo tratará desse país. Quando consideramos que o Brasil recebeu mais de dois terços dos africanos escravizados trazidos para a América Latina e que hoje três quartos de todos os afro-latino-americanos vivem ali, esse nível de atenção não parece excessivo (Borucki, Eltis e Wheat, 2015: 440; Andrews, 2016: 42–44). Também espero que, ao sugerir algumas linhas de diálogo entre resultados de pesquisa no Brasil e nos países espanhóis, este capítulo possa servir para estimular mais estudos sobre estes últimos.

BASES COLONIAIS

Quanto da atual desigualdade na América Latina pode ser atribuída à experiência colonial e, em particular, à sua experiência com o trabalho forçado racialmente definido, à tributação e a exclusão social? Vários textos fundamentais, escritos durante os anos 1960 e 1970, procuraram as raízes do subdesenvolvimento e da desigualdade atual nas instituições e práticas do período colonial (Harris, 1964; Frank, 1967; Stein e Stein, 1970; Stern, 1982). Outros estudiosos reconheceram a importância da experiência colonial ao mesmo tempo que insistiram que tanto ou mais importante foram os subsequentes anos dos séculos XIX e XX (Halperín-Donghi, 1993 [1969]; Cardoso e Faletto, 1979 [1969]; Adelman, 1999).

Nos últimos anos, historiadores da economia e sociólogos da história retomaram a questão das consequências de longo prazo das instituições coloniais, argumentando novamente, como nas décadas anteriores, sobre a importância das políticas e práticas coloniais para a inscrição de “desigualdades indelévels” nas sociedades da região (Gootenberg e Reygadas, 2010). Em uma série influente de ensaios, Engerman e Sokoloff argumentaram que “a grande maioria das colônias europeias no Novo Mundo”, incluindo o Brasil e a maioria da América Espanhola, experimentaram “extrema desigualdade nas distribuições de riqueza, capital humano e influência política [...] Essas desigualdades iniciais foram muito importantes, porque as sociedades que começaram com grande desigualdade tenderam [a] desenvolver instituições que contribuíram para a persistência de desigualdades substanciais” nos séculos XIX e XX (Engerman e Sokoloff, 2012: 297–98). Mahoney concorda, atribuindo importância especial (para entender padrões de longo prazo de desenvolvimento social e econômico) às “formas pelas quais as instituições coloniais configuram atores econômicos de elite e definem clivagens étnicas sociais”. Na maioria das antigas colônias europeias e, certamente, nas da Espanha e Portugal, “a polarização étnica foi herdada do colonialismo e implicou numa intensa desigualdade, com todas as consequências negativas” (Mahoney, 2010: 20, 266). Analisando os padrões de desigualdade no nível global, Korzeniewicz e Moran identificaram que os países que têm “baixos e altos níveis de desigualdade [hoje] são, em sua maioria, os mesmos que apresentaram níveis de desigualdade relativamente baixos e altos durante ou mesmo antes do século XVIII” (Korzeniewicz e Moran, 2009: 23).

Desde o início da colonização europeia na América Latina, a desigualdade baseada na diferença hereditária está no cerne do regime colonial. Essas diferenças foram concebidas em termos de “sangue” ao invés de “raça”, que não era, na época, um conceito era aplicado

aos humanos, mas aos animais. No entanto, as diferenças atribuídas ao sangue e à linhagem, “puros” e “impuros”, funcionaram como as futuras distinções raciais, tornando as leis de castas espanholas e portuguesas o primeiro corpo sistemático de leis raciais no mundo atlântico. Em torno da segunda metade do século XV, os reinos ibéricos estavam a legislar sobre as distinções entre pessoas de ascendência cristã, judaica, mourisca, romana e africana e atribuíam diversas combinações de privilégios e obrigações a cada grupo (Bethencourt, 2013: 144–56). Com a ocupação das possessões espanholas e portuguesas nas Américas, essas leis foram estendidas às colônias e ampliadas para incluir os indígenas ameríndios e, com o passar do tempo, os novos grupos racialmente mistos identificados coletivamente como “as castas” (Sweet, 1997; Martinez, 2008; O’Toole, 2012). Quando conjugadas com outras leis e práticas administrativas que favoreciam os interesses das elites mercantil e de senhores de terras e minas, “a sociedade colonial incorporou todos os elementos necessários para a perpetuação de uma estrutura social propensa à desigualdade” (Bértola e Ocampo, 2012: 53).

O objetivo das leis de castas era definir e impor condições de desigualdade entre os grupos identificados por sua herança cultural e racial. Os povos indígenas eram obrigados a pagar tributos em dinheiro, bens ou trabalho. Nos primeiros anos após a conquista, esses impostos foram pagos a indivíduos espanhóis que receberam concessões de *encomienda* do monarca espanhol. A partir da segunda metade do século XVI, esses impostos foram redesignados à Coroa e coletados por autoridades espanholas.

Durante a primeira metade do século XVI, os indígenas também foram sujeitos à escravização por conquistadores espanhóis e portugueses. A escravidão indígena foi proibida em ambos os impérios em meados do século XVI, embora com a significativa brecha de que grupos e indivíduos que resistissem à conquista espanhola ou portuguesa continuaram sujeitos a escravização. Por força dessa disposição, os povos indígenas continuaram a ser capturados em ataques escravistas nas fronteiras das Américas espanhola e brasileiras e traficados para outros locais. Van Deusen estima que apenas no século XVI pelo menos 650 mil indígenas foram escravizados nas colônias espanholas e enviados para outras partes do império ou para a Europa. Quase quatro vezes mais do que os 170 mil africanos escravizados trazidos para a América Espanhola durante esses anos (Van Deusen, 2015: 2; Borucki, Eltis e Wheat, 2015; Voyages, 2016).

Ao longo do período colonial como um todo, no entanto, o peso da escravidão recaiu muito mais fortemente sobre os africanos e seus

descendentes do que sobre os povos indígenas. Enquanto estes, sob o domínio espanhol, conservavam a liberdade legal, os direitos coletivos da terra e uma limitada autonomia administrativa, os africanos e seus descendentes escravizados compunham o nível mais baixo das sociedades de castas coloniais. Tanto no Brasil quanto na América Espanhola, a palavra “negro” tornou-se sinônimo de “escravo”, e essa equação de *status* racial negro com escravidão teve consequências profundas a longo prazo. Em termos materiais, a escravidão transferiu sistematicamente a riqueza produzida pelos africanos e seus descendentes para seus senhores, produzindo um legado de expropriação e pobreza de séculos, que continuou a afetar os afrodescendentes muito tempo após a escravidão ter terminado.

Os historiadores têm demonstrado amplamente que as condições de escravidão variaram enormemente dependendo do período, onde viviam os escravos, do tipo de trabalho que fizeram e de outros fatores (Bergad, 2007; Klein e Vinson, 2007). Mesmo nos engenhos de açúcar, provavelmente os locais de exploração mais brutal do trabalho escravo, alguns cativos ocuparam posições que requeriam habilidades técnicas ou gerenciais, ganhando por seu trabalho salários ou outras concessões (Schwartz, 1985: 152-59). A diversidade ocupacional foi ainda maior nas cidades, onde os escravos trabalharam em diversos níveis de qualificação, muitas vezes ganhando salários bem próximos aos de trabalhadores livres nos mesmos ofícios (Karasch, 1987: 185-213; Johnson, 2011: 216-48).

Essa relativa paridade na remuneração representou oportunidades para que os escravos melhorassem sua posição econômica? Ou, ao contrário, refletiu a pressão exercida pela escravidão sobre os salários dos trabalhadores livres? Certamente o primeiro, como ficou evidenciado pelos muitos escravos que conseguiram reunir recursos para comprar sua liberdade. Mas é preciso observar que quando os escravos eram remunerados, a maior parte de seus ganhos deveria ser entregue a seus senhores. Então, ao comprar a liberdade, eles entregavam muito, ou todo, do que conseguiram amealhar ao longo do caminho. Essas duas formas de apropriação, pelos senhores, da riqueza produzida por seus escravos estão notórias e visíveis nas fontes históricas.

Em teoria, o uso disseminado do trabalho escravo reduziria os salários dos trabalhadores livres. No entanto, a evidência histórica (bastante escassa) apresentada até agora não tende a sustentar essa afirmação. Em Buenos Aires, no final do século XVIII, e no Rio de Janeiro, durante a primeira metade do XIX, os salários dos trabalhadores livres aumentaram, mesmo durante os períodos de intensa

importação de escravos africanos. O mesmo crescimento econômico que criou a demanda por escravos aumentou a procura por trabalhadores livres, elevando os salários (inclusive, em alguns casos, para escravos). Em ambas as cidades, “os escravos eram a forma de riqueza mais uniformemente distribuída e a mais importante para os setores intermediários” de artesãos e pequenos comerciantes. Durante os períodos de grande importação de escravos e, portanto, de menores preços destes, “a desigualdade [de riqueza] diminuiu entre a população livre e a mobilidade social foi relativamente alta” (Frank, 2004: 10, 44; Johnson, 2011: 232-33).

No entanto, ainda que a população livre tenha se beneficiado economicamente da importação de escravos, a escravidão como instituição inevitavelmente se traduziu em extrema desigualdade em geral. O mesmo estudo que identificou que os escravos foram um veículo da mobilidade ascendente para a classe média no Rio de Janeiro descobriu que o coeficiente de distribuição de riqueza de Gini na cidade foi de 0.84 em 1820 e de 0.85 em 1850.¹ E esses coeficientes “seriam ainda maiores se os escravos fossem considerados como potenciais chefes de famílias” em vez de simples propriedade (Frank, 2004: 77).

Tão poderosos quanto as consequências materiais da escravidão foram seus impactos simbólicos e ideológicos. Embora fosse muitas vezes justificada como um meio eficaz para cristianizar os africanos, a crueldade e os abusos do sistema escravista contradiziam as principais mensagens do cristianismo em quase todos os sentidos. Os primeiros tratados abolicionistas no mundo atlântico ibérico foram escritos por sacerdotes que testemunharam e ficaram horrorizados com as brutalidades da escravidão (Bethencourt, 2013: 231-33). Para a maioria dos colonizadores, no entanto, as contradições entre escravidão e cristianismo foram resolvidas com explicações sobre supostos defeitos de caráter apresentados como aspectos inerentes à negritude: preguiça, criminalidade, imoralidades sexuais e de outras formas, menor capacidade intelectual e outras deficiências. Esses estereótipos negativos tornaram-se amplamente difundidos na sociedade colonial, como poderosas justificativas ideológicas e culturais tanto para a escravidão africana como para o tratamento discriminatório de africanos e afrodescendentes livres.

1 O coeficiente de Gini, uma medida comum de desigualdade, varia de 0, condição de igualdade perfeita em que todos possuem a mesma riqueza, para 1.0, condição de desigualdade perfeita na qual uma pessoa é proprietária de toda a riqueza e o resto da população nada tem. O coeficiente de Gini de 0.85 indica um nível muito alto de desigualdade.

A política estatal, a sistemática privação material e os estereótipos raciais profundamente enraizados combinaram-se para impor a desigualdade racial nas colônias espanholas e portuguesas. Desigualdade que começou com a escravidão e continuou com as restrições a oportunidades de mobilidade ascendente aos negros livres. Embora cumprissem rigorosamente as regras da escravidão, as leis espanholas e portuguesas também reconheceram o direito dos escravos de buscar liberdade e negociar com seus senhores a compra de sua alforria. Já por volta de 1800, na América Latina, a maioria das pessoas pretas e pardas tinham nascido livres ou eram libertas da escravidão; como resultado, os pretos e pardos livres superavam em número os escravos. Somente no Brasil e em Cuba, onde houve intensa importação de africanos escravizados, os cativos continuaram a superar as pessoas livres de cor. Mesmo nessas duas colônias, no entanto, os pretos e pardos livres eram uma parcela importante da população (30% da população total no Brasil, 19% em Cuba) (Andrews, 2004: 40-44).

Diante das leis raciais coloniais, os pretos e os pardos livres empreenderam uma variedade de estratégias de ascensão social. Algumas dessas estratégias eram coletivas e envolviam a participação de negros livres em instituições que legitimavam sua posição na ordem social colonial. Provavelmente, as instituições mais importantes foram as irmandades religiosas católicas e as milícias coloniais. Ambas as entidades ofereciam aos negros livres acesso a instituições de grande autoridade na sociedade colonial: a Igreja Católica e o corpo militar real. A adesão a essas instituições contradizia os estereótipos racistas, ao mesmo tempo em que propiciava aos negros livres negociar diretamente com os representantes da coroa. Os milicianos negros no México, por exemplo, conseguiram isenção de impostos raciais não apenas para si, mas para a população negra livre em geral: um passo importante para romper as distinções de castas entre negros e brancos livres (Vinson, 2001: 132-72; Russell-Wood, 2002: 83-94, 128-60; Germeten, 2006; Soares, 2011; Borucki, 2015).

Embora perseguissem estratégias coletivas de ascensão, os negros livres buscaram também estratégias individuais, entre elas, a acumulação de riqueza através do trabalho árduo e do investimento. Viajantes europeus, que visitaram os impérios espanhol e português, comentaram a presença deles em trabalhos como artesãos ou tocando pequenos negócios, incluindo aí ambos os sexos. Uma das consequências da escravidão foi o desenvolvimento de uma forte associação entre duas condições socialmente degradantes: *status* racial de não branco e trabalho manual. Em resposta a essa associação, muitas pessoas brancas relutaram em pôr em perigo sua posição social ao

assumir os trabalhos manuais. Essa resistência abriu as portas para uma ampla entrada de pretos e pardos nos ofícios qualificados. E os artesãos bem sucedidos, especialmente aqueles que possuíam oficinas que empregavam escravos ou trabalhadores livres, tiveram rendimentos suficientes para sustentar suas famílias e investir em imóveis urbanos ou pequenos negócios (Frank, 2004; Klein e Luna, 2010: 283–92; Rosal, 2009: 71–103; Reid-Vazquez, 2013: 17–41).

Os membros bem-sucedidos dessas pequenas classes médias negras foram os mais diretamente afetados pelas restrições das leis coloniais de castas. As restrições aos afrodescendentes a entrar em universidade, a profissões liberais, ao sacerdócio, ao serviço público e à carreira militar, e mesmo em alguns dos ofícios de mais prestígio, colocaram os limites máximos para o progresso de pretos e pardos livres, definindo e aprofundando a desigualdade. Mais uma vez, os afrodescendentes livres empenharam-se para contornar essas restrições. Alguns casaram com cônjuges brancos, com o objetivo de produzir descendentes de pele mais clara que pudessem escapar das restrições de castas. Outros solicitaram à Coroa indultar-lhes do seu *status* racial preto ou pardo e conceder-lhes os privilégios da branquitude. Essas petições, e a aceitação por parte da Coroa de algumas delas, foram os precedentes legais para o decreto de *Gracias al Sacar*, de 1795, que formalizou os procedimentos e os impostos para o pedido de dispensas reais do *status* racial não branco (Twinam, 2014).

Ainda assim, o número de pessoas que obtiveram tais dispensas foi insignificante: dos 1,7 milhões de pretos e pardos livres que viviam na América Espanhola em 1800, apenas vinte e um indivíduos são conhecidos por terem petitionado o *status* de branco. Para a grande maioria dos africanos e afrodescendentes livres, as restrições das leis de castas, da pobreza e do racismo continuaram a colocá-los em grande desvantagem em relação aos brancos.

PÓS-INDEPENDÊNCIA: RAÇA E CLASSE

Em todos os países da América Espanhola, a independência significou o fim das leis de castas e, eventualmente, a abolição da escravidão. A participação maciça de negros escravos e livres nos exércitos independentistas aliou-se a ideologias republicanas liberais para produzir declarações oficiais de igualdade civil e legal para todos os cidadãos, independentemente da raça.

Essas declarações e as eventuais abolições da escravidão e do tráfico de escravos foram passos importantes para a reviravolta nas diferenças entre brancos e não brancos. No entanto, os impactos de longo prazo do

pensamento e da prática racial colonial permaneceram visíveis na política do século XIX das repúblicas recém-independentes e, de fato, formaram um dos eixos em torno dos quais essas políticas giravam.

Na maior parte da América Espanhola, ex-escravos e negros livres viram os partidos liberais como os defensores mais confiáveis (em comparação com os partidos conservadores) de seus direitos e liberdades. Esses partidos buscaram ativamente o apoio dos negros, tanto como eleitores quanto como soldados em guerras civis interpartidárias, comprometendo-se formalmente com princípios de igualdade racial.

Pesquisando os partidos liberais do século XIX, James Sanders descobriu que eles colocaram o anti-racismo no coração de seu programa político e se “orgulhavam de que suas sociedades tivessem avançado, pelo menos institucionalmente, no combate ao racismo”. No entanto, em seus escritos privados, “muitos liberais nunca puderam escapar de uma visão racista que considerava que a civilização tinha origem entre os europeus brancos, enquanto os ‘negros’ e os índios permaneceriam ‘bárbaros’ até serem educados e disciplinados [...] A raça seria o aspecto do [liberalismo latino-americano] que se aproximava mais do passado colonialista e das correntes raciais da Europa e da América do Norte, que celebravam a branquitude” (Sanders 2014, 36, 102, 158). Jason McGraw concorda que “o outro lado da abstenção da raça pelos colombianos nas relações públicas era uma aceitação generalizada do racismo antinegro no ambiente privado [onde eles] reproduziam o racismo ao mesmo tempo em que defendiam formas de não discriminação nas ruas e na imprensa” (McGraw, 2014: 10; para mais sobre tensões raciais no liberalismo da América Latina, ver Ferrer, 1999; Sanders, 2004; Lasso, 2007; Gobat, 2013).

Embora tenha seguido um caminho diferente e menos violento para a independência do que os países espanhóis, o Brasil, assim como eles, aboliu as leis de castas e as desigualdades raciais em sua política de Estado. Como muitos historiadores têm notado, é precisamente a remoção de rótulos e categorias raciais dos registros oficiais e documentos - o “silêncio racial” analisado por Brodwyn Fischer, Keila Grinberg e Hebe Mattos no capítulo 5 - que torna tão difícil estudar desigualdade racial no século XIX e documentar padrões de diferença racial naquele momento. No entanto, como as historiadoras Martha Abreu e Hebe Mattos observaram, o desaparecimento da raça de fontes oficiais não significou que tenha desaparecido da vida cotidiana, em que “o preconceito de cor era claramente evidente em todos os níveis da sociedade” e continuava a impedir a mobilidade ascendente negra (Mattos, 2009: 366; Klein e Luna, 2010: 275; Grinberg, 2002).

Em parte como resultado de continuidades nas atitudes e práticas raciais do período colonial, os indicadores de qualificação profissional dos negros nas novas nações independentes não se mostraram muito diferentes. Na Argentina, o censo de Buenos Aires de 1827 encontrou os pretos e pardos livres trabalhando principalmente em atividades manuais e quase completamente ausentes das fileiras de proprietários de imóveis, comerciantes ou profissionais liberais (categorias em que estava representada quase a metade dos entrevistados brancos que declaram uma ocupação). A situação era um pouco melhor no Rio de Janeiro, onde entre os homens pretos e pardos livres listados em profissões no censo de 1834, 20% trabalhavam em ocupações de grande ou médio prestígio. Entre os brancos, no entanto, a proporção de trabalhadores de grande ou médio *status* era de 75%, uma disparidade marcante. Em San Juan, Porto Rico, as taxas de proprietários de casa no período de 1823-1846 foram de quatro a dez vezes maiores (dependendo do bairro) para os chefes de família brancos do que para os negros livres. E dado que as casas de proprietários negros estavam concentradas nos bairros mais pobres da cidade, esses números subestimam os diferenciais raciais no valor da propriedade urbana (Andrews, 1980: 40; Karasch, 1987: 69; Kinsbruner, 1996: 68-73; Rosal, 2009: 85, documentou 577 proprietários negros em Buenos Aires entre 1811 e 1830, mas não comparou esse número com as taxas de propriedade na população branca).

Outra obstrução ao progresso econômico dos negros no século XIX foi a estagnação econômica que afligiu grande parte da região. Entre 1820 e 1870, o crescimento anual do PIB *per capita* foi muito próximo de 0 para a América Latina como um todo (Bértola e Ocampo, 2012: 62-67). Uma das exceções à estagnação econômica da região foi Cuba, onde a economia do açúcar em expansão produziu taxas de crescimento do PIB *per capita* de 0,9% ao ano. Como permanecia colônia espanhola, no entanto, a escravidão e as leis de castas permaneceram em vigor em toda a ilha, e as populações negras, escravas e livres, sofreram uma repressão brutal na sequência da conspiração de Escalera em 1844. A classe média negra continuou a expandir-se mesmo com a repressão, mas sob restrições legais que, ainda em vigor, asseguravam a diferença racial (Reid-Vazquez, 2013). Sob essas condições, quando eclodiu a primeira guerra de independência em 1868, escravos e negros livres juntaram-se à causa rebelde (Ferrer, 1999; sobre os afro-cubanos que permaneceram leais à Espanha, ver Sartorius, 2014). Após a derrota da primeira (1868-1878) e da segunda (1879-1880) insurreições, os afro-cubanos formaram um movimento de direitos civis para contestar as disposições das leis de castas. Esse

movimento conseguiu várias decisões judiciais que derrubaram leis e práticas racialmente discriminatórias e um decreto de 1893 do governador-geral banindo todas as “distinções legais baseadas na cor”. Após a independência, em 1898, os esforços do governo de ocupação dos EUA para estabelecer requisitos racialmente discriminatórios no sufrágio, semelhantes aos vigentes no sul dos Estados Unidos, foram rejeitados pela convenção constitucional cubana de 1901 (de la Fuente, 2001: 54-60; Scott, 2005: 200-207).

Em Cuba, como no Brasil e em outras repúblicas hispano-americanas, ideais políticos anti-racistas debateram-se contra crenças racistas profundamente enraizadas. E, nas últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX, o “senso comum” racista era fortemente reforçado pelo racismo “científico” que permeava o pensamento ocidental daquela época. As novas disciplinas acadêmicas, psicologia, antropologia, criminologia e história, propagavam o conceito de uma espécie humana dividida em grupos raciais claramente definidos e caracterizados por combinações específicas de potências e debilidades. Os europeus e os “brancos” eurodescendentes ocupavam o topo da hierarquia racial, com os asiáticos, africanos, indígenas ameríndios e os povos do Oceano Pacífico nos níveis mais baixos. O racismo científico não apenas justificava a desigualdade social e econômica; insistia nisso como sendo inevitavelmente determinado pela herança racial de indivíduos e sociedades (Bethencourt, 2013: 271-306; Sussman, 2014: 31-63).

De acordo com os ditames do racismo científico, pelo seu caráter não branco a maioria das sociedades latino-americanas estavam fadadas a um *status* de segunda ou mesmo terceira categoria na comunidade das nações, que seria dominada pelas repúblicas “brancas” da Europa, América do Norte, Austrália e Nova Zelândia. Num esforço para escapar desse destino, todas as nações latino-americanas buscaram modificar sua composição racial atraindo a imigração europeia. Um esforço bem sucedido principalmente na Argentina, no Uruguai, nos estados do sul do Brasil e em Cuba, que continuou a receber um grande número de imigrantes espanhóis mesmo após a independência em 1898.

Em cada um desses países, havia uma clara preferência por empregar imigrantes europeus, e os afrodescendentes continuaram preteridos. De la Fuente (2001: 115-28) tem argumentado que, em Cuba, os imigrantes espanhóis tenderam a substituir também os trabalhadores nativos brancos. Isso não parece ter sido o caso no Rio de Janeiro, onde os brancos nativos trabalhavam em níveis mais altos de habilidade e ganhavam salários médios mais elevados que os imigrantes, ou em Buenos Aires, onde os argentinos “superaram os europeus não

apenas nos níveis superiores da estrutura ocupacional, mas também nos intermediários” (Adamo, 1983: 50-74; Moya, 1998: 213). Em todos os quatro países, os trabalhadores negros e mulatos estavam em clara desvantagem na competição econômica com os imigrantes, e eram relegados a ocupações informais no serviço doméstico e na construção ou a postos de baixa remuneração na indústria. Isso, por sua vez, deixou seus descendentes em uma posição muito fraca na competição, nas décadas de 1930, 1940 e 1950, para entrar na classe média urbana em expansão (Andrews, 1991; de la Fuente, 2001: 138-71; Andrews, 2010: 85-111; Monsma, 2016).

Embora pareça que os trabalhadores europeus tenham se beneficiado das preferências raciais, estas não foram suficientemente fortes para lhes proporcionar melhores condições de vida do que às famílias nativas. Em Havana, Rio de Janeiro, São Paulo, Montevideu, Buenos Aires e cidades menores, famílias negras e brancas compartilharam favelas e cortiços (Fischer, 2008; Andrews, 2010; Horst, 2016). Nos bairros pobres e da classe trabalhadora foram incubadas as formas musicais de influência africana do início do século XX: o tango na Argentina, a rumba e o son em Cuba, o candombe no Uruguai, o samba no Brasil (Chasteen, 2004; veja também o capítulo 11). Estes bairros também o viveiro dos movimentos trabalhistas e multirraciais que, por volta dos anos 30 e 1940, aderiram às novas coalizões e aos governos populistas. Começando nessas décadas e continuando durante as de 1960 e 1970, esses governos instituíram políticas sociais e econômicas que tiveram profundos impactos nas estruturas de desigualdade.

Durante o período colonial e no século XIX, a propriedade da terra havia sido a principal forma de riqueza na América Latina e, portanto, a principal fonte de desigualdade social e econômica. As políticas fundiárias coloniais favoreciam a formação de grandes propriedades, em detrimento das médias e pequenas. Embora os dados estatísticos sobre a distribuição de terras durante esses anos sejam bastante limitados, os poucos estudos que existem deixam claro que, na maior parte da região, a propriedade da terra foi distribuída de forma muito desigual. Entre 1880 e 1930, à medida que a Segunda Revolução Industrial na Europa e na América do Norte intensificava a demanda por importações de produtos agrícolas e minerais da América Latina, os valores da terra aumentaram em grande parte da região. Isso levou a deposições maciças de camponeses e agricultores de subsistência e ao crescimento da desigualdade, uma vez que essas terras foram transferidas para os grandes proprietários (Bértola e Ocampo, 2012: 116-23; Frankema, 2009: 75-84).

A crise econômica da década de 1930 persuadiu muitos governos latino-americanos que ao basear suas economias em produtos de exportação tornaram essas economias excessivamente vulneráveis a condições externas de oferta e demanda sobre as quais eles tinham pouco ou nenhum controle. Era chegado o momento, decidiram, de declarar a independência econômica através da industrialização nacional patrocinada pelo Estado. Além da industrialização, os governos da Argentina, do Brasil, de Cuba, do México e de outros países também expandiram os programas sociais de educação, saúde e habitação. E buscando o apoio do trabalho organizado, participante-chave em qualquer programa de industrialização nacional, os governos garantiram direitos trabalhistas, promulgaram programas de previdência social e salários mínimos.

Em toda a região, essas políticas forjaram a “era de ouro do crescimento econômico”, que durou desde meados da década de 1940 até meados dos anos 70 (Bértola e Ocampo, 2012: 175; Thorp, 1998: 155-200). O crescimento do emprego industrial e urbano fez dos salários uma porcentagem maior do PIB do que no início do século e também produziu níveis mais baixos de desigualdade de renda do que nas décadas anterior ou posterior a este período (Frankema, 2009: 147- 75). Mesmo diante desses avanços, no entanto, persistiram estruturas de extrema desigualdade social. Os governos populistas fizeram menos para eliminar as disparidades entre as classes sociais do que para mediar e “harmonizar” as relações de classe através das instituições políticas corporativas. A maioria dos governos também não tomou nenhuma medida contra a concentração da propriedade da terra, que permaneceu muito alta: em 1960, índices de Gini da desigualdade na posse de terras atingiram a média de .80 para a América do Sul como um todo, e ainda maior na Venezuela (.86), Chile (.84) e Colômbia (.81) (Frankema, 2009: 53-54).

A relutância dos governos populistas em confrontar o setor rural também se estendeu às reformas trabalhistas, que se concentraram quase exclusivamente nos trabalhadores da indústria. Aqueles ocupados na agricultura, no serviço doméstico e nas profissões urbanas informais foram excluídos da legislação trabalhista nacional, o que os colocou em acentuada desvantagem em relação aos operários das indústrias (Collier e Collier, 2002; French, 2004). As profundas diferenças entre formalidade e informalidade no emprego foram também reproduzidas na habitação urbana. No início do século XX, a migração rural já havia esgotado os recursos habitacionais das principais cidades latino-americanas, produzindo o início dos assentamentos nas favelas no Rio de Janeiro, São

Paulo, Havana, Cidade do México e em outras áreas urbanas. À medida que a migração se intensificou, na segunda metade do século, os assentamentos informais continuaram a crescer, representando percentagens cada vez maiores da população urbana. Esses assentamentos ocuparam espaços urbanos liminares e inseguros, sem direitos claros sobre a terra em que foram construídos ou aos serviços urbanos - água, eletricidade, coleta de lixo, saneamento e educação - que eles tão desesperadamente necessitavam. As associações de bairros que representavam moradores da favela buscaram alianças com os partidos políticos, os sindicatos, a Igreja Católica e outros aliados potenciais. Mas, em toda a região, seus direitos a propriedade, subsistência e representação política permaneceram inseguros e incertos (Fischer, 2008; Fischer, McCann e Auyero, 2014; Horst, 2016; e ver capítulo 5).

A escritora afro-brasileira e favelada Carolina Maria de Jesus deu uma voz memorável aos habitantes dessas ocupações em seu livro de memórias, *Quarto de despejo*, no qual ela condenou rotundamente os políticos brasileiros e as instituições do Estado pela indiferença para com os pobres. Descrevendo as repartições do “propalado Serviço Social” do Estado como a “matriz do Purgatório”, Jesus insistiu que “O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome”. Até que esse dia chegasse, lamentou, ela e sua família lutariam, alimentando seus sonhos de que um dia pudessem se mudar para “uma casa de tijolos”, da qual eles pudessem ter um título claro e legal de posse (Jesus, 1962: 22, 25, 46, 129; sobre os serviços sociais do Estado para os pobres, ver Auyero, 2012).

DE 1960 ATÉ HOJE

Apesar das lacunas dos anos de populismo, o crescimento econômico e a expansão dos serviços sociais abriram, sem dúvida, novas oportunidades para o progresso dos afrodescendentes. Observando em primeira mão as transformações ocorridas no Brasil durante os anos 1950 e 1960, o sociólogo Florestan Fernandes argumentou que os afro-brasileiros aproveitaram essas oportunidades e logo se integrariam plenamente às classes trabalhadoras e médias urbanas (Fernandes, 1965). Escrevendo quinze anos depois, o sociólogo Carlos Hasenbalg observou que os afro-brasileiros mexeram-se calculadamente para explorar as aberturas criadas pela industrialização e pelos programas sociais do Estado. Esse movimento começou com a migração maciça de áreas rurais para as cidades e do Nordeste, economicamente estagnado, para o Sudeste mais dinâmico (ver capítulo 14). No entanto, na ativa busca por emprego

e educação, os afro-brasileiros foram muitas vezes decepcionados. Usando dados de censo e da PNAD - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, Hasenbalg documentou diferenciais raciais claros em educação e emprego (Hasenbalg, 1979).

Observando que esses diferenciais aumentaram à medida que os negros e os brancos subiram na escala educacional e ocupacional, Hasenbalg sugeriu que “há boas razões para acreditar que quanto maior for o nível educacional atingido por uma pessoa de cor, maior será a discriminação experimentada por ela no mercado de trabalho” (Hasenbalg, 1979: 181). Essa hipótese foi confirmada pelo economista Nelson do Valle Silva, que utilizou os dados do censo brasileiro de 1960 para mostrar que “os brancos não só têm rendimentos mais altos nos graus iniciais de escolaridade, ou seja, uma renda média mais alta para nenhuma escolaridade formal, mas a diferença relativa entre o branco e não branco efetivamente aumenta à medida que aumenta o nível de escolaridade”. Silva atribuiu esse diferencial crescente à discriminação racial, o que explica “uma proporção bastante substancial da diferença de renda entre os grupos raciais no Brasil” (Silva, 1978: 204, 215; ver também, Silva, 1985; Hasenbalg, Silva e Lima, 1999).

As pesquisas de Hasenbalg e Silva, baseadas em dados recolhidos nos censos do Brasil e na PNAD, provocaram uma onda de estudos sobre várias dimensões da desigualdade racial no Brasil: desigualdade ocupacional (Oliveira et al., 1983), desigualdade salarial (Lovell, 1989), desigualdade educacional (Rosemberg, 1986) e sobre as atitudes e estereótipos raciais que reforçam o racismo e a discriminação (Turra e Venturi, 1995). (Para atualizações sobre as conclusões iniciais, ver Telles, 2004; Paixão e Carvano, 2008; Paixão et al., 2010.) Essas pesquisas, por sua vez, contribuíram para os debates políticos no Brasil sobre como reduzir os altos níveis de desigualdade que o país tem historicamente sofrido. De 1970 a 2000, o Brasil teve os maiores níveis de desigualdade de renda na América Latina, uma região com os maiores níveis de desigualdade de renda no mundo. Ao tomar posse, em 1995, o presidente Fernando Henrique Cardoso comprometeu seu governo com a redução da pobreza e da desigualdade no Brasil. “O Brasil não é mais um país subdesenvolvido. É um país injusto”, que ele propôs transformar através de um abrangente programa de reforma social e econômica (Nobles, 2000: 123). Tendo já reduzido a hiper-inflação - um dos principais impulsionadores da desigualdade por seu impacto devastador nos salários - através do Plano Real, Cardoso empreendeu uma série de outros programas, incluindo transferência de renda a

famílias pobres, investimentos nos ensinos primário e secundário e gradual aumento do valor do salário mínimo. Esses programas, ampliados e aprofundados pelos presidentes Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) e Dilma Rousseff (2011-2016), reduziram os índices de Gini da desigualdade de renda no Brasil de .60 em 1995 para .52 em 2014 (IPEA, 2010; IPEADATA, 2016).

Além de reduzir a desigualdade geral, os programas sociais dos últimos vinte anos reduziram também a desigualdade racial. As transferências de renda para famílias pobres e o aumento das despesas federais em educação eliminaram diferenciais raciais na matrícula da escola primária (embora não no desempenho escolar ou na graduação). Os programas de transferência de renda e os aumentos no salário mínimo reduziram a diferença na relação da renda doméstica branca / não branca de 2.4 em 1990 (ou seja, a renda média de famílias chefiadas por pessoas brancas era 2.4 vezes maior do que a renda média de famílias chefiadas por pessoas pretas ou pardas) para 2.0 em 2009. Os diferenciais entre negros e brancos na expectativa de vida caíram de 6.6 anos em 1990 para 3.2 anos em 2005, período em que foram menores do que os diferenciais negro-branco nos Estados Unidos (5.1 anos em 2005) (Andrews, 2014) .

As conquistas do Brasil na redução da desigualdade socioeconômica geral e da desigualdade racial em especial foram bastante significativas em uma região onde os já altos níveis de desigualdade aumentaram ainda mais na década de 1980. A desaceleração econômica nessa década, combinada com as reduções nos gastos do governo, reverteu os ganhos das décadas de 1950 e 1960 e levou a um aumento das disparidades de renda entre ricos e pobres (Frankema, 2009: 1-5). Esses aumentos de pobreza e desigualdade introduziram um caráter de urgência nos já prolongados debates sobre as políticas sociais e econômicas mais apropriadas para a região. No momento em que os governos nacionais tiveram de enfrentar as pressões sociais e políticas geradas pelo aumento da pobreza, as agências internacionais como o Banco Mundial e o Banco Interamericano de Desenvolvimento passaram a ver a extrema desigualdade como um dos principais impedimentos para a recuperação econômica imediata da região e seu desenvolvimento a longo prazo. Essas agências produziram uma série de relatórios reconhecendo a gravidade da desigualdade na região e propondo medidas para combatê-la (BID, 1998; de Ferranti et al., 2004; Márquez et al., 2007).

Ao considerar os vários fatores que promovem a desigualdade, as agências internacionais procuraram incluir a raça em suas análises,

mas encontraram limites na falta de dados do recenseamento sobre a raça para a maioria dos países. Das nações latino-americanas independentes, apenas o Brasil e Cuba haviam coletado dados consistentes sobre raça durante o século XX. A maioria dos outros países abandonou inteiramente as categorias raciais em suas contagens da população ou incluíram apenas os indígenas. Sob pressão, tanto dos movimentos negros nacionais quanto das agências internacionais (incluindo a ONU), primeiro a Colômbia e, em seguida, o Uruguai incluíram este quesito no seu recenseamento (Colômbia, 1993) ou na pesquisa nacional de domicílios (Uruguai, 1996). Por volta de 2010, todos os países latino-americanos, exceto Chile, República Dominicana e México, estavam coletando dados sobre sua população afrodescendente (Loveman, 2014: 250-300).

Esses dados constituíram a base para uma onda de relatórios sobre a desigualdade racial em toda a região, muitos deles publicados pelo Banco Mundial (Stubbs e Reyes, 2006) ou pelas Nações Unidas (Scuro Somma, 2008; Cruces, Gasparini e Carbajal, 2010a; Cruces, Gasparini e Carbajal, 2010b; Díaz e Madalengoitia, 2012; López Ruiz e Delgado Montaldo, 2013). Esses relatórios, e os dados do censo em que se basearam, podem ser um ponto de partida para uma comparação sistemática dos atuais padrões de desigualdade em toda a região. Tal comparação está além do escopo deste capítulo, mas vejamos brevemente dois indicadores básicos de bem-estar social: pobreza e educação. A Tabela 1 apresenta as taxas de pobreza por raça, medida por renda familiar ou por lares com uma ou mais “necessidades básicas não atendidas” (habitação adequada, saneamento ou educação). Para todos os grupos raciais, as taxas de pobreza são altas: com apenas algumas exceções (brancos brasileiros e povos indígenas uruguaios), mais de 50% para os povos indígenas, de 1/3 para 1/2 para os afrodescendentes e de 1/4 para 1/3 para brancos. Exceto no Uruguai, as taxas de pobreza de indígenas são maiores que as taxas de pobreza de afrodescendentes, e na Costa Rica e na Venezuela são muito maior. E, embora as taxas de pobreza de negros sejam superiores às dos brancos em todos os países, esses diferenciais tendem a se agregar em dois grupos: países com alta desigualdade e diferenciais de 17-26 pontos percentuais (Uruguai, Equador, Brasil); e um grupo com desigualdade um pouco menor com diferenciais de 7-12 pontos percentuais (Colômbia, Costa Rica, Venezuela).

Tabela 1. Taxas de pobreza por raça em países selecionados, em percentagens, 2003–2011

Países	Indígenas	Negros y mulatos	Blancos	N-B
Medidas por renda familiar				
Uruguai (2006)	31.8	50.1	24.4	25.7
Equador (2006)	55.8	52.1	31.2 ^a	20.9
Brasil (2009)	--	33.8	16.7	17.1
Colômbia (2003)	--	61.0	54.1 ^a	6.9
Medida por lares com necessidades básicas não atendidas				
Uruguai (2011)	--	51.3	32.1	19.2
Colômbia (2003)	--	34.5	22.7 ^a	11.8
Costa Rica (2011)	54.2	34.1	25.5 ^a	8.6
Venezuela (2011)	69.7	31.1	22.6	8.5

^a brancos e mestiços (indivíduos de ascendência mista branca-indígena). Fonte: Andrews, 2016: 38.

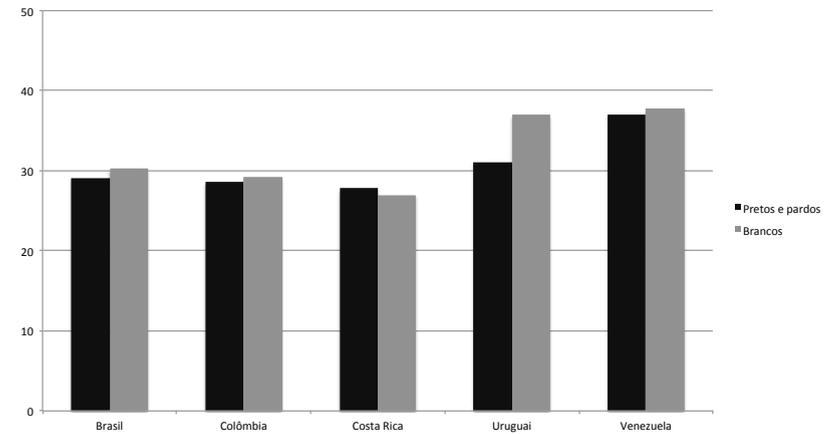
Tabela 2. Taxas de alfabetização por raça em países selecionados, em percentagens, ca. 2010

Países	Indígenas	Negros y mulatos	Blancos	N-B
Brasil	73.7	85.7	92.8	7.1
Colômbia	70.8	88.3	92.4 ^a	4.1
Equador	79.6	92.4	96.3	3.9
Venezuela	70.8	94.4	96.5	2.1
Uruguai	98.6	97.3	98.6	1.3
Costa Rica	88.9	96.9	97.6 ^a	0.7

^a brancos e mestiços (indivíduos de ascendência mista branca-indígena). Fonte: Andrews, 2016: 40.

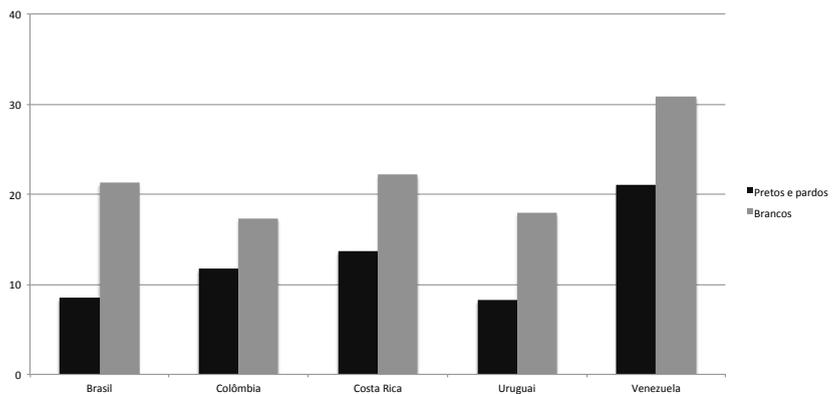
A oportunidade de educação também é distribuída de forma desigual entre os grupos raciais, embora não no mesmo grau que a renda. A Tabela 2 mostra diferenciais raciais menores nas taxas de alfabetização do que nas taxas de pobreza. Novamente, com exceção do Uruguai, a população indígena está muito atrás da população afrodescendente. Os diferenciais entre negros e brancos são mais altos no Brasil, mais baixos na Colômbia e no Equador, e os mais baixos de todos, e bastante próximos da paridade, estão na Venezuela, no Uruguai e na Costa Rica. A Figura 1 também mostra paridade relativa racial na taxa de matrícula no ensino médio para todos os países, exceto o Uruguai; a Figura 2, no entanto, mostra diferenciais raciais marcantes na matrícula universitária.

Figura 1. Percentagem da população com idade de 15 anos ou mais matriculados no ensino médio, por raça, Países selecionados, ca. 2010



Fonte: Andrews, 2016: 42–43

Figura 2. Percentagem da população com idade de 15 anos ou mais matriculados em curso pós-ensino médio, por raça, Países selecionados, ca. 2010



Fonte: Andrews, 2016: 42–43.

Esse diferencial era maior no Brasil (o país que, nesta breve comparação, ocupa o topo, ou quase, da desigualdade entre negros e brancos na América Latina). Durante a primeira década do século XXI, mais de quarenta universidades brasileiras adotaram políticas de ação afirmativa destinadas a aumentar a representação negra entre seus discentes. As ações judiciais desafiando a constitucionalidade dessas políticas foram rejeitadas pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2012, e mais tarde, naquele mesmo ano, o Congresso brasileiro aprovou uma política de

ação afirmativa para o sistema de universidades federais do país. Essa política combinou ação afirmativa racial e social, reservando 50% das vagas nas universidades para estudantes oriundos das escolas públicas do país; dentro desses cinquenta por cento, a política previa cotas raciais para afrodescendentes e povos indígenas e uma cota baseada em renda familiar de até um salário mínimo e meio. Os resultados dessa política serão avaliados por uma comissão do Congresso nacional em 2022; por enquanto, as avaliações iniciais são de que a lei conseguiu aumentar drasticamente a matrícula de não brancos nas universidades federais, e que os estudantes que se beneficiam da lei estão atuando num nível comparável ou, em alguns casos, melhores do que estudantes não cotistas (Santos, 2013; Peria e Bailey, 2014). Ativistas e legisladores na Colômbia, no Uruguai e em outros países estão acompanhando a experiência brasileira com grande interesse e considerando sua potencial aplicabilidade em seus países.²

GÊNERO

A observação de Okezi Otovo de que “mulheres brasileiras negras, históricas ou atuais, permanecem gritantemente pouco estudadas” aplica-se a todos os países da região (Otovo, 2016: 205). No entanto, mesmo as pesquisas limitadas que têm sido feitas até a presente data deixam claro que as profundas disparidades de gênero moldaram o desenvolvimento das sociedades afro-latino-americanas desde seu primeiro momento. Esses diferenciais remontam à composição de gênero na migração africana e europeia para o Novo Mundo. Durante o período do tráfico atlântico de escravos, os homens escravizados superavam em número as mulheres escravizadas, numa proporção de 2 para 1 (Voyages, 2016). Entre os imigrantes europeus, os homens excederam em número as mulheres num grau ainda maior, embora as proporções tenham variado ao longo do tempo. As mulheres representaram cerca de 15% dos imigrantes espanhóis em meados do século XVI, entre 30 e 40% no início do XVII e novamente 15% durante o XVIII. A proporção de mulheres que migraram de Portugal para o Brasil foi ainda menor (Socolow, 2015: 63).

A relativa escassez de mulheres africanas e ibéricas nas colônias teve grandes consequências sociais e econômicas. Primeiro, porque embora as leis ibéricas e as crenças católicas garantissem o direito de pessoas escravizadas a se casar e formar famílias, à maioria dos

2 O *impeachment* da presidenta Rousseff, em 2016, no entanto, provocou importantes incertezas sobre o compromisso dos futuros governos com as políticas proferidas em sua administração e nas de seus predecessores.

homens africanos foi negado esse direito por falta de parceiras potenciais. Em parte, em resposta a essa carência, em parte para garantir a liberdade de seus filhos, muitos homens escravizados procuraram mulheres indígenas, num processo que produziu uma crescente população afro-indígena (Twinam, 2014: 90-96; Restall, 2009: 257-65; ver também o capítulo 4).

Apesar da sua relativa sub-representação na população escravizada, as mulheres foram surpreendentemente sobre-representadas entre os escravos que receberam concessões de liberdade de seus senhores. Elas representaram 60%, ou mais, dos escravos alforriados no Brasil e Cuba no século XIX, em Buenos Aires no final do XVIII, e na Cidade do México e em Lima na primeira metade do século XVI (Klein e Luna, 2010: 257-58; Bergad, 2007: 199). Isso se deveu, em parte, à capacidade das mulheres de ganhar dinheiro no pequeno comércio e no serviço doméstico, colocando ao ganho suas habilidades de cozinheiras, lavadeiras ou amas de leite. Também pode ter refletido decisões de famílias escravas de comprar a liberdade de membros do sexo feminino antes da dos membros do sexo masculino, de modo que os futuros filhos nascidos dessas mulheres nascessem livres.

Um fator decisivo para a predominância de mulheres entre pessoas libertas foram os laços afetivos entre escravas e seus senhores e senhoras. À medida que cozinham, limpavam e cuidavam dos senhores e de suas famílias, laços de afeição mútua frequentemente se desenvolveram. Especialmente quando combinados com ofertas de compra de liberdade em dinheiro e outras formas de negociação, esses laços poderiam levar à liberdade, tanto para as mulheres escravizadas quanto, em muitos casos, para seus filhos (Higgins, 1999; Proctor, 2006; Cowling, 2013).

Ainda assim, esses laços de afeição desenvolveram-se num contexto de desigualdade extrema, que corrompeu tudo o que tocou. Uma das dimensões mais sombrias dessa desigualdade foi o abuso sexual, a que as mulheres escravizadas estavam sujeitas. Embora seja impossível quantificar a frequência ou a natureza dos contatos sexuais entre senhores e escravas, casos de abuso sexual ocasionalmente aparecem em registros judiciais. Relações sexuais entre mulheres escravizadas e seus senhores também foram, ocasionalmente, citadas como motivo para a manumissão, tanto das próprias mulheres quanto de seus filhos. No entanto, dada a baixa incidência de alforria - em média, cerca de um por cento, ou menos, por ano, em toda a região - parece provável que a maioria das crianças dessas uniões continuasse escravizada, refletindo ainda outro aspecto da profunda diferença de gênero sob a escravidão: o *status* legal livre ou escravo era herdado da mãe, e não do pai.

Taxas mais elevadas de manumissão para mulheres escravizadas, em comparação com homens escravizados, traduziram-se em taxas mais elevadas de crescimento natural da população negra e mestiça livre. No final do período colonial, pretos e pardos livres era o grupo racial que crescia mais rapidamente na maioria das colônias. Conforme indicado anteriormente neste capítulo, isso os tornou atores crucialmente importantes nas lutas de independência das décadas de 1810 e 1820 (ou, em Cuba, segunda metade do século) e nas guerras civis e nos pleitos eleitorais que se seguiram. Em teoria, as mulheres não tomaram parte nessas lutas, mas na prática, estavam profundamente envolvidas, e em várias funções. Muitas se juntaram a seus maridos e parceiros nas campanhas; algumas serviram também como soldados nos exércitos da independência (Blanchard 2008, 141-59; ver também o caso de María Remedios del Valle, recentemente reconhecida pelo governo argentino como heroína nacional de independência [Guzmán, 2016]).

A maioria das mulheres negras escravizadas e livres, no entanto, permaneceu em casa enquanto seus homens combatiam, encarregadas das crianças e famílias. À medida que as guerras da independência e a violência civil pós-independência seguiam, afastando os homens por anos ou, em muitos casos, permanentemente, as mulheres se tornaram cada vez mais proeminentes na vida da comunidade negra. Em Buenos Aires, as taxas de gênero na população negra (número de homens por 100 mulheres) caíram de 108, em 1810, para 59 em 1827; em Montevidéu, essas taxas despencaram de 119, em 1805, para 78 em 1819 (Andrews, 2004: 62). Nessas condições, as mulheres tornaram-se responsáveis por sustentar não apenas suas próprias famílias, mas as instituições da vida comunitária. Em Montevidéu, pelo menos três mulheres serviram como soberanas de associações nacionais africanas durante a primeira metade do século XIX; em Buenos Aires, elas assumiram a administração de várias associações africanas e depois litigaram nos tribunais para não entregar as organizações de volta aos veteranos do sexo masculino (Borucki, 2015: 166-67; Andrews, 1980: 148).

No Brasil, as irmandades religiosas católicas negras diferiam das confrarias brancas pela amplitude dos direitos das mulheres. Enquanto as mulheres brancas se juntaram às irmandades como dependentes de membros do sexo masculino e não possuíam poder de votação, as negras aderiram às irmandades como membros pagantes capazes de “arcar com esmolos elevadas na mesma proporção dos homens nos cargos correspondentes”. Por esse motivo, “as mulheres conseguiram progressivamente ampliar seu espaço de participação, mas nunca deixaram de ser contestadas”, levando a um caso

no Rio de Janeiro, na década de 1780, em que homens dirigentes da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, constituída por membros da nação mina mahi, apelaram ao Tribunal da Relação para recuperar o controle da organização que estava em mãos de uma regente feminina (Soares, 2011: 183-221, citações de 166, 214). Na cidade nordestina do Salvador, mulheres africanas fundaram dois dos primeiros terreiros de candomblé, a Casa Branca (1830) e o Gantois (1849). As mulheres eram a maioria dos adeptos das casas de candomblé no decurso do século XIX, e entre 30 e 40% de sua liderança (Parés, 2013: 91-97; Alonso, 2014: 56-59).

Ao mesmo tempo em que mulheres africanas e afrodescendentes desempenhavam significantes funções nas organizações da comunidade, eram também o foco da atenção da elite, especialmente no campo simbólico. Escritores e intelectuais, procurando imaginar as novas nações que estavam sendo construídas, retornaram repetidamente a imagens de mulheres negras, que contradiziam quase que todos os conceitos de civilização masculina branca que as novas repúblicas procuravam imitar. O famoso conto de Esteban Echeverría, “El matadero”, evocou a imagem das *achuradoras* negras, mulheres africanas e afro-argentinas que trabalharam nos matadouros vasculhando intestinos e outros órgãos, como símbolo da brutalidade e da violência da ditadura de Rosas (Echeverría, 2010 [1871]). No Rio de Janeiro, Luis Edmundo da Costa contrastava a elegância dos casais burgueses que desfilavam na Rua do Ouvidor com, “nas calçadas, uma cabrocha mostrando um seio gelatinoso e luzidio fora da blusa farrapenta” (Needell 1987, 165). Essa jovem mulata foi imortalizada como Rita Baiana, a feiticeira sedutora de *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, que induz o imigrante português honesto e trabalhador, Jerônimo, a abandonar esposa e filho. “Pouco a pouco, todos os hábitos sóbrios de um camponês português foram transformados e Jerônimo tornou-se brasileiro” (Azevedo, 2000 [1890]: 76; ver também a figura cubana de Cecilia Valdés [Villaverde, 2005 (1882)] ou a brasileira do século XX, Gabriela da Silva [Amado, 2006 (1958)]).

Já por volta de 1900, em grande parte da América Afro-Latina, as representações de mulheres afrodescendentes se uniram na figura cultural da mulata ou morena, uma mulher de pele escura altamente sexualizada que incorpora - literalmente - qualidades essenciais da nacionalidade latino-americana. Sua imagem foi propagada por uma variedade de meios: os tangos, sambas, rumbas, candombes, e outras formas musicais populares que proclamavam sua sensualidade; poesia e novelas; peças e revistas teatrais; e cada vez mais, à medida que corria o século XX, celebrações do carnaval, reguladas e

supervisionadas pelo Estado, colocavam as mulheres de pele escura no centro das festividades (Wade, 2009: 142-55; Chasteen, 2004: 197-204; Kutzinski, 1993: 163-98; Adamovsky, 2016).

Ao mesmo tempo em que mulatas e morenas eram exaltadas como símbolos fundamentais da identidade nacional, continuaram trabalhando nos níveis mais baixos das economias locais e nacionais. Enquanto a maioria das nações latino-americanas, incluindo o Brasil, não coletava dados raciais nos censos do início do século XX, o censo cubano de 1899 incluiu dados ocupacionais diferenciados por raça e gênero. Para a população de dez anos e mais, as taxas de participação na força de trabalho eram bastante semelhantes para homens brancos (87%) e homens pretos e pardos (88%). Mas, enquanto menos de 5% das mulheres brancas declararam ocupações remuneradas, 23% das negras o fizeram. Essa taxa de participação feminina negra na força de trabalho colocou a participação total da força de trabalho negra (54%) significativamente maior que a participação da força de trabalho branca (49%) (War Department, 1900: 438-39).

Das mulheres afro-cubanas que declararam uma ocupação, 3/4 trabalhavam no serviço doméstico, e o restante igualmente dividido entre a agricultura e a indústria. A concentração de mulheres negras no trabalho doméstico diminuiu um pouco durante a primeira metade do século, mas continuou sendo a sua ocupação mais frequente: das afro-cubanas que declararam uma profissão no censo de 1943, 42% trabalhavam como empregadas domésticas (República de Cuba, 1945: 1042-43). Na Bahia, durante a primeira metade do século XX, “a maioria dos trabalhadores domésticos eram mulheres pretas e pardas, e a maioria das assalariadas pretas e pardas trabalhava como domésticas” (Otovo, 2016: 26). Em âmbito nacional, das mulheres afro-brasileiras que declararam uma ocupação no censo de 1950, 49% trabalhavam como domésticas. (Outras 31% trabalhavam na agricultura, uma área do mercado de trabalho também de baixa remuneração). Ainda na década de 1980, Peter Wade encontrou 60% das migrantes negras na cidade colombiana de Medellín trabalhando como domésticas, uma “concentração marcante” e desproporcional, tanto para o papel do serviço doméstico na economia local como para os níveis educacionais das mulheres afro-colombianas, que sobrepujavam os de mulheres domésticas brancas. Uma pesquisa de 1997 sobre mulheres afro-uruguayas, em Montevidéu, encontrou 50% delas trabalhando no serviço doméstico (IBGE, 1956: 30-31; Wade, 1993: 187, 205; *Diagnóstico socioeconômico*, 1997: 31).

Estar desproporcionalmente concentradas no serviço doméstico coloca as mulheres afro-latino-americanas em graves desvantagens

sociais, econômicas e mesmo emocionais. Os salários são baixos, as jornadas são longas e imprevisíveis, e a maioria das domésticas trabalha (e em muitos casos, vivem) em condições de isolamento e sob o controle direto e imediato de seus empregadores. Nessas condições, a capacidade das mulheres negras de cuidar de suas próprias famílias pode ser grandemente comprometida. E, como vimos, quando os regimes populistas do meado do século criaram novos sistemas de previdência social e legislação trabalhista, esses sistemas de benefícios e proteção foram projetados tendo as fábricas e os trabalhadores industriais em mente. Excluíram o trabalho doméstico e, na maioria dos países, o da agricultura também (Chaney e Castro, 1989; Goldstein, 2013: 58-101; Otovo, 2016; Hicks, 2017).

Narrativas autobiográficas da vida de mulheres negras na América Latina enfatizam os esforços de suas autoras para encontrar trabalho que, mesmo que mal pago, ofereça mais autonomia e independência do que o serviço doméstico. María de los Reyes Castillo Bueno (1902-1997) teve um pequeno restaurante em sua casa, atuou como médium espiritual e trabalhou como lavadeira para sustentar a si mesma e sua família. Benedita da Silva (b. 1942), que veio a se tornar proeminente na política, atuou alternadamente como empregada doméstica, vendedora ambulante e entregadora nos mercados públicos do Rio de Janeiro. Carolina Maria de Jesus (1914-1977) palmilhou as ruas de São Paulo coletando papelão e outros itens para reciclar e vender. Martha Gulate (1919-2002) tornou-se dançarina de cabaré e de carnaval em grande parte para escapar das indignidades e do baixo salário do serviço doméstico (Castillo Bueno, 2000; Benjamin e Mendonça, 1997; Jesus, 1962; Porzecanski e Santos, 2006: 27-43).

A sobre-representação das mulheres negras nos níveis mais baixos da força de trabalho é particularmente surpreendente em comparação com os seus níveis educacionais, que tendem a ser superiores aos dos homens negros. Apesar da disparidade educacional, nos países para os quais os dados salariais estão disponíveis, o rendimento das mulheres negras é significativamente desfavorecido em relação ao de seus pares negros do sexo masculino, mais ainda em relação ao de mulheres brancas e dramaticamente longe da remuneração dos homens brancos. Em torno dos 80 e 90, as mulheres negras ativistas denunciavam insistentemente a “tripla discriminação” a que estavam sujeitas: discriminação de classe, discriminação racial e discriminação de gênero.

Em uma série de estudos pioneiros usando dados salariais do Brasil, a socióloga Peggy Lovell (1994, 2000, 2006) confirmou os impactos devastadores desse entrecruzamento das desigualdades. Ela

descobriu que, medida pelo diferencial entre os salários esperados por níveis de educação e experiência de trabalho e os salários que as mulheres realmente recebiam, a discriminação de gênero era ainda mais potente do que a discriminação racial. “As mulheres brancas eram as mais discriminadas entre todos os grupos”, no sentido de que por seu nível educacional (que excedia o dos homens brancos), sua experiência de trabalho e outras qualificações deveriam receber salários iguais ou superiores aos de seus pares brancos do sexo masculinos. Em vez disso, em 2000, as mulheres brancas em São Paulo ganhavam, em média, apenas 68% dos salários dos homens brancos. Homens afro-brasileiros, cujos níveis de educação estavam muito abaixo dos das mulheres brancas, ganhavam em média 58% dos salários recebidos pelos homens brancos. Enquanto isso, as mulheres afro-brasileiras, cujos níveis de educação sobrepujavam os de homens afro-brasileiros, mas que sofriam os efeitos da combinação de discriminação racial e de gênero, ganhavam em média apenas 41% dos salários de homens brancos (Lovell, 2006; para resultados semelhantes na América Latina como um todo, e incluindo os povos indígenas, ver Atal, Ñopo e Winder, 2009).

Em face dessas desigualdades, as mulheres afro-latino-americanas participaram em diversos movimentos sociais, incluindo associações de bairro, sindicatos, movimentos feministas, organizações religiosas, que vão desde igrejas protestantes e católicas até o candomblé e outras congregações de inspiração africana, partidos políticos, movimentos camponeses e movimentos negros. Chegando à conclusão de que os movimentos negros prestavam atenção insuficiente às questões de gênero, enquanto os movimentos feministas davam pouca atenção às questões de raça, nas décadas de 1980 e 1990 ativistas fundaram novas organizações e movimentos dedicados especificamente às necessidades das mulheres negras: Geledés, Criola, Nzinga e Fala Preta no Brasil, o Grupo de Apoyo a la Mujer Afrouruguaya, a Unión de Mujeres Negras na Venezuela e outros. Em 1992, cerca de 300 ativistas negras de vários países convocaram um encontro internacional na República Dominicana; após várias reuniões subsequentes, em 2001 constituíram a Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD), uma ONG transnacional que busca coordenar as estratégias e a comunicação entre vários movimentos de nível nacional (González Zambrano, 2017; Red de Mujeres, 2016; ver também o capítulo 7).

Ainda assim, como Kia Caldwell sugere em seu estudo sobre o ativismo das mulheres negras no Brasil, “é importante notar que a grande maioria das mulheres negras não estão envolvidas no movimento”. Enfrentando inúmeros e esgotantes desafios em suas vidas

diárias, eles vêm pouco sentido para dedicar tempo a causas que são improváveis de produzir benefícios imediatos. Como ouviu uma mulher comentar, “a causa tem que me motivar muito para que eu corra atrás” (Caldwell, 2007: 169; para conclusões semelhantes, ver Scheper-Hughes, 1993: 505-33; Sheriff, 2001: 191-94; Goldstein, 2013: 14; para outro ponto de vista, ver Perry, 2013).

FUTURAS PESQUISAS

Quando pensamos em possíveis direções de futuras pesquisas sobre a desigualdade na América Afro-Latina, e especialmente sobre a desigualdade racial, quatro áreas principais se apresentam:

- (a) Pesquisa estatística destinada a documentar os graus de desigualdade em várias dimensões sociais e as causas dessas desigualdades.
- (b) Atenção ampliada às formas de desigualdade que são mais difíceis de quantificar, mas que têm impactos igualmente concretos e prejudiciais em grupos e indivíduos.
- (c) Pesquisas etnográficas, históricas e atuais, sobre como a desigualdade é vivida na carne, diariamente: como as pessoas experimentam desigualdade e como pensam, falam ou se calam sobre ela.
- (d) Análise de como as políticas públicas têm trabalhado para promover ou combater a desigualdade ao longo do tempo, com especial atenção às experiências de políticas atuais.

Como temos visto ao longo deste capítulo, a relativa ausência de dados estatísticos sobre raça tem dificultado precisar os níveis de desigualdade social e econômica durante o período colonial e nos séculos XIX e XX. Em resposta a essa lacuna, historiadores têm pacientemente investigado os achados nos manuscritos de recenseamentos, testamentos, registros paroquiais e notariais, registros de emprego, e outras fontes para gerar informações sobre salários, propriedades e outras dimensões da vida econômica e como esses recursos foram distribuídos entre grupos de classe, raça e gênero (Adamo, 1983; Andrews, 1991; Frank, 2004; Restall, 2009; Rosal, 2009; Johnson, 2011; Gelman e Santilli, 2013; Morrison, 2015; Stark, 2015).

Esse tipo de pesquisa provavelmente continuará e se aprofundará, complementada agora pelos ricos dados estatísticos sobre raça contidos

nos censos pós-2000 e nas pesquisas nacionais de domicílios. Essas fontes recentemente disponíveis estão permitindo a economistas, demógrafos e sociólogos, na maioria dos casos pela primeira vez nas histórias de suas nações, analisar sistematicamente padrões de desigualdade de classe, gênero e raça e como eles interagem. Essa pesquisa é mais avançada no Brasil, onde a magnitude das desigualdades de classe, raça e gênero é, agora, bastante clara. Nos próximos anos, pesquisas semelhantes certamente serão estendidas a Colômbia, Costa Rica, Uruguai e outros países hispano-americanos (para esforços iniciais nesse sentido, ver Urrea Giraldo e Viáfara López, 2007; Bucheli e Cabella, 2007; Cabella et al., 2013; López Ruiz e Delgado Montaldo, 2013).

Uma das principais questões a motivar essa pesquisa será o grau em que as diferenças raciais no acesso a bens sociais desejáveis sejam determinadas por fatores estruturais - por exemplo, a concentração de populações negras em regiões mais rurais, menos desenvolvidas do país - e o grau em que o acesso seja limitado por discriminação e preconceito. Também esta pesquisa é mais avançada no Brasil, onde uma série de estudos têm demonstrado aumentos claros na incidência e efeitos da discriminação nos salários entre 1960 e 2000 (Lovell, 1989, 1994, 2000, 2006). A ausência de dados de anos anteriores impede uma perspectiva de longo prazo para a maioria da América Espanhola, mas continua valioso ter um retrato da situação em diferentes países a partir do início dos anos 2000 (Atal, Ñopo e Winder, 2009; Bucheli e Porzecanski, 2011).

Ainda assim, com toda sua importância, a análise estatística é apenas um ponto de partida para a compreensão da desigualdade em todas as suas dimensões. Nos últimos anos, estudiosos têm ampliado a atenção para as formas de desigualdade que não são tão facilmente quantificáveis e conversíveis em medidas numéricas. Os exemplos incluem pesquisas sobre o acesso desigual aos direitos legais e à cidadania completa e efetiva (Holston, 2008); disparidades raciais no tratamento policial aos cidadãos e obstáculos ao movimento das pessoas através espaços urbanos e públicos (Caldeira, 2000; Soares, 2016); níveis racialmente diferenciados de adesão e inclusão em comunidades nacionais, regionais ou locais (Appelbaum, 2003; Weinstein, 2015); acesso desigual ao direito à "autoría", a capacidade de escrever, tanto literal como metaforicamente, a história da própria vida (Alberto, 2011; Alberto, 2016); desigualdades raciais dentro das famílias (Fernandez, 2010; Hordge-Freeman, 2015); e outras formas de disparidade social e racial.

Como as pessoas pensam (ou não) sobre a raça e a incorporam (ou não) em suas vidas diárias? Como os limites raciais são aplicados

e mantidos no nível do indivíduo, da família, do bairro, da comunidade, da nação? Como a discriminação, consciente e inconsciente, opera na prática? Além dos custos econômicos da exclusão racial, quais são seus custos emocionais e psíquicos? Responder a estas questões requer uma investigação etnográfica cuidadosa com esse propósito (Scheper-Hughes, 1993; Twine, 1998; Sheriff, 2001; Golash-Boza, 2011; Goldstein, 2013; Perry, 2013; Sue, 2013). As narrativas em primeira pessoa mencionadas anteriormente neste capítulo também podem fornecer informações valiosas sobre a experiência da desigualdade (além dos textos citados anteriormente, ver entrevistas coletadas em Pérez Sarduy e Stubbs, 2000; Costa, 2009; Brown, 2013; Porzecanski e Santos, 2006).

Situadas entre os censos nacionais e as etnografias, como fonte de informação, estão as sondagens de opinião pública, que podem se concentrar em aspectos específicos da experiência vivida. Neste sentido, a contribuição recente mais importante é o Project on Ethnicity and Race in Latin America – PERLA (Projeto sobre Etnicidade e Raça na América Latina), dirigido pelo sociólogo Edward Telles (Telles e PERLA, 2014). Usando pesquisas administradas pelo Latin American Public Opinion Project (Projeto Latino-americano de Opinião Pública), (disponíveis na LAPOP 2016), os pesquisadores do PERLA recolheram dados não apenas sobre raça, renda, educação e atitudes, mas também sobre o que talvez seja o principal marcador de raça: a cor da pele. Aplicando questionários no Brasil, Colômbia, México e Peru, os pesquisadores encontraram correlações ainda mais fortes entre a desigualdade socioeconômica e a cor da pele do que com as categorias censitárias de raças. Em outras palavras, as sociedades latino-americanas atribuem bens e oportunidades sociais aos indivíduos de forma mais sistemática pela cor da pele do que pelas suas identidades raciais “oficiais”, reforçando assim a desigualdade racial.

O projeto PERLA também verificou que a maioria dos cidadãos das nações latino-americanas está bem consciente do tratamento diferenciado dispensado aos membros de suas sociedades de pele mais escura e simpatizam com movimentos políticos negros e indígenas que visam corrigir essas desigualdades (para achados semelhantes, ver Bailey, 2009). Isso nos leva a outro eixo importante de pesquisas futuras: os impactos das políticas públicas visando à redução da desigualdade. Esses estudos poderiam começar com um olhar mais acurado sobre as políticas populistas dos anos 50 e 60, que reivindicavam a redistribuição de riqueza e oportunidade para a classe média e trabalhadora, mas variaram muito em seus resultados. Enquanto isso, até que ponto essas políticas abriram oportunidades de avanço para

os negros (e indígenas)? Pesquisas sobre o Brasil sugeriram que os afrodescendentes estavam mais ou menos integrados na classe trabalhadora industrial, mas encontravam muito mais dificuldade em entrar para a classe média em expansão. Podemos formular a hipótese de processos semelhantes nos países hispano-americanos; mas as pesquisas que confirmem definitivamente (ou refutem, ou modifiquem) essas hipóteses ainda estão por ser feitas.

Enquanto isso, o que dizer do único país latino-americano que ultrapassou o populismo para o pleno socialismo? Em um artigo pioneiro publicado em 1995, Alejandro de la Fuente usou dados do censo cubano de 1981 para documentar a dramática redução nos anos 60 e 70 dos diferenciais raciais em saúde, educação, casamento e formação profissional. As políticas que foram concebidas em termos de classe social, com o objetivo de melhorar a posição das pessoas pobres e da classe trabalhadora, também tiveram impactos enormes sobre a desigualdade racial, e por razões óbvias: uma vez que os afro-cubanos estavam fortemente sobrerrepresentados nas classes pobres e trabalhadoras, as políticas dirigidas a esses grupos sociais beneficiaram desproporcionalmente as pessoas de cor, reduzindo assim as disparidades entre elas e a população branca.

Pesquisas subsequentes de de la Fuente, e outras, sugeriram que a crise do “período especial”, após o corte da ajuda soviética à ilha na década de 1990, pode ter revertido algumas dessas melhorias, particularmente na renda (de la Fuente, 2001: 317-34; Sawyer, 2006; Blue, 2007; de la Fuente, 2011). Amostras de uso público recém-divulgadas do censo cubano de 2002 permitirão que pesquisadores analisem mais de perto os desenvolvimentos da década de 1990 (IPUMS 2016). Por enquanto, o aparente ressurgimento da desigualdade racial na ilha durante essa década confirma ainda, no sentido negativo, o papel das políticas sociais “universalistas”, baseadas em classes, no combate à desigualdade racial. Quando essas políticas são aplicadas efetivamente, elas também reduzem não apenas a desigualdade de classes, mas também a racial; quando essas políticas são retiradas ou prejudicadas pela crise fiscal, as desigualdades racial e de classe tendem a aumentar.

Experiências nacionais relacionando desigualdade racial e de classe e as políticas públicas para combatê-las, estão atualmente em processo em vários países da região. Em reação aos retrocessos sociais e econômicos da década de 1980, quando as taxas de pobreza e desigualdade aumentaram na maioria dos países, na década de 1990 e início dos anos 2000, muitos governos latino-americanos aumentaram significativamente seus investimentos em educação, saúde e

outros programas sociais (Bértola e Ocampo, 2012: 213-21, 245-57; Huber e Stephens, 2012: 177-207). As pesquisas no Brasil indicam que essas políticas tiveram impactos significativos na redução da desigualdade racial na renda, educação e saúde (Paixão e Carvano, 2008; Andrews, 2014); o mesmo pode ser verdade em outros países? Os censos de 2000, 2010 e 2020 devem fornecer dados para responder a esta pergunta; e, novamente, a pesquisa etnográfica poderia documentar os efeitos das políticas pertinentes.

Finalmente, os futuros pesquisadores certamente investigarão os impactos dos programas de ação afirmativa racial adotados no Brasil, no Uruguai e na Colômbia no início dos anos 2000. A pesquisa inicial sobre as trajetórias de alunos admitidos nas universidades brasileiras sob esses programas sugere que, considerando as disparidades de preparação e ao capital cultural entre os alunos “cotistas” e os admitidos através dos canais tradicionais, o desempenho do primeiro grupo foi consideravelmente melhor do que o esperado e em muitos casos no mesmo nível dos estudantes não cotistas (Santos, 2013). Esses resultados permanecerão entre os futuras colegas? E como os alunos se sairão ao deixar a universidade para competir por empregos e ascensão? Será que com as credenciais da universidade conquistarão oportunidades de emprego, rendimentos e outros benefícios para os quais estão sendo preparados? Ou as barreiras raciais e cor de pele continuarão a impedir seu progresso?

Essas e outras questões manterão a desigualdade no topo da agenda de pesquisa no campo dos estudos afro-latino-americanos.

BIBLIOGRAFIA

- Adamo, S. 1983 “The Broken Promise: Race, Health, and Justice in Rio de Janeiro, 1890-1940”, Tese de doutorado, University of New Mexico.
- Adamovsky, E. 2016 “A Strange Emblem for a (Not So) White Nation: *La Morocha Argentina* in the Latin American Racial Context, c. 1900-2015” em *Journal of Social History* Vol. 50, Nº 2: 386-410.
- Adelman, J. (ed.) 1999 *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History* (Nova York: Routledge).
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alberto, P. 2016 “El Negro Raúl: Lives and Afterlives of an Afro-Argentine Celebrity, 1886 to the Present” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 96, Nº 4: 669-710.

- Alonso, M. C. 2014 *The Development of Yoruba Candomble Communities in Salvador, Brazil, 1835-1986* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Amado, J. 2006 *Gabriela, Clove and Cinnamon* (Nova York: Vintage)
Trad. J. L. Taylor e W. L. Grossman.
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nova York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010 *Blacks in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Andrews, G. R. 2014 "Racial Inequality in Brazil and the United States, 1990-2010" em *Journal of Social History* Vol. 47, N° 4: 829-54.
- Andrews, G. R. 2016 *Afro-Latin America: Black Lives, 1600-2000*. (Cambridge: Harvard University Press).
- Appelbaum, N. 2003 *Muddied Waters: Race, Region, and Local History in Colombia, 1846-1948* (Durham: Duke University Press).
- Atal, J. P.; Ñopo, H. e Winder, N. 2009 "Nuevo siglo, viejas disparidades: Brechas de ingresos por género y etnicidad en América Latina" (Washington: BID - Documento de Trabalho 109).
- Atkinson, A. B. 2015 *Inequality: What Can Be Done?* (Cambridge: Harvard University Press).
- Auyero, J. 2012 *Patients of the State: The Politics of Waiting in Argentina* (Durham: Duke University Press).
- Azevedo, A. 2000 *The Slum* (Nova York: Oxford University Press)
Trad. D. H. Rosenthal.
- Bailey, S. R. 2009 *Legacies of Race: Identities, Attitudes, and Politics in Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) 1998 *Facing Up to Inequality in Latin America* (Washington: BID).
- Benjamin, M. e Mendonça, M. 1997 *Benedita da Silva: An Afro-Brazilian Woman's Story of Politics and Love* (Oakland: Institute for Food and Development Policy).
- Bergad, L. W. 2007 *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States* (Nova York: Cambridge University Press).
- Bértola, L. e Ocampo, J. A. 2012 *The Economic Development of Latin America since Independence* (Nova York: Oxford University Press).

- Bethencourt, F. 2013 *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century* (Princeton: Princeton University Press).
- Blanchard, P. 2008 *Under the Flags of Freedom: Slave Soldiers and the Wars of Independence in Spanish South America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Blofeld, M. (ed.) 2011 *The Great Gap: Inequality and the Politics of Redistribution in Latin America* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Blue, S. 2007 "The Erosion of Racial Equality in Post-Soviet Cuba" em *Latin American Politics and Society* Vol. 49, N° 3: 35-68.
- Borucki, A. 2015 *From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in the Río de la Plata* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Borucki, A.; Eltis, D. e Wheat, D. 2015 "Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America" em *American Historical Review* Vol. 120, N° 2: 433-61.
- Brown, D. (ed.) 2013 *Memoria viva: Historias de mujeres afrodescendientes en el Cono Sur* (Montevideo: Linardi y Risso).
- Bucheli, M. e Cabella, W. 2007 *Perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial* (Montevideo: INE).
- Bucheli, M. e Porzecanski, R. 2011 "Racial Inequality in the Uruguayan Labor Market: An Analysis of Wage Differentials between Afro-Descendants and Whites" em *Latin American Politics and Society* Vol. 53, N° 2: 113-150.
- Cabella, W. et al. 2013 *La población afrouguaya en el Censo 2011* (Montevideo: Trilce).
- Caldeira, T. P. R. 2000 *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo* (Berkeley: University of California Press).
- Caldwell, K. L. 2007 *Negras in Brazil: Re-envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Cardoso, F. H. e Faletto, E. 1979 [1969] *Dependency and Development in Latin America* (Berkeley: University of California Press) Trad. M. Mattingly Urquidí.
- Castillo Bueno, M. de los R. 2000 *Reyita: The Life of a Black Woman in the Twentieth Century* (Durham: Duke University Press) Trad. A. McLean.
- Chaney, E. e Garcia Castro, M. (eds.) 1989 *Muchachas No More: Household Workers in Latin America and the Caribbean* (Filadelfia: Temple University Press).

- Chasteen, J. C. 2004 *National Rhythms, African Roots: The Deep History of Latin American Popular Dance* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Cho, S.; Crenshaw, K. W. e McCall, L. 2013 “Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis” em *Signs* Vol. 38, N° 4: 785-810.
- Collier, R. B. e Collier, D. 2002 *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America* (Notre Dame: University of Notre Dame Press) 2ª edição).
- Crenshaw, K. 1991 “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color” em *Stanford Law Review* Vol. 43, N° 6, 1.241-99.
- Costa, H. (ed.) 2009 *Fala crioulo: O que é ser negro no Brasil* (Rio de Janeiro: Record) 2ª edição.
- Cowling, C. 2013 *Conceiving Freedom: Women of Color, Gender, and the Abolition of Slavery in Havana and Rio de Janeiro* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Cruces, G.; Gasparini, L. e Carbajal, F. 2010a *Situación socioeconómica de la población afrocolombiana en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio* (Panamá: PNUD).
- Cruces, G.; Gasparini, L. e Carbajal, F. 2010b *Situación socioeconómica de la población afroecuatoriana en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio* (Panamá: PNUD).
- De Carvalho Soares, M. 2011 *People of Faith: Slavery and African Catholics in Eighteenth-Century Rio de Janeiro* (Durham: Duke University Press) Trad. J. D. Metz.
- De Ferranti, D. et al. 2004 *Inequality in Latin America: Breaking with History?* (Washington: World Bank).
- De la Fuente, A. 1995 “Race and Inequality in Cuba, 1899-1981” em *Journal of Contemporary History* N° 30: 131-168.
- De la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- De la Fuente, A. 2011 “Race and Income Inequality in Contemporary Cuba” em *NACLA Report on the Americas* Vol. 44, N° 4: 30-33, 43.
- De Jesus, C. M. 1962 *Child of the Dark: The Diary of Carolina Maria de Jesus* (Nova York: E. P. Dutton) Trad. D. St. Clair.
- Diagnóstico socioeconómico y cultural de la mujer afro-ruguaya* 1997 (Montevideo: Mundo Afro).
- Díaz, R. e Madalengoitia, O. 2012 *Análisis de la situación socioeconómica de la población afroperuana y de la población*

- afrocostarricense y su comparación con la situación de las poblaciones afrocolombiana y afroecuatoriana* (Panamá: PNUD).
- Do Valle Silva, N. 1978 “Black-White Income Differentials: Brazil, 1960”, Tese de doutorado, University of Michigan.
- Do Valle Silva, N. 1985 “Updating the Cost of Not Being White in Brazil” em Fontaine, P. M. (ed.) *Race, Class and Power in Brazil* (Los Angeles: Center for Afro-American Studies, University of California-Los Angeles).
- Echeverría, E. 2010 [1871] *The Slaughteryard* (Londres: The Friday Project) Trad. N. T. di Giovanni e S. Ashe.
- Engerman, S. L. e Sokoloff, K. L. 2012 *Economic Development in the Americas since 1500: Endowments and Institutions* (Nova York: Cambridge University Press).
- Fernandes, F. 1965 *A integração do negro na sociedade de classes* (São Paulo: Dominus) 2 Vols.
- Fernandez, N. T. 2010 *Revolutionizing Romance: Interracial Couples in Contemporary Cuba* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Ferrer, A. 1999 *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Fischer, B. 2008 *A Poverty of Rights: Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio de Janeiro* (Stanford: Stanford University Press).
- Fischer, B.; McCann, B. e Auyero, J. (eds.) 2014 *Cities from Scratch: Poverty and Informality in Urban Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Frank, Z. L. 2004 *Dutra's World: Wealth and Family in Nineteenth-Century Rio de Janeiro* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- French, J. D. 2004 *Drowning in Laws: Labor Law and Brazilian Political Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Frankema, E. 2009 *Has Latin America Always Been Unequal? A Comparative Study of Asset and Income Inequality in the Long Twentieth Century* (Leiden: Brill).
- Garcia de Oliveira, L. H. et al. 1983 *O lugar do negro na força de trabalho* (Rio de Janeiro: Fundação IBGE).
- Gelman, J. e Santilli, D. 2013 “Movilidad social y desigualdad en el Buenos Aires del siglo XIX: El acceso a la propiedad de la tierra entre el rosismo y el orden liberal” em *Hispanic American Historical Review*, Vol. 93, N° 4: 659-84.

- Gobat, M. 2013 “The Invention of Latin America: A Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy and Race” em *American Historical Review*, Vol. 118, Nº 5: 1.345-75.
- Golash-Boza, T. M. 2011 *Yo Soy Negro: Blackness in Peru* (Gainesville: University Press of Florida).
- Goldstein, D. 2013 *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown* (Berkeley: University of California Press) 2ª edição.
- González Zambrano, C. 2017 “Mulheres negras em movimento: Ativismo transnacional na América Latina 1980-1995”, Tesis de doctorado, Universidade de São Paulo.
- Gootenberg, P. e Reygadas, L. (eds.) 2010 *Indelible Inequalities in Latin America: Insights from History, Politics, and Culture* (Durham: Duke University Press).
- Greenman, E. e Xie, Y. 2008 “Double Jeopardy? The Interaction of Gender and Race on Earnings in the United States” em *Social Forces*, Vol. 86, Nº 3: 1217-44.
- Grinberg, K. 2002 *O fiador dos brasileiros: Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Gunder Frank, A. 1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (Nova York: Monthly Review Press).
- Guzmán, F. 2016 “María Remedios del Valle: ‘Capitana’, ‘Madre de la Patria’ e ‘Niña de Ayohuma’: Um percurso interpretativo da sua figura singular” em Gelado, V. e Secreto, M. V. *Afrolatinoamérica: Estudos comparados* (Niterói: Mauad).
- Halperín-Donghi, T. 1993 1969 *The Contemporary History of Latin America* (Durham: Duke University Press) Ed. e Trad. J. C. Chasteen.
- Harris, M. 1964 *Patterns of Race in the Americas* (Nova York: Walker & Co.).
- Hasenbalg, C. 1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Rio de Janeiro: Graal).
- Hasenbalg, C.; Do Valle Silva, N. e Lima, M. 1999 *Cor e estratificação social* (Rio de Janeiro: Contra Capa).
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hicks, A. 2017 “Hierarchies at Home: A Twentieth-Century History of Domestic Service in Cuba”, Tese de doutorado, New York University.

- Higgins, K. J. 1999 *"Licentious Liberty" in a Brazilian Gold-Mining Region: Slavery, Gender, and Social Control in Eighteenth-Century Sabará, Minas Gerais* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Hoffman, K. e Centeno, M. A. 2003 "The Lopsided Continent: Inequality in Latin America" em *Annual Review of Sociology* N° 29: 363-90.
- Holloway, T. H. 1980 *Immigrants on the Land: Coffee and Society in São Paulo, 1886-1930* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Holston, J. 2008 *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Hordge-Freeman, E. 2015 *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families* (Austin: University of Texas Press).
- Horst, J. 2016 "Sleeping on the Ashes: Slum Clearance in Havana in an Age of Revolution, 1930-1965", Tese de doutorado, University of Pittsburgh.
- Huber, E. e Stephens, J. D. (eds.) 2012 *Democracy and the Left: Social Policy and Inequality in Latin America* (Chicago: University of Chicago Press).
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 1956 *Brasil: Censo demográfico, 1950, Série nacional* (Rio de Janeiro: IBGE).
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) 2010 *Perspectivas da política social no Brasil* (Brasília: IPEA).
- International Public Use Microdata Series (IPUMS) 2016 em <<https://international.ipums.org/international-action/samples>> acesso 12 de agosto de 2016.
- IPEADATA 2016 em <<http://www.ipeadata.gov.br>> acesso 13 de maio de 2016.
- Johnson, L. L. 2011 *Workshop of Revolution: Plebeian Buenos Aires and the Atlantic World, 1776-1810* (Durham: Duke University Press).
- Karasch, M. C. 1987 *Slave Life in Rio de Janeiro, 1850-1888* (Princeton: Princeton University Press).
- Kinsbruner, J. 1996 *Not of Pure Blood: The Free People of Color and Racial Prejudice in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).
- Klein, H. S. e Vidal Luna, F. 2010 *Slavery in Brazil* (Nova York: Cambridge University Press).
- Klein, H. S. e Vinson III, B. 2007 *African Slavery in Latin America and the Caribbean* (Nova York: Oxford University Press).

- Korzeniewicz, R. P. e Moran, T. P. 2009 *Unveiling Inequality: A World-Historical Perspective* (Nova York: Russell Sage Foundation).
- Kutzinski, V. M. 1993 *Sugar's Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism* (Charlottesville: University Press of Virginia).
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Lesser, J. 2013 *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil, 1808 to the Present* (Nova York: Cambridge University Press).
- López Ruiz, L. Á. e Delgado Montaldo, D. 2013 *Situación socioeconómica de la población afrodescendiente de Costa Rica según datos del X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011* (Panamá: PNUD).
- Lovell, P. A. 1989 "Racial Inequality in the Brazilian Labor Market", Tese de doutorado, University of Florida.
- Lovell, P. A. 1994 "Race, Gender and Development in Brazil" em *Latin American Research Review* Vol. 29, N° 3: 7-35.
- Lovell, P. A. 2000 "Gender, Race and the Struggle for Social Justice in Brazil" em *Latin American Perspectives* Vol. 27, N° 6: 85-103.
- Lovell, P. A. 2006 "Race, Gender, and Work in São Paulo, Brazil, 1960-2000" em *Latin American Research Review* Vol. 41, N° 3: 63-87.
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Nova York: Oxford University Press).
- Mahoney, J. 2010 *Colonialism and Postcolonial Development: Spanish America in Comparative Perspective* (Nova York: Cambridge University Press).
- Manning, P. 2017 "Inequality: Historical and Disciplinary Approaches" em *American Historical Review* Vol. 122, N° 1: 1-22.
- Márquez, G. et al. 2007 *¿Los de afuera? Patronos cambiantes de exclusión en América Latina y el Caribe* (Washington: BID).
- Martínez, M. E. 2008 *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press).
- Massey, D. 2007 *Categorically Unequal: The American Stratification System* (Nova York: Russell Sage Foundation).
- Mattos, H. 2013 *Das cores de silêncio: Os significados da liberdade no Sudeste escravista Brasil, século XIX* (Campinas: Editora da UNICAMP) 3ª edição.
- McGraw, J. 2014 *The Work of Recognition: Caribbean Colombia and the Postemancipation Struggle for Citizenship* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Monsma, K. 2016 *A reprodução do racismo: Fazendeiros, negros e imigrantes no oeste paulista, 1880-1914* (San Carlos: EdUFSCar).
- Morrison, K. Y. 2015 *Cuba's Racial Crucible: The Sexual Economy of Social Identities, 1750-2000* (Bloomington, IN: Indiana University Press).
- Moya, J. C. 1998 *Cousins and Strangers: Spanish Immigrants to Buenos Aires, 1850-1930* (Berkeley: University of California Press).
- Needell, J. D. 1987 *A Tropical Belle Epoque: Elite Culture and Society in Turn-of-the-Century Rio de Janeiro* (Nova York: Cambridge University Press).
- Nobles, M. 2000 *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics* (Stanford: Stanford University Press).
- O'Toole, R. S. 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Otovo, O. 2016 *Progressive Mothers, Better Babies: Race, Public Health, and the State in Brazil, 1850-1945* (Austin: University of Texas Press).
- Paixão, M. e Carvano, L. M. (eds.) 2008 *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil, 2007-2008* (Rio de Janeiro: Garamond).
- Paixão, M. et al. 2010 *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil, 2009-2010* (Rio de Janeiro: Garamond).
- Parés, L. N. 2013 *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press) Trad. R. Vernon.
- Peria, M. e Bailey, S. R. 2014 "Rethinking Racial Inclusion: Combining Race and Class in Brazil's New Affirmative Action" em *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* Vol. 9, Nº 2: 156-76.
- Pérez-Sarduy, P. e Stubbs, J. (eds.) 2000 *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba* (Gainesville: University Press of Florida).
- Perry, K. K. Y. 2013 *Black Women against the Land Grab: The Fight for Racial Justice in Brazil* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Piketty, T. 2014 *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge: Harvard University Press) Trad. A. Goldhammer.
- Porzecanski, T. e Santos, B. 2006 *Historias de exclusion: Afrodescendientes en el Uruguay* (Montevideo: Linardi y Risso).

- Proctor III, F. "Trey" em 2006 "Gender and the Manumission of Slaves in New Spain" em *Hispanic American Historical Review* Vol. 86, Nº 2: 309-336.
- Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP) 2016en <<http://www.vanderbilt.edu/lapop/>> acceso 22 de dezembro de 2016.
- Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora 2016 em <www.mujaeresafro.org> acesso 17 de maio de 2016.
- Reid-Vazquez, M. 2013 *Year of the Lash: Free People of Color in Cuba and the Nineteenth-Century Atlantic World* (Athens: University of Georgia Press).
- República de Cuba 1945 *Informe general del censo de 1943* (Havana: P. Fernández y Cia.).
- Restall, M. 2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan* (Stanford: Stanford University Press).
- Rosal, M. A. 2009 *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata, siglos XVIII-XIX* (Buenos Aires: Dunken).
- Rosemberg, F. 1986 *Situação educacional de negros pretos e pardos* (São Paulo: Fundação C. Chagas).
- Russell-Wood, A. J. R. 2002 *Slavery and Freedom in Colonial Brazil* (Oxford: One world Publications) 2ª edição.
- Sanders, J. E. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Sanders, J. E. 2014 *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Sartorius, D. 2014 *Ever Faithful: Race, Loyalty, and the Ends of Empire in Spanish Cuba* (Durham: Duke University Press).
- Sawyer, M. Q. 2006 *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba* (Nova York: Cambridge University Press).
- Scheper-Hughes, N. 1993 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press).
- Schwartz, S. B. 1985 *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, 1550-1835* (Nova York: Cambridge University Press).
- Scott, R. J. 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Scuro Somma, L. (ed.) 2008 *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay* (Montevideo: PNUD).
- Sen, A. 1992 *Inequality Reexamined* (Cambridge: Harvard University Press).

- Sen, A. 1997 *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press) 2ª edição.
- Sheriff, R. 2001 *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Soares, L. E. 2016 *Rio de Janeiro: Extreme City* (Nova York: Penguin) Trad. A. Doyle.
- Socolow, S. M. 2015 *The Women of Colonial Latin America* (Nova York: Cambridge University Press) 2ª edição.
- Stark, D. M. 2015 *Slave Families and the Hato Economy in Puerto Rico* (Gainesville: University Press of Florida).
- Stein, S. J. e Stein, B. 1970 *The Colonial Heritage of Latin America* (Nova York: Oxford University Press).
- Stern, S. J. 1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Stiglitz, J. E. 2013 *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future* (Nova York: W. W. Norton).
- Stubbs, J. e Reyes, H. N. (eds.) 2006 *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina*. (Washington: Banco Mundial) 4 Vols.
- Sue, C. A. 2013 *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico* (Nova York: Oxford University Press).
- Sussman, R. W. 2014 *The Myth of Race: The Troubling Persistence of an Unscientific Idea*. (Cambridge: Harvard University Press).
- Sweet, J. H. 1997 "The Iberian Roots of American Racist Thought" em *William and Mary Quarterly* Vol. 54, N° 1: 143-166.
- Telles, E. 2004 *Race in another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Telles, E. e Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) 2014 *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Teles dos Santos, J. (ed.) 2013 *O impacto das cotas nas universidades brasileiras 2004-2012* (Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais).
- Thorp, R. 1998 *Progreso, pobreza y exclusión: Una historia económica de América Latina en el siglo XX* (Washington: BID).
- Tilly, C. 1998 *Durable Inequality* (Berkeley: University of California Press).
- Turra, C. e Venturi, G. 1995 *Racismo cordial: A mais completa análise sobre preconceito de cor no Brasil* (São Paulo: Ática).
- Twinam, A. 2014 *Purchasing Whiteness: Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies* (Stanford: Stanford University Press).

- Twine, F. W. 1998 *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Urrea Giraldo, F. e Viáfara López, C. 2007 *Pobreza y grupos étnicos en Colombia: Análisis de sus factores determinantes y lineamientos de políticas para su reducción* (Bogotá: Departamento Nacional de Planeación).
- Van Deusen, N. E. 2015 *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain* (Durham: Duke University Press).
- Villaverde, C. 2005 *Cecilia Valdés, or El Angel Hill* (Nova York: Oxford University Press) Trad. H. Lane.
- Vinson III, B. 2001 *Bearing Arms for His Majesty: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press).
- Von Germeten, N. 2006 *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (Gainesville: University Press of Florida).
- VV. AA. 2016 “Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database” em <<http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>> acesso 13 de maio de 2016.
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Wade, P. 2009 *Race and Sex in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- War Department [US] 1900 *Report on the Census of Cuba, 1899* (Washington: Government Printing Office).
- Weinstein, B. 2015 *The Color of Modernity: São Paulo and the Making of Race and Nation in Brazil* (Durham: Duke University Press).

INTERAÇÕES, RELAÇÕES E COMPARAÇÕES AFRO-INDÍGENAS

Peter Wade

1. INTRODUÇÃO

Na história e na antropologia, tradicionalmente houve uma forte tendência de tratar as populações indígenas e afrodescendentes na América Latina como categorias separadas. Essa separação foi estruturada por distinções conceituais entre o rural e o urbano, a etnicidade e a raça, a antropologia e a sociologia, e entre o mais e o menos “outro”. Essa tendência acadêmica tem raízes profundas nas práticas de governo coloniais e pós-coloniais, que lidavam com ameríndios e africanos de forma muito distinta – em termos de seus lugares no sistema legal e nas divisões político-econômicas do trabalho, e em termos de sua constituição físico-moral – estabelecendo um antagonismo básico entre os dois grupos. A prática das autoridades coloniais tendeu a tomar como dada a separação entre as duas categorias, o que se reproduziu na documentação histórica, fragmentando e mascarando evidências de intercâmbios e interações. Essa mesma separação perpetuou-se de diferentes maneiras nos regimes de governo implantados depois da independência, e até os dias atuais. Essa divergência influenciou a conformação da antropologia na América Latina, no período em que ela foi institucionalizada, ao longo do século XX, como uma disciplina que se concentrava quase exclusivamente sobre os povos indígenas, muitas vezes percebidos como sujeitos a ameaças não só da parte de brancos e mestiços, mas também de negros.

Estudos sobre afrodescendentes eram feitos por historiadores e sociólogos, mas também eles obedeciam a uma distinção conceitual que mantinha separados negros e índios.

Nas épocas colonial e republicana, a separação entre índios e negros estava fundamentada em uma conceitualização duradoura sobre *mestizaje* (mestiçagem ou miscigenação), organizada em torno de três polos categoriais: branco-espanhol, indígena-índio, e negro-escravo-africano. Acreditava-se que as interações entre esses três polos produziam pessoas de categoria mista, que eram muitas vezes chamadas por termos abrangentes como *castas* (tipos) ou *libres de todos los colores* (livres de todas as cores). No entanto, algumas subcategorias-chave emergiram como âncoras conceituais que estruturavam a variedade movediça e complexa de pessoas e rótulos: *mulatos* resultavam de uma mistura entre brancos e negros, enquanto *mestizos* derivavam de uma mistura entre índios e brancos. Obviamente, uma terceira mistura, entre indígenas e negros, era possível – na verdade, inevitável – e *zambo* foi um termo que terminou emergindo para descrevê-la. No entanto, a dominância da branquitude implicava que as misturas tendiam a ser consideradas em termos de sua relação com o polo branco; em consequência, *mestizo* e *mulato* eram categorias comuns, enquanto a *zambaje* era marginalizada pelos observadores coloniais e republicanos, que a viam como uma forma particularmente problemática de miscigenação que podia fomentar a intransigência. O termo *zambo* demorou a ser cunhado, e inicialmente as misturas entre negros e índios eram incluídas na categoria *mulato*; mais tarde, em algumas áreas, ainda no período colonial, essas misturas recaíam no grupo dos *mestizos*. Além disso, ainda que os termos raciais apresentassem, de modo geral, uma grande quantidade de variações regionais, a terminologia da mistura afro-indígena foi, desde o começo, particularmente variável, o que sugere o caráter não convencional da categoria: *cafuzo* era típico do Brasil, *lobo* podia ser usado no México, e assim por diante (Forbes, 1988). Em resumo, a ideia de uma miscigenação negro-indígena era vista como anormal e “inquietante” (Whitten e Whitten, 2011: 35) por desafiar a dominância do polo branco na estrutura triádica da mestiçagem, que requeria que todas as misturas fossem orientadas em sua direção.

Recentemente, essa tendência separatista tem sido questionada pelos historiadores que se debruçam sobre as interações entre índios e negros: apesar das políticas coloniais de dividir e dominar, os dois grupos populacionais interagiram, e viveram próximos em harmonia tanto quanto em conflito; miscigenaram-se para produzir importantes populações de *zambos*, no que os historiadores agora percebem ter sido um processo amplamente disseminado. De forma semelhante,

os antropólogos têm revisado essa separação categórica por meio da crescente inclusão dos afro-latinos nas preocupações de sua disciplina, da investigação de interações entre estes e os povos indígenas, da identificação da ambiguidade das fronteiras classificatórias, e da aproximação entre as duas categorias em seu status subordinado nas hierarquias nacionais de raça e classe (Greene, 2007a). Em termos da política, também, tem havido algumas alianças afro-indígenas em mobilizações sociais em torno de terra, direitos e identidade; e regimes governamentais têm ainda criado algumas convergências entre minorias negras e indígenas em termos legais.

Neste capítulo, discutirei as razões por trás da poderosa divisão conceitual entre populações indígenas e afro-latinas, antes de explorar suas interações e intercâmbios, primeiro nos períodos colonial e republicano, e em seguida nos dias atuais. Quero demonstrar como as interações afro-indígenas sublinham a flexibilidade e a ambiguidade de categorias “raciais” na América Latina. Meu argumento geral é o de que a divisão conceitual entre afro e indígena tem uma força persistente, deixando marcas mesmo nos processos que parecem superar essa separação, o que resulta no fato de que os processos recentes de mobilização política e reforma multiculturalista na verdade tendem a reinstaurar essa divisão. Uma atenção revisionista sobre as interações afro-indígenas nos ajuda a perceber como a divisão conceitual opera na prática, em vez de tomá-la como um dado, como um fato histórico.

2. ORIGENS CONCEITUAIS

Na América Latina, as diferenças nas maneiras conforme as quais africanos e ameríndios eram encaixados nas “estruturas da alteridade” dominantes apresentam diversos aspectos (Wade, 2010: cap. 2). Em primeiro lugar, os negros eram vistos principalmente como escravos; eles já eram conhecidos na Península Ibérica, para onde vinham sendo levados como escravos desde a década de 1440. Dentre os primeiros negros a chegar à América Latina havia libertos, mas a vasta maioria era trazida para trabalhar como escravos, e, muito embora alguns negros escravizados, desde o início, tenham sido alforriados ou tenham comprado sua própria liberdade, a moralidade da escravização dos negros só foi questionada quando a instituição da escravidão foi ela própria posta em causa, no final do século XVIII. Em contraposição, a moralidade da escravidão de ameríndios – um tipo de humano e de sociedade anteriormente desconhecido – foi questionada desde cedo, e rejeitada legalmente em 1542 pela Espanha e em 1570 por Portugal. A escravidão dos ameríndios era vista como injustificável por serem eles definidos como vassalos da Coroa (conquanto não se rebelassem), e como inapropriada por serem

eles percebidos como incapazes de suportar os rigores da servidão forçada em comparação com os africanos, vistos como mais robustos. Em segundo lugar, a escravidão dos africanos era moralmente justificável por serem eles originários de uma região identificada na imaginação europeia como majoritariamente infiel. Por seu turno, os indígenas americanos podiam ser considerados canibais tanto quanto inocentes de pecado (Pagden 1982), mas estavam livres da mácula do Islã. Em terceiro lugar, acreditava-se que os africanos tinham sangue impuro – os estatutos ibéricos quinhentistas de *limpieza de sangre* (pureza de sangue), redigidos durante os últimos estágios da Reconquista cristã, definiam exclusões sociais para pessoas com *raza de judío o moro* (sangue judeu ou mouro). Os africanos podiam ser percebidos como mouros, e, de qualquer forma, no Novo Mundo, as ideias de impureza rapidamente se expandiram para incluir todas as pessoas negras. Em contraste, os ameríndios foram inicialmente definidos como de sangue puro, ainda que essa definição tenha perdido força durante o século XVI (Martínez, 2008: 121, 146). Essas ideias sobre pureza influenciavam os regulamentos matrimoniais, que punham obstáculos mais rígidos às uniões entre negros e não negros do que àquelas entre ameríndios e brancos.

Em quarto lugar, essas diferenças eram refletidas em uma legislação que estabelecia uma *república de indios* – francamente utópica – supostamente separada e protegida da chamada *república de españoles*, que era o mundo dos brancos, mas que, por definição, de modo ambivalente, incluía *mestizos*, e, de forma ainda mais ambivalente, negros escravizados e livres. A governação colonial era idealmente baseada em três categorias separadas: a) espanhóis-brancos, que viviam em vilas e cidades, e dirigiam a lei, o governo, a religião e outras ocupações “civilizadas”; b) indígenas, que viviam em suas comunidades e pagavam tributo a seus governantes espanhóis, em trabalho ou produtos; e c) africanos-negros, que eram trabalhadores escravizados em plantações, minas, e nos espaços domésticos de seus senhores. Na prática, este esquema bem ordenado era corroído por três processos: alforria, compra da liberdade e fuga, que deram origem a uma população negra livre; migração e urbanização indígena, e a usurpação das terras indígenas por povoadores não indígenas; e o reconhecimento social de mestiços de todos os tipos.¹ Mas “índio” permaneceu uma

1 Os termos em português “mestiço” e “mestiçagem” serão aqui usados em sentido amplo, para denotar misturas de quaisquer categorias raciais e as identidades daí resultantes, correspondente ao uso coloquial brasileiro. Os termos em espanhol “*mestizo*” e “*mestizaje*” serão mantidos quando se tratar de misturas entre brancos e índios, conforme seu uso nos demais países da América Latina. (N.T.)

categoria institucionalizada de controle fiscal, legal e religioso; e, muito embora “escravo” fosse uma condição legal e administrativa específica, “negro” geralmente não era, tomando parte, em vez disso, das categorias intermediárias – tal como *libres de todos los colores, pardos, castas e mestizos* – que no final do século XVIII correspondiam efetivamente à maioria da população de algumas áreas.

Em quinto lugar, depois da independência, muito embora tenha perdido parte de seu arcabouço institucional e legal, parcialmente desmantelado pelas ideologias liberais de cidadania universal, a categoria “índio” persistiu em muitos projetos de construção nacional, no âmbito dos quais atuava como um recurso simbólico nas mãos de elites que buscavam definir e fortalecer identidades nacionais em um plano internacional. Os índios apareciam de forma mais óbvia no *indigenismo*, uma ideologia intelectual e uma política de Estado que concebia os povos indígenas tanto como gloriosos ancestrais da nação, quanto como comunidades a serem protegidas com a assistência de agências governamentais e dispositivos legais, informados pela antropologia acadêmica e aplicada – ainda que o objetivo último fosse a assimilação. Por outro lado, os afro-latinos no pós-abolição raramente foram vistos como uma categoria específica de “outro” que pudesse ter um papel particular na definição do patrimônio nacional ou que precisasse de uma atenção especial. A emergência, no século XX – particularmente no Brasil, em Cuba e na Colômbia – do que poderia ser chamado de *negrismo* foi uma tendência contrária verificada principalmente no campo artístico e literário, que não desfrutou do mesmo apoio institucional de Estado recebido pelo *indigenismo*.

Esses fatores foram fundamentais para a criação de uma divisão conceitual entre negritude e indigeneidade no contexto latino-americano, uma divisão que conformou a investigação científica de tal modo que historiadores e cientistas sociais tenderam tradicionalmente a lidar com os povos indígenas e com as populações afro-latinas como categorias distintas – estas últimas quase sempre ficando em segundo plano quanto ao montante de atenção dispensada. Uma boa quantidade de estudos trata ou de ameríndios ou de negros escravizados e livres. Uma exceção já antiga a essa tendência é o estudo histórico da mestiçagem, entendida de forma ampla, e das hierarquias da sociedade colonial como um todo, que necessariamente incluía contribuições de ambos os grupos subalternos, assim como das classes dominantes brancas (ver, por exemplo, Chambers, 1999; Cope, 1994; Jaramillo Uribe, 1968; Martínez, 2008; Mörner, 1967; Silverblatt, 2004; Twinam, 1999). Mas mesmo esses estudos raramente consideraram as misturas entre povos indígenas e populações negras.

3. PERÍODO COLONIAL

Até recentemente, o paradigma historiográfico dominante sugeria que afro-latinos e ameríndios tendiam a ter relações antagonísticas e hostis, sendo mantidos em pé de guerra pela legislação colonial e por táticas de dividir para dominar. Essa versão era muitas vezes apresentada pelos próprios povos indígenas em reivindicações táticas feitas às autoridades, as quais buscavam retratá-los e a suas comunidades como vítimas que precisavam de proteção e assistência: as depredações de negros livres, e mesmo escravos, ainda que a mando de seus senhores espanhóis, eram frequentemente citadas nesse contexto (Restall, 2005b). O texto escrito por Guamán de Poma no início do século XVII, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, inclui um desenho de uma autoridade espanhola ordenando a um negro escravizado que chicoteasse um magistrado indígena (O’Toole, 2012: 158-159). Para o norte do Peru, O’Toole (2012) mostrou que os indígenas, com o objetivo de ressaltar os conflitos para reforçar suas queixas e lhes permitir lançar mão das proteções legais associadas à categoria de índio, podiam omitir os processos cotidianos de coabitação e interação com os afro-andinos que constituíam o que Gilroy talvez chamasse de “convivialidade.”² Esses relatos nativos adequavam-se às ideias das autoridades coloniais na América Espanhola e no Brasil sobre a necessidade de manter separados negros e indígenas, para prevenir uma forma de miscigenação percebida como problemática, porque supunha macular os índios com o sangue inferior e com as influências morais perigosas dos negros, além de fomentar a rebelião. Por outro lado, Carroll (2005) alega que a residência em comum de populações negras e indígenas no México colonial era com frequência ignorada pelas autoridades, desde que fosse pacífica e não atraísse a sua atenção.

Estudos revisionistas indicam que as coisas raramente eram assim tão simples. Restall (2005b) argumenta que uma “dialética hostilidade-harmonia” foi característica das relações entre negros e indígenas na América Latina (para um exemplo precoce, ver Schwartz [1970]). Ameríndios e negros de fato entraram em conflito, o qual tende a saltar da documentação arquivística na forma de queixas, escaramuças e discórdias. Como já foi notado, indígenas e negros ocupavam diferentes encaixes na ordem econômica e política colonial. Ainda que os encaixes ideais de tributários e escravos não se conformassem inteiramente à realidade – especialmente no caso dos negros livres – o governo da

2 Gilroy (2004: xi) defina a convivialidade como “os processos de coabitação e interação que tornaram a multiculturalidade uma característica comum da vida urbana na Grã-Bretanha.”

sociedade colonial garantia que as oportunidades e restrições fossem geralmente estruturadas de diferentes modos: os indígenas podiam buscar proteção de maneiras que não estavam disponíveis para os negros. As autoridades coloniais também organizavam soldados indígenas e afro-latinos, sempre que possível, em diferentes corpos de milícia. Mas índios e negros também compartilhavam espaços, cooperavam, trabalhavam e viviam juntos, e tinham filhos juntos. No século XVIII, também se tornou mais comum encontrar soldados indígenas em corpos de milícia negros ou mestiços, muito embora isso fosse em parte o caso de “índios” que afirmavam ser “negros” ou vice-versa, por motivos táticos pessoais (Vinson III e Restall, 2005). Quando de fato ocorriam conflitos, era quase sempre em resultado de desacordos cotidianos, e não de inimizades categóricas, ainda que, como apontado antes, os ameríndios pudessem apresentar um desacordo em termos categóricos para ampliar suas chances de serem atendidos pelas autoridades. Mas interações “harmônicas” foram frequentemente negligenciadas, devido em parte à natureza da documentação histórica, e aos vieses que advêm das percepções das autoridades e dos ameríndios (Forbes, 1988; O’Toole, 2012; Restall, 2005a, 2009).

Um primeiro passo necessário para compreender as complexidades das interações entre indígenas e negros é identificar a terminologia indeterminada e altamente variável usada para rotular a diversidade social à época. Como já foi notado, é um lugar-comum entender a organização da sociedade colonial em torno de três categorias polares – branco-espanhol, indígena e negro-escravo-africano – e suas três subcategorias – *mulato*, *mestizo* e *zambo*.³ Esse esquema proporciona uma simplificação útil (Whitten e Corr, 1999: 226) mas precisa ser compreendido em perspectiva. Forbes (1988: 266) demonstrou que a “tendência moderna na Europa e na América do Norte de uma obsessão com as relações ‘negro-branco’” turvou o fato de que muitos termos (*de cor*, *preto*, *negro*, *mulato*, *pardo*, *loro*, etc.) eram, no período colonial, aplicados, em suas diversas variantes de línguas europeias, a ameríndios. Portanto, o aparecimento destas palavras (especialmente negro e preto) nas fontes arquivísticas nas Américas não pode ser tomada como se estivesse se referindo inequivocamente a africanos. Ele mostrou que o termo *mulato* muitas vezes se referia a mestiços com alguma ascendência africana, mas não necessariamente combinada com uma

3 Embora no Brasil o termo consagrado para misturas entre negros e índios seja “cafuzo”, ao longo deste capítulo manteve-se “zambo” (que, embora não seja de uso corrente, está dicionarizado em português) para preservar a consistência com outros contextos latino-americanos. (N.T.)

ascendência europeia; de fato, na América Espanhola dos séculos XVI e XVII a maior parte dos mulatos eram gente de ascendência africana e indígena (ver também Lutz e Restall, 2005: 193; Schwaller, 2011). Além disso, diz Forbes, ameríndios com frequência eram chamados de pessoas de cor (*pardos, loros* etc.). Tudo isso implica que uma apropriação excessivamente esquemática da terminologia racial irá inevitavelmente subestimar a extensão da miscigenação entre negros e índios.

Essa miscigenação era com certeza mais corriqueira do que se pensava tradicionalmente. Casos particulares têm sido reconhecidos desde há muito, a exemplo dos “caribes negros” – hoje conhecidos como *garífunas* – da faixa costeira e das ilhas que se estendem ao largo desde o norte da Nicarágua, passando por Honduras e Guatemala, até o sul de Belize. Essa população emergiu na ilha caribenha oriental de São Vicente antes do início do povoamento europeu no século XVIII. Desde o fim do século XVII, africanos naufragos e outros fugitivos da escravidão das ilhas circundantes foram sendo integrados socialmente e linguisticamente pelos caribes. Esse processo continuou ao longo do século XVIII, na segunda metade do qual os garífunas se engajaram em uma série de guerras contra os britânicos, quase sempre com apoio francês. Essas guerras terminaram com a vitória britânica em 1793, depois do que cerca de 5 mil garífunas foram deportados para a ilha de Roatán, ao largo da costa de Honduras; dali eles se disseminaram para o litoral do Caribe. Os deportados foram aqueles que os britânicos consideraram “negros” em vez de “amarelos”, o que sugere a capacidade da divisão conceitual entre afro e indígena reaparecer em contextos que pareciam havê-la transcendido (Gonzalez, 1988). Vou explorar a situação atual desse grupo mais à frente.

Os garífunas são um caso bastante bem reconhecido. Talvez menos conhecido seja o povo *misquito*, que vive na região costeira do leste de Honduras e ao longo da parte norte do litoral da Nicarágua (Gabbert, 2007; Gordon, 1998; Hale, 1994; Hooker, 2009). A história dessa mistura também começa com um naufrágio no início do século XVII e incrementos populacionais progressivos de fugitivos da escravidão, que se estabeleceram principalmente no norte, no lado hondurenho do território. Uma distinção duradoura se desenvolveu entre os chamados misquitos *sambo* – mais “afro”, no norte – e os misquitos *tawira* – mais “índios”, no sul – que veio a se entrelaçar às rivalidades coloniais entre britânicos e espanhóis. Mais tarde, ainda que os misquitos da Nicarágua tenham vindo a se misturar com os crioulos negros anglófonos, estes de toda forma retiveram sua distância social, afirmando um status superior, e ajudando a criar desta maneira uma imagem dos misquitos como basicamente “índigenas” (Hale, 1994: 40, 267; Offen, 2002).

Isso ilustra o meu argumento geral sobre o poder duradouro da divisão afro-indígena, que, no caso dos garífunas e dos misquitos, pode ser visto como a tendência de refigurar as populações afro-indígenas como identidades ou indígenas ou negras. Ainda que todas as categorias racializadas sejam inerentemente instáveis, zambo resulta particularmente camaleônica em virtude da dominância do polo branco no triângulo da mestiçagem, que tende a forçar todas as misturas a uma relação com a branquitude. Essa refiguração não é apenas imposta de cima de um modo simples: os próprios misquitos tendem a se considerar como “indígenas” – a língua desempenha um papel importante nisso – e alguns deles desvalorizam traços fenotípicos vistos como africanos (Dennis, 2010: 63; Hale, 1994: 230).

Outros contextos de mistura entre negros e indígenas têm sido menos visíveis. Na Guatemala e no Yucatán coloniais, as interações variavam consideravelmente em função do espaço ser urbano ou rural, ilustrando de diferentes maneiras a dialética hostilidade-harmonia (Lutz e Restall, 2005). Nas áreas rurais, os maias com frequência demonstravam desconfiança em relação aos negros, temendo que estes pudessem ser salteadores responsáveis pelos ataques nas estradas que iam para as cidades de Santiago, Campeche e Mérida. Negros e mulatos (um termo que incluía pessoas de ascendência mista maia e negra) também atuavam como atravessadores, que interceptavam nas estradas os maias que se dirigiam às feiras nas cidades, e os coagiam a vender os produtos que levavam por preços mais baixos. Também nas áreas rurais, trabalhadores maias tendiam a ser supervisionados por negros e mulatos, o que levava a queixas de mau tratamento. Mas, mesmo ali, havia coabitação cotidiana e miscigenação, na maior parte por meio de uniões informais mas também por meio de casamentos: metade dos homens negros escravizados no final do século XVII em uma pequena vila guatemalteca tinham esposas maias (Lutz e Restall, 2005: 198). Nas áreas urbanas, havia muito mais interação e mestiçagem, que também incluíam um certo número de casamentos formais: 30% dos homens negros ou pardos casados em Campeche entre 1688 e 1700 tinham esposas maias (Restall, 2009: 263). A mestiçagem também acontecia em áreas rurais, ainda que não tanto quanto nos centros urbanos: na parte urbana de Campeche, em 1779, a proporção de negros e mulatos em relação ao total da população era de 17%, enquanto, na região de Yucatán como um todo, a proporção era de apenas 12% em torno de 1791. Mesmo assim, no final do período colonial, “os maias de Yucatán tinham, em certo sentido, se tornado afro-maias”, o que significa que ainda hoje eles “devem ser vistos” como tal (Restall, 2009: 5, 285).

Esse tipo de convivialidade floresceu em regiões que, embora razoavelmente próximas aos centros econômicos coloniais, escapavam a um controle mais firme por parte das autoridades. A região costeira do norte de Nova Granada (Colômbia) era dominada por Cartagena, uma importante cidade e porto escravista; Santa Marta, outra cidade portuária colonial relevante; e Mompox, uma cidade no Rio Magdalena, principal artéria fluvial de Nova Granada. No vasto interior, com sua economia de *hacienda*, as autoridades tinham dificuldades para impor a ordem para além dos limites das próprias propriedades agrícolas. Isso levou à formação de *palenques*, geralmente definidos como comunidades fundadas por fugitivos da escravidão. Nessa região, entretanto, escravizados, indígenas e pessoas livres de cor não apenas trabalhavam juntos nas *haciendas*, mas viviam juntos em povoações fora delas. Aos olhos dos espanhóis, algumas dessas povoações diferiam pouco de *palenques* – isto é, eram compostas de fugitivos da escravidão, renegados de todos os tipos, índios, zambos, *mestizos*, e até mesmo alguns brancos pobres. No final do setecentos, as autoridades espanholas encorajaram uma mistura ainda maior ao reagrupar pessoas esparsas e diversas em aldeias e cidades *a son de campana* (dentro da distância em que o sino da igreja podia ser ouvido), com o objetivo de criar uma força de trabalho controlável (Fals Borda, 1979: 62A, 71A; Wade, 1993: 82-87). Isso significa que a população de ascendência mista, a qual compunha quase dois terços da população total da região por volta de 1778, foi poderosamente conformada por um processo de *zambaje*. Os famosos *bogas* (barqueiros), que remavam canoas utilizadas para o transporte de viajantes Rio Magdalena acima em direção a Bogotá, foram o objeto de muitas descrições pitorescas (e muitas vezes depreciativas) que comumente os caracterizavam como negros, mas muitos eram muito provavelmente zambos (Niето e Riaño, 2011; Peñas Galindo, 1988; Villegas, 2014).

Uma situação parecida ocorria no nordeste do Brasil, onde engenhos de açúcar dominavam a economia regional, mas estavam confinados a áreas relativamente pequenas no litoral da Bahia, de Pernambuco e de Sergipe. Inicialmente, a escravidão criou um espaço para interações afro-indígenas, já que os engenhos utilizavam indígenas escravizados e, por volta de 1600, a quantidade desses chamados *negros da terra* ultrapassava a dos africanos na proporção de três para um. Nessa época, a documentação aponta um certo grau de casamentos entre os dois grupos (Schwartz, 1970: 325). Daí por diante, os africanos rapidamente se tornaram a maioria absoluta, mas a escravidão indígena persistiu ao longo de todo o século XVII e mesmo depois,

em algumas regiões; por exemplo, a região sul do Paraná tinha mais índios que africanos submetidos à escravidão até a década de 1740 (Sokolow, 2003: 108-109). Além disso, Miki (2014) argumenta que, na região em torno da divisa entre as províncias da Bahia e do Espírito Santo, a escravidão indígena na verdade se expandiu no século XIX, à medida que essa zona de fronteira ia sendo colonizada por fazendeiros de café que dependiam de uma população africana escravizada, proporcionalmente majoritária.

Durante o período colonial, a presença indígena permaneceu forte no interior do nordeste (o sertão), que era visto como território hostil. Na verdade, indivíduos de grupos de índios “mansos” eram utilizados reiteradamente – quase sempre comandados por negros livres ou mulatos – como capitães-do-mato, como soldados em campanhas contra quilombos e mocambos, e como linha de defesa contra revoltas escravas (Schwartz e Langfur, 2005: 91). Em parte por conta da hostilidade indígena, ainda que estivessem sempre localizados em áreas de difícil acesso, a maioria dos quilombos não ficava longe dos centros urbanos dos quais dependiam economicamente. Mas, em um claro exemplo da dialética hostilidade-harmonia, “há também muitas referências [nos arquivos] à incorporação de africanos e afro-brasileiros que escapavam da escravidão em aldeias indígenas”, mesmo no aparentemente hostil sertão, e, de fato, “a cooperação afro-indígena contra os europeus e a escravidão era comum” (Schwartz, 1970: 324; Schwartz e Langfur, 2005: 99). Um estudo sobre o nordeste do Brasil também encontrou evidências de casamentos mistos e cooperação, tanto quanto de “rivalidade” (Roller, 2014). Esses processos fomentavam a miscigenação entre africanos e indígenas de tal forma que se formou uma população plebeia de ascendência mista. Muitos de seus membros pareciam bastante “negros” em termos brasileiros, mas alguns continuaram a se identificar como indígenas, e o fazem em números crescentes hoje em dia, como discutirei mais tarde (Warren, 2001: 28-29).

Em contraste com esses casos, a região da costa do Pacífico de Nova Granada, com sua economia escravista e de fronteira, não parece ter gerado o mesmo tipo de mistura afro-indígena, apesar de enormes áreas permanecerem basicamente alheias ao controle colonial (Sharp, 1976; Wade, 1993: 98-103). A parte sul dessa região, Esmeraldas (localizada no Equador atual), tem reivindicado há muito tempo uma história original de *zambaje*, baseada na narrativa – semelhante à de outros lugares da América Latina – sobre um navio negreiro que encalhou em meados do século XVI, dando aos africanos escravizados a oportunidade de se libertarem e de se misturarem com a

população local indígena (Whitten, 1986: 40; Whitten e Whitten, 2011: 40). Parece provável que, mais ao norte, na parte colombiana dessa região do Pacífico, alguma mistura entre indígenas e negros também teve lugar (Lane, 2005: 171). Pessoas submetidas à escravidão eram 40% da população do fim do século XVIII na província nortista de Chocó, onde havia um número quase equivalente de indígenas, com os brancos perfazendo meros 2%, e 22% representando negros livres (incluindo mulatos e, sem dúvida, zambos). Em 1808, a população negra livre já havia alcançado 61%, enquanto a população indígena tinha decrescido para 18%. Alguns dos negros livres permaneceram vinculados aos centros mineiros, que também eram abastecidos com víveres por grupos indígenas locais, criando um espaço social para a interação. Outros negros livres viviam fora do controle colonial direto (que era muito restrito) e logo, em princípio, dividiam território com povos indígenas. Mas de modo geral, negros e indígenas ocupavam espaços bastante diferentes, uma vez que os povoados negros tendiam a deslocar as comunidades indígenas, em vez de se mesclar a elas (Losonczy, 2006: 60-65). Os dados são escassos, mas a situação aqui era claramente distinta da região do litoral caribenho, por razões que devem ser objeto de pesquisas futuras. Pode ser que a economia mineira intensiva tenha inicialmente desencorajado a interação, ao criar nichos específicos para as populações negras e indígenas, e que este padrão tenha persistido mesmo quando a maioria dos negros já não era apenas composta de mineiros.

Nas minas de ouro da Colômbia, predominavam trabalhadores negros, livres e escravizados, vivendo e algumas vezes também trabalhando lado a lado com indígenas. Nas minas de prata de Potosí (Alto Peru) e Zacatecas (México), trabalhadores indígenas predominavam mas estavam acompanhados de africanos escravizados. Por volta de 1600, 6 mil homens indígenas andinos compartilhavam a cidade de Potosí com cerca de 5 mil homens e mulheres africanos e negros. A maioria dos africanos não trabalhava nas minas – visões contemporâneas garantiam que sua constituição não os capacitava para o trabalho duro nas altitudes muito altas – mas no México negros escravizados eram cerca de 14% da força de trabalho mineira no mesmo período. Embora negros e ameríndios vivessem claramente lado a lado nessas regiões mineiras, não se sabe ao certo o quanto alguma miscigenação realmente aconteceu. Lane observa que nas minas de prata de Guanajuato (México), no fim do período colonial, mulatos (na maior parte livres) representavam mais de 40% dos trabalhadores nas minas, e que “sem dúvida” muitos deles eram de ascendência afro-indígena (Lane, 2005: 174-177).

As autoridades coloniais temiam que as interações entre negros e ameríndios fomentassem rebeliões, e de fato diversos levantes envolveram alianças desse tipo nos Andes (ver, por exemplo, Lane, 2005: 171-172) e no Brasil, onde, em um caso baiano, um culto religioso milenarista ajudou a reunir rebeldes indígenas e negros (Schwartz e Langfur, 2005: 100). As autoridades também temiam o poder mais cotidiano da magia (Wade, 2009: 100-107). Neste âmbito, as populações indígenas e negras lançavam mão de habilidades de feitiçaria próprias e uns dos outros. Um caso ocorrido em 1700 em Barbacoas, um distrito mineiro na região do Pacífico de Nova Granada, demonstra que negros escravizados e ameríndios colaboravam na feitiçaria com o objetivo de se vingar de um senhor predatório que tinha atacado sexualmente uma trabalhadora indígena (Lane, 2005: 171). Nos Andes do século XVII, mulheres brancas e mestiças acusadas de bruxaria – muitas vezes envolvendo magia amorosa – revelaram terem sido ajudadas por cúmplices indígenas e negras, que na verdade tiveram um papel principal em suas atividades. Uma mulher espanhola foi acusada de trabalhar com uma mulata (de ascendência afro-portuguesa) que era famosa como feitiçeira, mas que procurou a ajuda a um *hechicero* (feitiçeiro) índio para aumentar seus poderes (Silverblatt, 2004: 172-173). No Yucatán do século XVII, emergiu o mesmo padrão de mulheres espanholas no papel de clientes (e denunciantes) de mulheres majoritariamente mulatas, mas também maias, que vendiam seus serviços mágicos. As feitiçeras utilizavam um repertório comum de curandeirismo popular e magia amorosa, lançando mão ecleticamente de conhecimentos indígenas, africanos e europeus (Restall, 2009: 265-276).

Em resumo, a dinâmica de hostilidade e harmonia que resume as interações entre negros e indígenas também levou à emergência – em alguns contextos mais que em outros – de populações afro-indígenas mistas. Uma divisão conceitual subjacente entre afro e indígena raramente era apagada e podia até mesmo reemergir, a partir de impulsos tanto de cima quanto de baixo.

4. DA INDEPENDÊNCIA AO SÉCULO XX

A construção nacional é o quadro fundamental no qual é preciso observar as interações afro-indígenas durante este período. Elites e intelectuais por toda a América Latina inclinaram-se a construir identidades para distinguir suas nações, regionalmente e globalmente. Gostassem ou não, as fontes simbólicas e materiais à sua disposição incluíam a branquitude, a indigeneidade e a negritude, e, muito embora essa tríade estivesse configurada de formas diferentes nas diversas partes da região, ela quase nunca perdeu sua estrutura tripartite. Mesmo na

“branca” Argentina, “los negros” tem sido uma categoria resiliente, e mesmo em Porto Rico, a cultura taino, supostamente aniquilada por volta da metade do século XVI, continua a ser venerada.

Tentativas de inspiração liberal de dismantelar as comunidades indígenas e sua identidade jurídica no pós-independência perderam o empuxo e, muito embora a categoria índio tenha perdido parte de sua base institucional, persistiu e de fato ganhou terreno em muitos países como um objeto de atenção para intelectuais empenhados na construção nacional, políticos e agentes estatais (Appelbaum, Macpherson e Roseblatt, 2003; Gotkowitz, 2011; Graham, 1990; Larson, 2004). Esse interesse se cristalizou no indigenismo, que representava os indígenas como gloriosos ancestrais da nação e também como comunidades que precisavam ser protegidas, e, em última instância, assimiladas. Muito embora tenha sido mais poderoso em países como o México, o indigenismo era bastante disseminado na América Latina em suas diversas variantes de ideologia e política, sendo também encontrado em países com populações indígenas muito pequenas, como o Brasil. O indigenismo existia na Argentina, onde as populações indígenas tinham sido em grande medida exterminadas, ao passo que, em meados do século XIX, a corrente literária cubana do *siboneyismo* glorificava a inocência edênica da extinta cultura indígena cibonei (Alberto e Elena, 2016; Earle, 2007; Menocal, 1964; Ramos, 1998).

Isso fez parte do contexto no qual a antropologia latino-americana foi institucionalizada, com uma infraestrutura de institutos estatais de estudos indígenas, começando com o Instituto Indigenista Interamericano (fundado no México em 1940, com a colaboração da maior parte dos governos latino-americanos), seguido por corpos nacionais tais como o Instituto Etnológico Nacional da Colômbia (1941), o Instituto Indigenista Nacional da Guatemala (1945), e o Instituto Indigenista Nacional do México (1948). Iniciativas governamentais anteriores, tais como o Serviço de Proteção aos Índios do Brasil (1910) ou o Departamento de Assuntos Indígenas do México (1934), fizeram amplo uso de antropólogos.

Em contraste com a preocupação com as populações indígenas – ainda que por vezes a preocupação fosse apenas com a ideia de índio ou indígena – a população negra como categoria foi, uma vez abolida a escravidão, muito menos um objeto de atenção especial por parte do Estado, agentes políticos, ou mesmo intelectuais empenhados na construção da nação. Os afro-latinos eram raramente vistos como uma categoria de “outros” que precisavam de proteção e programas especiais de assimilação, e apenas ocasionalmente eram chamados a desempenhar um papel particular na definição do patrimônio nacional.

No contexto da eugenia, que floresceu na América Latina nas primeiras décadas do século XX, médicos e outros cientistas com frequência comentavam a presença de populações negras, como faziam com populações indígenas e mestiças, mas aos negros não era conferido um papel particular, mesmo se eles eram vistos como o recurso eugênico menos valioso com o qual a nação podia contar (Hochman, Lima e Maio, 2010; Schell, 2010; Stepan, 1991; Stern, 2009). A negritude nunca estava completamente fora do quadro como um contraponto relacional no imaginário nacional, mas foi apenas em uns poucos países – tais como Brasil, Cuba e Colômbia – que a negritude alcançou algum status institucional, como resultado de reavaliações positivas feitas por artistas e intelectuais no século XX (ver capítulo 6 e capítulo 10). No entanto, isso não se refletiu nos mesmos níveis de apoio estatal e infraestrutura institucional conferidos ao indigenismo.

Casa-Grande e Senzala, de Gilberto Freyre (1933), ficou conhecido por reavaliar em termos positivos a contribuição africana para a sociedade brasileira, ao passo que o samba se consagrou como a música nacional e as religiões e práticas afro-brasileiras, tais como o Candomblé e a capoeira, tornaram-se emblemas identitários em algumas regiões (Burke e Pallares-Burke, 2008; Vianna, 1999; ver também capítulo 12). Ainda no Brasil, a antropologia revelou um interesse precoce, ainda que menor, pela cultura afro-brasileira, por via dos escritos do antropólogo e psiquiatra Arthur Ramos e do etnólogo Edison Carneiro. Em Cuba, o *afrocubanismo* teve um impacto nos círculos literários e artísticos a partir da década de 1920 (Moore, 1997). Na Colômbia, um *negrismo* literário, artístico e musical incipiente se desenvolveu nos anos de 1940 (Gilard, 1994; Wade, 2000).

Esse esboço delinea o quadro no qual as populações indígenas e negras viveram nos séculos XIX e XX: as divisões legadas pelo passado colonial permaneceram, e, quando mudaram, foi para serem reforçadas pelo novo contexto. Os processos de mistura e convivialidade que também eram parte da herança colonial continuaram a operar de maneiras semelhantes, apesar de um novo enquadramento legislativo e institucional. Alguns exemplos bastarão para ilustrar esse ponto.

Na Colômbia, em Chocó, a abolição teve como efeito o deslocamento dos negros escravizados que haviam trabalhado em *cuadrillas* (equipes de mineração) para a floresta. As populações indígenas foram sendo gradualmente deslocadas para as cabeceiras dos rios, ao tempo que os negros ocupavam os baixos e médios cursos, em um padrão de povoamento disperso. À medida que a população negra crescia, ocuparam terrenos que teoricamente pertenciam aos índios, os quais cediam o usufruto na expectativa de um retorno recíproco. Mas, como

as populações negras acreditavam que o trabalho de preparar a terra dava a elas direitos exclusivos a seu uso, uma certa antipatia subjacente se desenvolveu, contrabalançada por laços de compadrio, comércio e troca de serviços (Losonczy, 2006: 65-73). Algumas uniões intergrupais sem dúvida aconteceram – não é raro ouvir nos dias de hoje pessoas negras reivindicarem uma ascendência indígena – mas elas não foram comuns e não apagaram uma fronteira relativamente explícita. Whitten e Whitten (2011: 40) argumentam que os esmeraldinos negros que tinham uma história colonial de *zambaje* foram “enegrecidos” no final do século XIX, subsumindo sua história de mestiçagem em uma identidade negra politizada, mas, no quadro nacional da Colômbia, os habitantes afrodescendentes da costa do Pacífico têm há muito sido representados inequivocamente como negros e claramente distinguidos dos *cholos*, como os indígenas são conhecidos localmente (Wade, 1993).⁴ Na década de 1970, Friedemann (1975) observou a Festa do Índio em Quibdó, capital provincial de Chocó, que vinha ocorrendo desde havia quarenta anos. O povo indígena emberá descia das cabeceiras dos rios para a cidade, trazendo seus produtos para a feira. Eles recebiam roupas velhas para que se vestissem, eram assediados com comida e álcool, e sujeitados ao ridículo e ao paternalismo, mas ao mesmo tempo eram hospedados por seus compadres negros e participavam em desfiles de rua com a multidão negra. Friedemann interpretou o festival como um meio de encenar as relações dominantes entre os emberás e os moradores negros – que controlavam as instituições locais do Estado (polícia, bombeiros, escolas e a administração municipal) – e também como um meio de integrar os emberás nas redes comerciais da cidade. Muito embora esse estudo sugira a existência de relações de convivialidade mais complexas, a festa claramente marca a diferença entre negros e índios.

Ainda na Colômbia, na região do vale do Cauca, antes um centro colonial de poder e riqueza, velhas divisões coloniais persistiam, agora em relação a uma conjuntura política distinta. Sanders (2004) mostra como os povos indígenas desta região baseavam suas reivindicações à terra, no final do século XIX, parte em ideias de cidadania universal e parte em estereótipos familiares de índios como fracos, estúpidos e indefesos – e portanto merecedores do tratamento especial que haviam recebido durante o período colonial. Enquanto isso, as populações negras da região não se identificavam como negros ou mulatos em reivindicações à terra, embora houvesse petições

4 Nos Andes, *cholo* geralmente se refere a um indígena urbanizado.

ocasionais nas quais indivíduos se identificavam como escravos ou ex-escravos. Isso ilustra diferenças nas formas pelas quais índios e negros compreendiam que suas demandas podiam ser reconhecidas como apropriadas, e mesmo possíveis, pelas pessoas no poder, o que era um produto da forma pela qual as identidades negras e indígenas se encaixavam nas estruturas dominantes da alteridade. (Em adição à diferença geral, esse caso nos recorda da necessidade de atentar a fatores regionais específicos: o fato de as identidades indígenas funcionarem como moeda de troca nas disputas políticas entre liberais e conservadores que tinham lugar à época, o fato de as comunidades indígenas terem certo peso eleitoral, e as estruturas das relações clientelistas na região.)

Na região de Mosquitia, na Nicarágua do século XIX, com a partida da maior parte da classe de fazendeiros brancos, os crioulos negros ganharam uma posição dominante em relação aos misquitos, monopolizando o comércio de mogno e controlando a política local. Quando os britânicos estabeleceram um protetorado sobre a região em 1844, eles ressuscitaram o antigo “Reino de Mosquitia”, reconhecido por eles pela primeira vez em 1638, o qual era governado por um “rei” nativo (e agora fantoche) que supostamente protegia os direitos de seus súditos indígenas. Em 1860, a Grã-Bretanha e os Estados Unidos reconheceram a soberania nicaraguense sobre a região atlântica e o reino foi substituído pela Reserva Mosquito, na qual “índios mosquitos” tinham direito à autonomia. Na verdade, tanto no reino quanto na reserva, crioulos negros dominavam as instituições do governo. As linhas étnicas e raciais que separavam os “índios” misquitos dos negros foram reforçadas. Quando o Estado nicaraguense extinguiu o governo da reserva em 1894, a elite crioula perdeu muito de seu poder para as companhias empresariais dos Estados Unidos, que estavam investindo na produção de bananas, mas continuou a ter acesso a ocupações administrativas de médio escalão, a posições comerciais e a profissões liberais, o que lhes permitiu manter localmente um status superior, até esse estado de coisas ser contestado pela elite misquito nos anos de 1970 (Gabbert, 2007: 48-49, 52-53).

De modo geral, portanto, a imagem que se forma é a de identidades indígenas e negras separadas, em vez da transcendência dessa diferença. Isso pode se dever, em parte, a uma carência de dados históricos. É patente que em alguns lugares, tais como a costa caribenha da Colômbia e o nordeste do Brasil, a miscigenação colonial abrangente entre negros e índios, que resultou na predominância de uma população rural, heterogênea e mestiça antes da independência, não foi desfeita durante o século XIX e a maior parte do século XX.

5. CONTEXTOS ATUAIS

O contexto dominante para entender as mudanças nas relações afro-indígenas ao longo das últimas décadas é a mobilização e a reforma política em torno da etnicidade, da raça e do multiculturalismo. Vimos previamente que, em termos históricos, negros e indígenas colaboraram de quando em quando no que diz respeito a rebelião, resistência e autolibertação, mesmo que o grosso desses processos seguisse trajetórias separadas para cada categoria. Durante o século XX, o padrão de separação foi dominante na mobilização política aberta. Por razões óbvias, a breve experiência do Partido Independente de Cor (1908-1912) em Cuba não tratou da indigeneidade (Helg, 1995). Igualmente focados apenas na negritude foram a imprensa negra brasileira, baseada em São Paulo nas décadas de 1920 e 1930, a Frente Negra Brasileira (1931-1938), o Teatro Experimental do Negro (Rio de Janeiro, 1944-1961) e outros movimentos negros do pós-guerra no Brasil (Andrews, 1991; Hanchard, 1994; Mitchell, 1992). Ao mesmo tempo, a mobilização política indígena seguiu seu próprio caminho, fosse na forma de lideranças indígenas promovendo campanhas de alfabetização no Peru nos anos de 1920 (De la Cadena, 2000: cap. 2), líderes k'iche' na Guatemala do início do século XX lutando para garantir um lugar para os indígenas no quadro de uma nação que se modernizava e os enxergava como obstinados resistentes ao progresso (Grandin, 2000), ou o líder paéz Manuel Quintín Lame, que encabeçou um movimento de resistência na Colômbia do começo do século XX, voltado para a retomada de terras para a população indígena (Castillo-Cárdenas, 1987). Vale a pena apontar que, como este último movimento estava baseado na província nortista de Cauca, uma região em que negros e indígenas viviam lado a lado, um dos seus primeiros líderes foi Luis Ángel Monroy, um afrodescendente (Rappaport, 2005: 71). Isso está relacionado ao argumento geral de que, nos Andes, durante a primeira metade do século XX, as lutas populares por terra e justiça eram quase sempre percebidas como movimentos camponeses baseados na classe, mesmo que na prática tivessem poderosas raízes indígenas (Gotkowitz, 2007). Pesquisas futuras poderiam explorar mais a fundo a medida em que essas lutas conformavam um espaço para a cooperação afro-indígena (ver também mais abaixo, neste capítulo).

A onda de mobilizações políticas étnicas que iniciou nos anos de 1960 estava compreendida nos “novos movimentos sociais”, que fizeram das identidades étnicas e raciais um importante foco de mobilização, ofuscando a classe. Essas mobilizações eram majoritariamente indígenas no início, sendo seguidas por iniciativas negras dispersas na

década de 1970, com o Brasil na vanguarda (Hanchard, 1994; Warren e Jackson, 2003; ver também capítulo 7). Quase sempre, indígenas e negros se organizavam separadamente em torno de diferentes agendas: muito embora ambos os grupos de pessoas estivessem preocupadas com a cidadania e a exclusão, os movimentos indígenas concentravam-se em terra, língua e cultura – o que Greene (2007c: 345) chama de “santíssima trindade” do status de *pueblo* (povo). Suas reivindicações repousavam sobre um conceito de alteridade cultural e autenticidade, bem como sobre seu status nativo originário e sua relação com a terra antes da conquista (Torres, 2008). Os movimentos negros recorriam pouco a esse tipo de lógica e, nessa época, enfatizavam o racismo e a identidade relacionada à negritude diaspórica – tomando como inspiração as lutas por direitos civis de orientação racial nos Estados Unidos e na África do Sul. Em muitas regiões, como nos países andinos e no México, um foco adicional recaía sobre a “invisibilidade” dos negros em nações baseadas em ideologias de mestiçagem entre brancos e indígenas (Andrews, 2004: 182-190; Fontaine, 1981, 1985; Rahier, 2012; Wade, 1993: 325-333, 1995). Depois de Durban (2001), o foco dos movimentos negros se expandiu para incluir a ideia de reparação pela escravidão e pela discriminação racial (por exemplo, Mosquera Rosero-Labbé e Barcelos, 2007).

1. REFORMA MULTICULTURALISTA, ASSIMETRIA PERSISTENTE E INDIGENIZAÇÃO DA NEGRITUDE

O processo amplamente disseminado de reforma política e legislativa inspirada no multiculturalismo que emergiu na década de 1990 seguiu, de muitas maneiras, a assimetria preexistente entre identidades negras e indígenas, já profundamente inscrita nas instituições do Estado, na Universidade e nas organizações internacionais, tais como a Organização Internacional do Trabalho (por exemplo, em suas Convenções sobre Povos Indígenas e Tribais, 1957 e 1989). Quase todos os países já tinham ou criaram recentemente leis que definem graus variados de direitos para povos indígenas. Destes, apenas Brasil, Colômbia, Equador, Guatemala, Honduras e Nicarágua têm atualmente leis que conferem alguns direitos coletivos aos afro-latinos.

Mesmo nesses lugares, a assimetria persiste. Por exemplo, na Colômbia, que tem um dos maiores contingentes de afrodescendentes da região, a Lei 70 de 1993 permite às “comunidades negras” eleger dois delegados à Assembleia de Representantes por meio de uma circunscrição eleitoral especial, ao passo que as comunidades indígenas podem eleger um representante e dois senadores. No censo de 2005, os afro-colombianos respondiam por 10,5% da população, e os índios por

3,5%. As comunidades negras da costa do Pacífico receberam o direito de requisitar a titulação de terras, e em 2013 foram aprovadas 181 requisições, abrangendo mais de 5 milhões de hectares, ou cerca de 4% do território nacional. Em comparação, até 2013, *resguardos* (reservas) indígenas legalmente constituídos somavam 715 (alguns dos quais anteriores à reforma política de 1991), com uma área de aproximadamente 32 milhões de hectares, representando 30% do território nacional (Salinas Abdala, 2014). Essas reservas recebem transferências fiscais do Estado, o que lhes confere alguma autonomia financeira. No Brasil, a população indígena compreende cerca de 0,4% da população e detém aproximadamente setecentos territórios demarcados (cobrindo mais de 117 milhões de hectares, ou 14% da superfície do país), quase todas na região amazônica (Instituto Socioambiental, 2016). Em contraste, até 2014 o Estado tinha reconhecido oficialmente 2.500 territórios como “remanescentes” de quilombos, cujos residentes podem, conforme a lei, reivindicar o título coletivo da terra (Fundação Cultural Palmares, 2014); nesta mesma data, apenas 129 desses territórios tinham efetivamente obtido a titulação definitiva, cobrindo pouco mais de um milhão de hectares (INCRA, 2014).

O efeito geral das reformas legislativas sobre as relações e identificações afro-indígenas foi desigual. De um lado, as reformas iniciaram com enquadramentos diferenciais para afrodescendentes e indígenas, obedecendo a diferenças tradicionais nas estruturas da alteridade. Os indígenas eram concebidos como grupos étnicos rurais, enraizados ancestralmente na terra, com suas próprias línguas e culturas, claramente distintas da sociedade nacional envolvente. Eles ainda eram vistos como necessitando proteção; eram vítimas, ou pelo menos, pareciam vítimas. Os negros, por sua parte, eram concebidos como mais urbanos, mais assimilados, e não tão diferentes em termos culturais; ainda que os modos de vidas negros fossem diferentes em alguns aspectos, os negros falavam espanhol ou português, com algumas exceções significativas, nas quais haviam adotado línguas indígenas como o aimará, falado por alguns afro-bolivianos (Lipski, 2008), ou caribe, falado pelos garífunas. Em sua maioria eram também católicos; mesmo alguns seguidores de religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, afirmam ser simultaneamente católicos. Os negros eram diferentes mais em virtude de sua “raça” (definida principalmente, nesse contexto, pelo fenótipo) que de sua cultura. Tudo isso era razão para que muitos governos latino-americanos não reconhecessem direitos legais para afrodescendentes, ou o fizessem com relutância.

De outro lado, na medida em que as leis efetivamente passaram a conferir direitos territoriais aos negros, elas tendiam a impor uma

definição étnica, indigenizada, à negritude, que transferiu sua ênfase da cor para a diferença cultural, passando a focar “comunidades negras” e direito à terra. A principal forma pela qual os afro-latinos podiam reivindicar direito à terra era assemelhando-se aos grupos indígenas (Hooker, 2005; Ng’weno, 2007a; Wade, 1995). Uma revisão de casos levados à Corte Internacional de Direitos Humanos por comunidades afrodescendentes mostra que suas demandas eram baseadas em alguma combinação entre posse coletiva, propriedade ancestral e relação particular com a terra, e não mencionavam discriminação racial (Torres, 2008: 125-137). Uma exceção de monta a essa indigenização da negritude são as ações afirmativas na educação superior e na saúde no Brasil, que dirigem-se à população “negra” como um todo (ou seja, aqueles que se autoidentificam como o rótulo político de negro ou como as categorias censitárias de pardo e preto). Mas, de forma geral, quando a legislação reconheceu direitos para afrodescendentes, ela basicamente situou negros e indígenas no mesmo patamar “étnico” em relação ao Estado, colocando-os assim em potencial competição.

Em resumo, o efeito das reformas pós-1990 foi a consolidação do modo preexistente de institucionalização legal e política das identidades indígenas, ao mesmo tempo que se criava um poderoso impulso em direção à indigenização étnica das identidades negras diante das agências estatais e internacionais, baseado em conceitos de território comunitário e direito à terra. Esse molde indigenista e culturalista corre o risco de diminuir a importância da desigualdade e da injustiça raciais (Hooker, 2009). No entanto, nem toda a mobilização negra seguiu essa rota; uma opção diferente concentrava-se em identidades raciais, antirracismo e mercados urbanos.

2. COLÔMBIA E BRASIL

A Colômbia é um ótimo exemplo desses processos (ver também o capítulo 7). Na sequência da reforma constitucional de 1991, comunidades negras e indígenas da região da costa do Pacífico, que tinham uma história de “hostilidade-harmonia”, começaram a colaborar em organizações camponesas locais. O objetivo comum era defender a terra e os modos de vida contra a crescente intromissão de forasteiros, impulsionada pelo processo mais geral muitas vezes referido como “neoliberalismo” (ou seja, a abertura de mercados aos interesses capitalistas internacionais) (Escobar, 2008; Pardo, 1996; Wade, 1995). Esse objetivo comum se sobrepôs em alguma medida aos conflitos ocasionais preexistentes em torno da terra, causados pela tendência do Estado a dar prioridade às demandas indígenas sobre a posse da

terra (Arocha, 1987; Arocha Rodríguez, 1998). Quando a Assembleia Constituinte se formou, nenhum deputado negro foi eleito, mas os deputados indígenas da região apoiaram as demandas negras, levando à inclusão de um artigo nas disposições transitórias que reconhecia os afro-colombianos como um “grupo étnico” e foi o primeiro passo em direção à Lei 70 de 1993. Sua provisão para reivindicações à titulação da terra se aplicava apenas a “comunidades negras” rurais e ribeirinhas na região da costa do Pacífico, reforçando poderosamente o imaginário regionalizado da negritude que a associava à costa do Pacífico, e colocando em efeito uma “etnização” – e indigenização – da negritude na Colômbia (Restrepo, 2013; Wade, 1995). À luz das remoções forçadas desproporcionalmente sofridas por comunidades indígenas e negras – especialmente na região da costa do Pacífico, mergulhada na violência desde o começo da década de 1990 (Oslender, 2016) – também tem sido argumentado que as comunidades negras passaram a reivindicar a condição de “vítima”, um papel tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas (Cárdenas, 2012; Jaramillo Salazar, 2014). Associando ainda mais comunidades negras e indígenas, ao apresentar uma reivindicação à titulação da terra, as comunidades negras por vezes definiam sua composição de modo a incluir os índios ocasionais que já estavam ligados a elas por laços de parentesco e convivialidade (Hoffmann, 2002). Por outro lado, a Lei 70 algumas vezes levou a um aumento nas demandas conflitantes entre comunidades indígenas e negras contíguas, as quais historicamente viviam em permanente convivência, mas também mantinham uma certa distância social, e haviam colaborado politicamente nos anos de 1980 (Arocha, 1996).

A geração de reivindicações conflitantes é evidente em um lugar tecnicamente fora da região da costa do Pacífico abrangida pela Lei 70, mas que ainda assim é uma zona tradicional de povoamento negro. Na província nortista de Cauca, índios e negros viveram lado a lado por um largo período; nos *resguardos* indígenas, afrodescendentes por muito tempo tiveram cargos nos *cabildos* (conselhos governativos locais) e colaboraram com o povo indígena *nasa* e com outras famílias camponeses em ocupações de terra e em projetos de colonização agrária promovidos pelos *cabildos* na década de 1980 (Rappaport, 2005: 17, 35). No município de Buenos Aires, por exemplo, eles trabalharam juntos ao longo de várias décadas para se contrapor a uma tentativa por parte de forasteiros de obter direitos de mineração sobre uma colina, conhecida como Cerro Teta, encaminhando coletivamente sua oposição por meio do *resguardo* indígena local. Indígenas e negros enfrentaram juntos o que poderia ser visto como uma disputa de terra apenas baseada na classe, mas que foi vivenciada simultaneamente

como um conflito contra um regime racista reminescente da escravidão (Ng'weno, 2007b: cap. 2). No rastro das reformas de 1991, os indígenas resolveram reivindicar direitos exclusivos à colina, provocando em resposta uma reivindicação contrária dos afro-colombianos à terra como um “território coletivo de comunidades negras” sob os auspícios da Lei 70. Essa demanda era muito problemática porque era feita fora da região da costa do Pacífico reconhecida pela lei. Jogando contra uma história de cooperação intercultural e pluralismo étnico, a Lei 70 criou identidades mais explicitamente opostas e conflitos potenciais, em um contexto de crescente vulnerabilidade econômica e política causada pela expansão capitalista e pela atividade paramilitar.

Grosso modo, a Lei 70 na Colômbia resultou em uma reinscrição da tradicional linha de demarcação que havia sido previamente cruzada por meio da mobilização coletiva diante de uma ameaça comum. Comunidades negras e indígenas agora são ambas “grupos étnicos”, mas elas reivindicam terra e direitos como dois grupos distintos e se relacionam com o Estado por meio de órgãos diferentes – a Diretoria de Assuntos Afro-Colombianos e a Diretoria de Assuntos Indígenas. Por outro lado, do ponto de vista dos movimentos afro-colombianos, a etnização imposta pela Lei 70 demonstrou não ser uma camisa de força imutável. Ela ofereceu um ponto de apoio a partir do qual retomar as agendas mais amplas do antirracismo, que tinham inspirado na década de 1970 mobilizações duradouras. A hierarquia racial e a discriminação eram realidades ainda mais urgentes para a crescente população negra urbana em busca de educação, empregos e poder político (Wade, 2010: 38-39; 2012). É interessante que essas preocupações possam estar repercutindo em movimentos indígenas que tradicionalmente tinham pouca familiaridade com o conceito de racismo, e privilegiavam uma mobilização em torno da cultura, apesar de sofrer os efeitos do racismo (Hooker, 2009: 71). Isso pode refletir a crescente tendência em direção à urbanização indígena: uma vereda futura para a pesquisa das interações afro-indígenas.

Os efeitos paradoxais da legislação recente podem ser vistos de modo diferente no nordeste do Brasil, onde uma mistura plurissecular havia criado uma população principalmente camponesa de ancestralidade afro-indígena, que se identificava como “trabalhadores rurais” e caboclos (um termo aplicado a pessoas de ascendência mista branca e indígena, ou a indígenas assimilados) (Arruti, 2003). No estado de Sergipe, por exemplo, novas identidades emergiram em paralelo, inicialmente a indígena (a partir dos anos de 1970) e mais tarde a quilombola (a partir da década de 1990), à medida que comunidades vizinhas decidiram fazer reivindicações à terra em direções diferentes,

sob provisões legais que permitiam a possibilidade da etnogênese – a emergência de novas comunidades étnicas – assim como o reconhecimento daquelas preexistentes. Em ambos os casos, formas culturais locais sincréticas, tais como música e dança, assumiram um renovado significado simbólico como marcadores da identidade indígena e quilombola (Arruti, 2003; French, 2009). As decisões coletivas das comunidades eram guiadas por fatores que podem parecer, aos olhos de quem vê de fora, bastante contingentes: trechos específicos de informação histórica, narrativas e memórias; o papel de mediadores de fora, como padres, que tinham suas próprias ideias sobre a história local; e antropólogos contratados pelo Estado para assessorar as reivindicações das comunidades. A decisão de se tornar um quilombo nem sempre era unânime dentro da própria comunidade (French, 2009: cap. 4) e algumas pessoas em Sergipe e no Ceará se identificam ao mesmo tempo como índios e como negros (French, 2009: 90; Pinheiro, 2009, 2011).

O nordeste do Brasil é um exemplo de como a legislação multiculturalista que incide sobre a posse da terra pode tanto se basear em diferenças preexistentes entre índios e negros (as reivindicações indígenas à terra na região começaram na década de 1960, antes da reforma constitucional de 1988 que deu a largada para as demandas quilombolas) quanto reinstaurar essas diferenças em um contexto no qual elas haviam perdido a nitidez como resultado de misturas de longa duração. A legislação parece desencorajar a miscigenação afro-indígena, mas ela não provocou uma completa separação entre os dois grupos: alguns indivíduos afirmam ser, ao mesmo tempo, tanto uma coisa quanto outra.

A mesma tendência pode talvez ser observada na província de Guajira, no nordeste da Colômbia, onde uma população resultante em grande medida de miscigenações afro-indígenas coexiste com o povo indígena *wayuu*. Ali, comunidades rurais empenhadas em reivindicar como afrodescendentes a titulação da terra e direitos (a água potável, por exemplo) tiveram pouco resultado em suas disputas com a companhia de mineração Cerrejón, cujos advogados afirmam não serem essas “comunidades negras” no sentido legal do termo (Chomsky e Forster, 2006). Os advogados também contestam reivindicações feitas por comunidades wayuus em áreas que a companhia considera estarem fora de suas terras ancestrais. Mas já existem cerca de duas dúzias de *resguardos* wayuus ocupando mais de um milhão de hectares da província, o que coloca os índios em um patamar muito diferente daquele em que estão as comunidades afrodescendentes, que têm contra si o fato de que a Lei 70 se aplica principalmente à região da costa do Pacífico (cf. Engle, 2010: 254-273, sobre reivindicações feitas por comunidades negras insulares próximas a Cartagena). Em

todo caso, nas comunidades majoritariamente negras de Chancleta, algumas famílias wayuus residentes foram incluídas no processo legal bem-sucedido da comunidade contra a companhia mineira Cerrejón para que fosse fornecida água potável e garantido o direito a consultas prévias sobre planos de relocação (Corte Constitucional, 2015). Esses casos particulares sugerem a colocação em cena de uma convivialidade interétnica – baseada, como em Cauca, no norte, em uma percepção comum de injustiças de classe e raça – que escapa às tendências segregacionistas da lei. É tentador especular que isso se inspire na longa história de *zambaje* da região.

3. AMÉRICA CENTRAL, MÉXICO E PERU

A forma como as mobilizações políticas recentes e as reformas legislativas a elas associadas têm conformado as relações afro-indígenas é ilustrado de forma diferente pelos garífunas. Eles sempre ocuparam esse posto anômalo de “índios negros”: alguns antropólogos ponderam que os garífunas insistem em sua ancestralidade indígena e renegam a África; outros argumentam que eles sempre buscaram conformar um espaço específico entre negro e índio, com variações ao longo do tempo. Dos anos de 1920 até a década de 1940, por exemplo, apesar de serem racializados como negros na nação hondurenha e reconhecerem essa identidade, eles tendiam a se distanciar de outros grupos negros e de uma história de escravidão; mais tarde, a partir dos anos de 1950, começaram a estabelecer ligações mais fortes com a negritude diaspórica e com o antirracismo (Anderson, 2009: cap. 2). Desde a década de 1980, ativistas garífunas adotaram um modelo de direitos indígenas e buscaram intensamente se aliar ao ativismo indígena – em parte atacando problemas compartilhados relativos à posse da terra, como no caso colombiano. Dessa forma, mudaram a forma da reforma multiculturalista ao forçá-la a acomodar pessoas racializadas ao mesmo tempo como “índio” e “negro”. A indigenização da negritude para os garífunas foi reforçada por sua classificação como “autóctones”, por eles terem se estabelecido como livres em suas terras antes da independência hondurenha, e por conta de sua diferença linguística – e essa posição embasava suas reivindicações à titulação da terra. Ao mesmo tempo, eles se identificavam e eram identificados como negros – e mais tarde, como “afro-hondurenhos” – em conjunto com afrodescendentes não garífunas. Uma iniciativa fundamental nesse processo foi a *Organización Fraternal Negra Hondurenha* (OFRANEH), que recorria a símbolos e ícones afro-diaspóricos, e promovia uma agenda antirracista (que, no entanto, caía em ouvidos moucos na década de 1990).

Embora os garífunas e outros afro-hondurenhos fossem reconhecidos pelo Estado e alguns garífunas tivessem recebido títulos de terra, o progresso foi tênue no contexto do desenvolvimento neoliberal, impulsionado em parte pelo turismo, que afetava particularmente os povoados costeiros dos garífunas. Além disso, alguns ativistas indígenas, ainda que não recusassem aos garífunas o status de *pueblo* autóctone, questionavam a viabilidade da unidade interétnica: eles competiam com as organizações garífunas pelo acesso a financiamento, discordavam deles a respeito de táticas políticas e os viam como diferentes em termos históricos e culturais (Anderson, 2007: 400; 2009: 147). No seio do ativismo garífuna há uma distinção entre a OFRANEH (que, em que pese seu nome, insiste em uma identidade simultaneamente afro e indígena, e privilegia o direito à terra) e a Organização de Desenvolvimento Étnico Comunitário (ODECO), que privilegia a negritude e o antirracismo. Essa divergência é reforçada pelo fato de que a OFRANEH assume uma postura radicalmente antineoliberal, que a coloca em uma relação crítica com o Estado, enquanto a ODECO tende a ser mais “participativa” e menos crítica (Anderson, 2009). O poder residual da divergência conceitual subjacente entre negritude e indigeneidade fica mais uma vez evidente nessa história garífuna.

Esse tipo de cooperação interétnica pode também ser observado mais ao sul, no litoral caribenho da Nicarágua, com sua mistura de povos indígenas (incluindo aos afro-indígenas misquitos), garífunas e crioulos negros (Hooker, 2009: cap. 4). Um projeto de mapeamento das propriedades de terra levado a cabo ali em 1997 encontrou uma situação de quase unanimidade na luta comum dos *costeños* (habitantes da costa) contra o governo sandinista (1979-1990) pela perda do que havia de autonomia regional (Gordon, Gurdián e Hale, 2003). O projeto trabalhou com 130 comunidades, que no fim formularam vinte e nove reivindicações à titulação da terra, das quais dezessete eram demandas conjuntas compreendendo 116 comunidades. Em algumas destas, apenas comunidades garífunas ou misquitos participaram, o que se deu tanto por motivos estratégicos, de juntar forças através dos números para reforçar reivindicações específicas, quanto para apresentar uma frente *costeña* unificada (negra e indígena) diante do Estado. Um sentido histórico comum de propriedade compartilhada do território costeiro em alguma medida se sobrepôs às divisões étnicas. Essa solidariedade política pode talvez ser vista como fruto de interesses comuns definidos pela história e pela estrutura social, e não de algum sentido primordial de pertencimento (Hooker, 2009).

Esses casos centro-americanos indicam as possibilidades de ultrapassar divisões étnico-raciais simples em conjunturas particulares,

apesar do potencial das políticas multiculturalistas de institucionalizar diferenças de formas que poderiam servir a um Estado interessado em implementar táticas de dividir para dominar e de cooptação. Assim como no exemplo de Guajira, é tentador inferir que a história da miscigenação afro-indígena nessas regiões preparou o palco para um pluralismo étnico colaborativo e para a cooperação intercultural. Ao mesmo tempo, esses casos demonstram que os elementos de uma divisão conceitual entre negritude e indigeneidade podem ser rearticulados e reencaxados, reemergindo em novos contextos, em vez de serem apagados.

Uma história local da mistura afro-indígena na Costa Chica, no litoral sul do Pacífico no México, também parece operar um curto-circuito nas tendências do multiculturalismo institucional e da política étnica a colocar cada coisa em sua respectiva caixinha. Nessas regiões costeiras dos estados de Guerrero e Oaxaca, organizadas em torno de *haciendas* agrícolas e de gado e de pequenas propriedades rurais, as pessoas se identificam como *morenos* (no sentido de pardo e, eufemisticamente, negro). Na aldeia de San Nicolás, em Guerrero, de acordo com Lewis (2012), as pessoas veem sua história como a de uma mistura entre índios e africanos resultando em uma população local de *negros indios*. Eles também se ancoram na noção de índio porque sabem que ela figura como autenticamente mexicana, dada a importância do indigenismo, enquanto os negros são muitas vezes vistos como estrangeiros no México. Apesar disso, eles não aderem aos discursos hegemônicos sobre mexicanos serem *mestizos* (no sentido de uma mistura entre brancos e indígenas) porque no contexto local os *mestizos* são econômica e politicamente dominantes em relação aos *morenos*. As relações com os indígenas contemporâneos são ambivalentes: os *morenos* os taxam de atrasados, mas também os identificam como desfavorecidos.

Por sua parte, alguns moradores reconhecem que antropólogos e trabalhadores da cultura a serviço do projeto estatal “Terceira Raiz” (dedicado, desde a década de 1980, a visibilizar a contribuição africana no México) por vezes vêm procurar negritude neste canto do país, que foi estudado pela primeira vez pelo antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1958). Assim, alguns dentre eles encenam a negritude para essas audiências. Contudo, evidências materiais que se supõe atestar as origens africanas da aldeia – a *casa redonda* (um tipo tradicional de construção redondo com teto de palha) e a *artesa* (um estrado de madeira usado como plataforma para danças matrimoniais tradicionais) – foram feitos na década de 1980 com o propósito explícito de atender as expectativas daqueles que buscavam a negritude, e

já no começo da década seguinte essas construções foram deixadas ao léu. Para os morenos, a negritude real pertence ao passado. De forma semelhante, o Museu das Culturas Afro-Mestiças, fundado em 1999 em Cuijinicuilapa, a cerca de vinte quilômetros de distância, inspira pouco interesse nos moradores. De acordo com Lewis, portanto, a insistência dos morenos em suas origens mistas é parte de sua recalcitrância em serem interpelados como politicamente “negros”: iniciativas como as do museu, que têm sido encampadas por um segmento da elite local e financiadas pelo Estado em nível federal, não tem sido bem-sucedidas em sua tentativa de reestruturar a ordem racial local em um arcabouço inteiramente multiculturalista.

Um outro antropólogo apresenta uma interpretação diversa, que nega ter havido uma história de miscigenação afro-indígena para a gente de Collantes, a 100 quilômetros de San Nicolás, no estado vizinho de Oaxaca. Vaughn (2005) argumenta que os negros locais se identificam primariamente como mexicanos, mas se percebem como diferentes tanto dos povos indígenas quanto dos brancos e *mestizos*. Eles se dissociam da herança indígena, que é tão central para o nacionalismo mexicano, mas que eles enxergam como uma marca de inferioridade. Apesar de se verem como diferentes, a negritude é um nó ambivalente de identificação pessoal e não funciona bem como um canal para a identidade política, não por causa de suas ideias sobre sua origem na miscigenação afro-indígena, mas como resultado do baixo status da negritude no México.

Essa diferença de opinião entre Lewis e Vaughn pode ser, em parte, devida às diferentes posições epistemológicas dos autores – em termos de seu desejo de desafiar a divisão conceitual entre afro e indígena na pesquisa acadêmica – mas também pode ser explicada pelos diferentes locais onde trabalharam. A questão é menos o fato de que dois antropólogos possam interpretar dois contextos vizinhos de modo tão diverso, e mais a compreensão de que a maneira como as relações afro-indígenas tomam forma no terreno é delimitada por diferenças mínimas na organização econômica e política – por exemplo, o fato de que o multiculturalismo do Estado local esteja mais bem desenvolvido em Oaxaca que em Guerrero (Hoffmann, 2007).

No Peru, a divisão entre índios e negros está em grande medida bem estabelecida (Greene, 2007b), mas nas planícies costeiras do norte, há um contexto que pode ser comparado à Costa Chica mexicana – e, mais uma vez, dois antropólogos interpretam duas comunidades vizinhas de modo diverso. No povoado rural de Yapatera, construído em volta de um canavial abandonado, muitas pessoas se identificam como zambos ou morenos (Hale, 2014, 2015). Esses

termos servem principalmente para descrever a aparência física – especialmente a cor da pele e o tipo de cabelo – mas há também o reconhecimento de uma miscigenação histórica entre negros e indígenas, especialmente aqueles integrados na força de trabalho do canavial. Os moradores não usam o termo “negro”, exceto para descrever alguém com a pele muito escura, ou alguém que é o mais escuro em um dado contexto, como um conjunto de irmãos – mas nunca como um termo de identidade coletiva. De fato, as pessoas insistem que têm ascendência mista e rejeitam a ideia – muitas vezes imposta por forasteiros e por ativistas negros ou empreendedores étnicos (um punhado dos quais vivem ali) – que Yapatera é um “povoado negro” e que os moradores pertencem a um grupo de “negros” ou “afro-peruanos” com conexões ancestrais com a África ou com a escravidão. Por exemplo, um líder local afro-peruano, que obteve financiamento de ONGs internacionais para administrar um Projeto de Cerâmica das Mulheres Afro-Peruanas, ficou consternado ao encontrar as moradoras produzindo cerâmica que, na sua opinião, não representava a cultura afro-peruana: um conjunto de moldes cerâmicos predefinidos foi então imposto às oleiras.

Essas características de identificação não são exclusivas de Yapatera ou mesmo do Peru, podendo ser encontradas no México e na Colômbia, além de em outros lugares. O que interessa em Yapatera é o reconhecimento explícito da miscigenação afro-indígena como a base sobre a qual rejeitar ou evitar uma definição politizada e multiculturalista de etnicidade ou raça, vista como imposta a partir de fora (muito embora o Estado estivesse menos envolvido nisso no Peru do que no caso do México). Por outro lado, uma divisão entre afro e indígena é reproduzida porque as pessoas também fazem uma distinção entre morenos ou zambos, por um lado, e *cholos*, por outro, com estes últimos mais associados a migrantes das terras altas, que têm feições mais indígenas, tais como cabelo liso. A distinção se reflete em uma subdivisão do povoado, entre La Hacienda e Cruz Pampa, baseada nas diferentes localizações originais das residências dos empregados do canavial e da mão de obra agrícola circundante. Dessa forma, nas memórias dos moradores, La Hacienda era mais cholo, ao passo que Cruz Pampa era mais moreno-zambo, e essa inflexão racial (ou de cor), embora se afirme ter sido borrada pelos casamentos cruzados ao longo do tempo, persiste como um traço (Hale, 2014: 240). Em outras palavras, ainda que a *zambaje* possa fornecer uma base para escapar às caixinhas do multiculturalismo e da política da identidade em torno da negritude, a distinção subjacente entre negros e indígenas ainda opera como uma força residual.

Um contraste interessante é dado pelo povoado rural de Ingenio, a meros cinquenta quilômetros de Yapatera. Aqui (e entre migrantes de Ingenio em Lima), de acordo com Golash-Boza (2010, 2011), a maior parte das pessoas se identifica bastante claramente com a categoria negro, não apenas como um termo para cor, mas como uma categoria racial, implicando uma ascendência e uma identidade coletivas, e oposta a branco em um arranjo bipolar. Esse fenômeno era mais marcado em Lima e entre aqueles que participavam dos movimentos sociais afro-peruanos, mas também existia no povoado. De certo modo, as descobertas de Golash-Boza ecoam as que Hale fez em Yapatera (por exemplo, a recusa da África e das conexões com a escravidão, ou o uso de termos de cor como descritivos), mas a) ela revela uma identificação muito mais explícita com a negritude como uma categoria e a existência de uma “consciência negra” (Sue e Golash-Boza, 2008-2009: 49), e b) ela mal menciona a miscigenação entre negros e indígenas, exceto em casos específicos (por exemplo, uma mulher negra cujo pai era das terras altas). Podemos apenas especular se a aparente ausência de *zambaje* (ou de seu reconhecimento pelos moradores) está relacionada a uma identificação mais forte com a negritude.

4. ENCENAÇÕES MÚTUAS DE IDENTIDADE

Uma expressão muito diferente da divisão conceitual entre afro e indígena – que reitera seu poder, ao mesmo tempo que desestabiliza e fragmenta sua estrutura – reside no campo das representações performativas, especificamente os contextos de festas populares em que indígenas se mascaram de negros (e, em um grau menor, vice versa). Na Bolívia, a *morenada* envolve índios se fantasiando e desfilando como versões caricaturais de negros escravizados, reputadamente aqueles que trabalhavam na indústria mineira na Potosí colonial (Guss, 2006). Nos Andes peruanos, dançarinos indígenas e *mestizos* desfilam como *qhapaq negros* (negros elegantes), outra vez usando máscaras grotescas (Mendoza, 2000). Em Latacunga, no Equador, um morador se fantasia de *La Mama Negra*, uma figura feminina negra montada a cavalo, de proporções exageradas, que desfila nas ruas em setembro, patrocinada por mulheres *cholas* do local (Weismantel, 2001). Em festivais em Salasaca, no Equador, atores indígenas interpretam os soldados negros do fim do século XIX que importunavam as mulheres índias mas também protegiam o líder liberal, Eloy Alfaro, reverenciado como um libertador dos oprimidos, tanto indígenas quanto afrodescendentes (Whitten e Corr, 1999). Em Pasto, nos Andes colombianos, as pessoas se pintam de preto para o Dia dos Negros, o penúltimo dia

do Carnaval de Negros e Brancos. Na direção oposta, encontrada com menos frequência, afro-colombianos encenam a Dança dos Índios no carnaval do porto caribenho de Barranquilla, e afro-equatorianos também se disfarçam de índios no dia 7 de janeiro, dia da raça índia na Festa de Reis (Rahier, 2013).

Esses exemplos são, todos eles, casos de padrões mais abrangentes de travestimento racial e sexual, frequentes em contextos festivos e carnavalescos, nos quais figuras brancas, negras e indígenas são dramatizadas em um jogo de mimese e alteridade, participando das qualidades, significados e capacidades percebidos uns dos outros por força da mágica da encenação em um imaginativo salão de espelhos (Taussig, 1993). Duas coisas se destacam nesses casos. Em primeiro lugar, as performances evocam um tempo “original” em que apenas “três raças” existiam em forma pura, como índios, negros e brancos, antes da emergência dos mestiços. As performances geralmente se referem ao período colonial: afirma-se frequentemente que os negros representam africanos escravizados, por exemplo, e uma versão da Dança dos Índios do carnaval de Barranquilla diz representar homens do povo indígena *faroto*, disfarçados de mulheres, vingando-se dos espanhóis que haviam abusado de mulheres índias. Voltar no tempo dessa forma distila a essência das categorias sociais envolvidas, e transforma cada figura racializada em um potente símbolo das relações de poder. Em segundo lugar, um tema comum é o de opressão e libertação, que figuram como elementos de uma história compartilhada por populações tanto indígenas quanto afrodescendentes. Whitten e Corr (1999) recolhem vários casos de grupos indígenas que não veem as populações negras reduzidas a uma história de escravidão; em vez disso eles enxergam a negritude em sua ligação com a autolibertação, a criatividade, a adaptabilidade e um conhecimento sobre o passado. Em La Paz, “camponeses nativos em vias de se tornarem *mestizos* de classe média se vestem de escravos, que por sua vez parodiam seus senhores brancos”; esse “deslocamento racial está no coração da Morenada” (Guss, 2006: 319). O africano escravizado – não apenas um símbolo de opressão, mas também de intransigência satírica – é uma figura que serve bem para exprimir desajeitadas aspirações de superar constrangimentos de classe e raça. Da mesma forma, a Mama Negra – um homem indígena no papel de uma mulher negra sexualmente assertiva e sensualmente exuberante – expressa de modos contraditórios as aspirações e a autoimagem das mulheres feirantes *cholas*, empreendedoras bem-sucedidas cuja raça e cujo gênero também desafiam as hierarquias sociais andinas (Weismantel, 2001: 230). Essas encenações

mútuas de identidade jogam com as diferenças entre negritude e indianidade, mas de maneiras que ressaltam sua interoperabilidade relacional em contextos de hierarquias de raça e classe.

6. CONCLUSÃO

Afrodscendentes e indígenas na América Latina têm sido tradicionalmente tratados pela história e pelas ciências sociais como categorias separadas, conformadas por suas diferentes relações com a categoria branca dominante – esquematicamente entendidas como se baseadas na diferença entre “outro nativo” e “escravo” – e também por suas diferentes misturas com a branquitude (esquematicamente, “*mestizo*” e “mulato”). Como pudemos ver, pesquisas mais recentes têm questionado essa tendência, a) explorando as interações entre categorias e comunidades de pessoas que se identificam e identificam outros como negros ou indígenas (ou variantes desses rótulos), e b) investigando contextos nos quais essas interações dão origem a categorias intermediárias e mistas de pessoas, que não se encaixam em nenhum dos termos e nem na concepção dominante de mestiçagem definida em relação à branquitude.

Os materiais daí derivados demonstram duas coisas. Em primeiro lugar, ressaltam a flexibilidade e a ambiguidade das categorias raciais na América Latina, mas também no contexto geral. Essas categorias mudam ao longo do tempo – basta mencionar o fato de que “zambos” eram chamado de “mulatos” pela maior parte do período colonial, escondendo a miscigenação afro-indígena por trás de um rótulo mais tarde associado à miscigenação entre brancos e negros. Elas também mudam conforme o espaço – basta apontar os diferentes significados de “cholo” na costa do Pacífico colombiana, onde se refere a um índio rural, e no Equador e no Peru, onde significa um índio urbanizado. Elas também variam conforme as estratégias utilizadas pelas pessoas – basta observar a forma como os mesmos “caboclos” camponeses no nordeste do Brasil podem se tornar “índios” ou “quilombolas”, a depender de uma variedade de fatores. Se os pesquisadores já estavam cientes da necessidade de não tomar como dados os rótulos e termos raciais, o material sobre misturas afro-indígenas reforça essa lição de forma bastante explícita.

Em segundo lugar, nesse terreno movediço, certos nós retêm um papel estruturante – negro, indígena e branco, com este último em uma posição claramente dominante. Os nós não são completamente fixos: cada um deles só ganha significados e força em relação aos outros e a partir do seu modo de funcionamento em um dado contexto (e temos visto como são importantes os contextos locais no

estabelecimento dos significados de categorias como negro e moreno no Peru e no México). Mas a tríade funciona de modo topológico: as relações subjacentes de poder e hierarquia entre os nós retêm sua estrutura através de múltiplas e sucessivas distorções do terreno sobre o qual são mapeados. Como um mapa de metrô, não importa que a superfície sobre a qual a estrutura está inscrita tenha a forma de um círculo ou de um quadrado – ela ainda pode ser lida como um guia. Diferente de um mapa de metrô, a rede conectando os três nós é, em princípio, ilimitada e não fixada na potencialidade de suas conexões: negro, branco e indígena podem adquirir novas conexões com outros nós – pessoas, instituições e conhecimento – que mudam seus significados e suas relações no âmbito de uma rede que é, em todo caso, conformada persistentemente pela hierarquia racial. Assim, de um lado, misturas afro-indígenas mostram uma tendência a serem estruturadas por uma divergência conceitual persistente entre negro e índio, a qual pode ser interpretada como um resultado continuado da dominância da branquitude. De outro lado, o significado e os efeitos dessa divergência variam no tempo e no espaço. Na costa do Pacífico colombiana, a divergência se alimenta de uma rede que inclui o multiculturalismo estatal, que define a negritude legal como um paralelo da indigenidade legal – uma indigenização da negritude que é uma característica marcante de boa parte da legislação multiculturalista. Na Costa Rica, a divergência está constituída em relação a uma identidade local enquanto moreno, a qual, segundo alguns relatos, está enraizada em uma história afro-indígena explícita, e que se conforma mal, quase com recalcitrância, na caixinha “negro” estipulada pela política da identidade multiculturalista.

Os materiais neste capítulo sugerem que o espaço para um encaixe afro-indígena *sui generis* tem uma existência tênue, com pouca empuxo na paisagem política dos dias atuais. Para os pesquisadores, isso implica a necessidade de continuar a concentrar a atenção sobre as interações e misturas afro-indígenas, apesar de seus encaixes ortogonais nos espaços de identidade dominantes. O passado pode talvez funcionar a esse respeito como um guia para o presente. Vimos como na Colômbia colonial a trajetória das interações afro-indígenas foi muito diferente nas regiões da costa do Pacífico e da costa do Caribe; quais eram, então, os fatores que conformaram essas diferenças? Também vimos como, nos Andes da primeira metade do século XX, muitas lutas pela terra que na prática eram fortemente indígenas podiam abrir espaço para uma base social étnica mais ampla, uma tendência que ainda encontra paralelos ocasionais atualmente, mesmo que pressionada pelas políticas multiculturalistas. Será que precisamos revisar

a conceitualização do que deve ser contado como uma mobilização efetivamente “étnica” e abraçar formas que são menos baseadas na identidade e mais em coalizões, fundadas, nas palavras de Hooker (2009: 170), em “solidariedades contingentes” derivadas de espaços geográficos, sociais e políticos compartilhados?

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, G. 1958 *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Alberto, P. e Elena, E. (eds.) 2016 *Rethinking Race in Modern Argentina* (Nova York: Cambridge University Press).
- Anderson, M. 2007 “When Afro Becomes (Like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras” em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 12, Nº 2: 384-413.
- Anderson, M. 2009 *Black and Indigenous: Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil (1888-1988)* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America (1800-2000)* (Oxford: Oxford University Press).
- Appelbaum, N. P.; Macpherson, A. S. e Roseblatt, K. A. (eds.) 2003 *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Arocha, J. 1987 “Violencia Contra Minorías Étnicas en Colombia” em Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia (ed.) *Colombia: Violencia y Democracia* (Bogotá: Universidad Nacional).
- Arocha, J. 1996 “Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica” em Escobar, A. e Pedrosa, Á. (eds.) *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: CEREC).
- Arocha Rodríguez, J. 1998 “Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas” em Arocha Rodríguez, J.; Cubides, F. e Jimeno, M. (eds.) *Las violencias: inclusión creciente* (Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia).
- Arruti, J. M. A. 2003 “De como a cultura se faz política e vice-versa: Sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no nordeste contemporâneo” em *Comunidade Virtual de Antropologia*, Nº 10. Em <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a10-jmauricio.pdf>>.

- Burke, P. e Pallares-Burke, M. L. G. 2008 *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics* (Oxford: Peter Lang).
- Cárdenas, R. 2012 “Multicultural Politics for Afro-Colombians: An Articulation ‘without Guarantees’” em Rahier, J. M. (ed.) *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Carroll, P. J. 2005 “Black-Native Relations and the Historical Record in Colonial Mexico” em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Castillo-Cárdenas, G. 1987 *Liberation Theology from Below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame* (Maryknoll: Orbis Books).
- Chambers, S. C. 1999 *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru (1780-1854)* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Chomsky, A. e Forster, C. 2006 “Who Is Indigenous? Who Is Afro-Colombian? Who Decides?” em *Cultural Survival Quarterly* Vol. 30, N° 4. Em <<https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/colombia/who-indigenous-who-afro-colombian-who-decides>>.
- Cope, R. D. 1994 *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City (1660-1720)* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Corte Constitucional 2015 “Sentencia T 256/15, acción de tutela instaurada por miembros de la comunidad ancestral de negros afrodescendientes de los corregimientos de Patilla y Chancleta del municipio de Barrancas, La Guajira, contra la empresa ‘Carbones del Cerrejón Limited’ (Bogotá: Corte Constitucional de la República de Colombia).
- De Friedemann, N. 1975 “La Fiesta del Indio en Quibdó: Un caso de relaciones inter-étnicas en Colombia” em *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 19, N° 2: 65-78.
- De la Cadena, M. 2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991* (Durham: Duke University Press).
- Dennis, P. A. 2010 *The Miskitu People of Awastara* (Austin: University of Texas Press).
- Earle, R. 2007 *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America (1810-1930)* (Durham: Duke University Press).
- Engle, K. 2010 *The Elusive Promise of Indigenous Development: Rights, Culture, and Strategy* (Durham: Duke University Press).
- Escobar, A. 2008 *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes* (Durham: Duke University Press).

- Fals Borda, O. 1979 *Mompox y Loba. Historia doble de la costa, Vol. 1* (Bogotá: Carlos Valencia Editores).
- Fontaine, P. M. 1981 "Transnational Relations and Racial Mobilization: Emerging Black Movements in Brazil" em Stack, J. F. (ed.) *Ethnic Identities in a Transnational World* (Westport: Greenwood Press).
- Fontaine, P. M. (ed.) 1985 *Race, Class, and Power in Brazil* (Los Angeles: Centre of Afro-American Studies, University of California).
- Forbes, J. D. 1988 *Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples* (Oxford: Basil Blackwell) 2ª edição.
- French, J. H. 2009 *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Freyre, G. 1933 *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (Rio de Janeiro: Maia & Schmidt).
- Fundação Cultural Palmares 2014 *Comunidades quilombolas*. Em <http://www.palmares.gov.br/?page_id=88>.
- Gabbert, W. 2007 "In the Shadow of the Empire - The Emergence of Afro-Creole Societies in Belize and Nicaragua" em *Indiana* N° 42: 39-66.
- Gilard, J. 1994 "Le débat identitaire dans la Colombie des années 1940 et 1950" em *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien, Caravelle* N° 62: 1.126.
- Gilroy, P. 2004 *After Empire: Melancholia or Convivial Culture* (Londres: Routledge).
- Golash-Boza, T. 2010 "Does Whitening Happen? Distinguishing between Race and Color Labels in an African-Descended Community in Peru" em *Social Problems* Vol. 57, N° 1: 138-56.
- Golash-Boza, T. 2011 *Yo Soy Negro: Blackness in Peru* (Gainesville: University Press of Florida).
- Gonzalez, N. 1988 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna* (Urbana: University of Illinois Press).
- Gordon, E. T. 1998 *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community* (Austin: University of Texas Press).
- Gordon, E.T.; Gurdián, G. C. e Hale, C. R. 2003 "Rights, Resources and the Social Memory of Struggle: Reflections on a Study of

- Indigenous and Black Community Land Rights on Nicaragua's Atlantic Coast" em *Human Organization* Vol. 62, N° 4: 369-81.
- Gotkowitz, L. 2007 *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952* (Durham: Duke University Press).
- Gotkowitz, L. (ed.) 2011 *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present* (Durham: Duke University Press).
- Graham, R. (ed.) 1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press).
- Grandin, G. 2000 *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation* (Durham: Duke University Press).
- Greene, S. 2007a "Entre 'lo indio' y 'lo negro': Interrogating the Effects of Latin America's New Afro-Indigenous Multiculturalisms" em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* N° 12: 2, numero especial, ed. S. Greene.
- Greene, S. 2007b "Entre lo indio, lo negro, y lo incaico: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru" em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* N° 12, 2: 441-74.
- Greene, S. 2007c "Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms" em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 12, N° 2: 329-355.
- Guss, D. M. 2006 "The Gran Poder and the Reconquest of La Paz" em *Journal of Latin American Anthropology* Vol. 11, N° 2: 294-328.
- Hale, C. R. 1994 *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (Stanford: Stanford University Press).
- Hale, T. 2014 "Mixing and Its Challenges: An Ethnography of Race, Kinship, and History in a Village of Afro-Indigenous Descent in Coastal Peru", Tese de doutorado em Antropología, London School of Economics, Londres, Reino Unido.
- Hale, T. 2015 "A Non-essentialist Theory of Race: The Case of an Afro-Indigenous Village in Northern Peru" em *Social Anthropology* Vol. 23, N° 2: 135-51.
- Hanchard, M. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio De Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Hochman, G.: Lima, N. T. e Maio, M. C. 2010 “The Path of Eugenics in Brazil: Dilemmas of Miscegenation” em Bashford A. e Levine, P. (eds.) *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* (Oxford: Oxford University Press).
- Hoffmann, O. 2002 “Collective Memory and Ethnic Identities in the Colombian Pacific” em *Journal of Latin American Anthropology* Vol. 7, Nº 2: 118-38.
- Hoffmann, O. 2007 “De las ‘tres razas’ al mestizaje: Diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo ‘negro’ en México (Veracruz y Costa Chica)” em *Diario de Campo* Nº 42: 98-109, Suplemento.
- Hooker, J. 2005 “Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Contemporary Latin America” em *Journal of Latin American Studies* Vol. 37, Nº 2: 285-310.
- Hooker, J. 2009 *Race and the Politics of Solidarity* (Oxford: Oxford University Press).
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) 2014 “Títulos expedidos às comunidades quilombolas” em <www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/estrutura-fundiaria/quilombolas/titulos_expedidos.pdf> acesso 29 de janeiro de 2015.
- Instituto Socioambiental 2016 “Povos indígenas no Brasil: terras indígenas” em <<https://povosindigenas.org.br/pt/c/terras-indigenas/introducao/o-que-sao-terras-indigenas>> acesso 7 de janeiro de 2017.
- Jaramillo Salazar, P. 2014 *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia* (Bogotá: Ediciones Uniandes).
- Jaramillo Uribe, J. 1968 *La sociedad neogranadina. Ensayos sobre historia social colombiana Vol. 1* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Lane, K. 2005 “Africans and Natives in the Mines of Spanish America” em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Larson, B. 2004 *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Lewis, L. A. 2012 *Chocolate and Corn Flour: History, Race, and Place in the Making of “Black” Mexico* (Durham: Duke University Press).
- Lipski, J. M. 2008 *Afro-Bolivian Spanish* (Frankfurt / Madrid: Vervuert / Iberoamericana).

- Losonczy, A. M. 2006 *La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Francés de Estudios Andinos).
- Lutz, C. e Restall, M. 2005 “Wolves and Sheep?: Black-Maya Relations in Colonial Guatemala and Yucatan” em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Martínez, M. E. 2008 *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press).
- Mendoza, Z. S. 2000 *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes* (Chicago: University of Chicago Press).
- Menocal, F. 1964 “La Piragua y el siboneyismo” em *Revista de la Biblioteca Nacional de Cuba José Martí* N° 2: 113.
- Miki, Y. 2014 “Slave and Citizen in Black and Red: Reconsidering the Intersection of African and Indigenous Slavery in Postcolonial Brazil” em *Slavery & Abolition* Vol. 35, N° 1: 122.
- Mitchell, M. 1992 “Racial Identity and Political Vision in the Black Press of Sao Paulo, Brazil, 1930-1947” em *Contributions in Black Studies* Vol. 9, 1: N° 1: 729.
- Moore, R. 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Mörner, M. 1967 *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston: Little, Brown).
- Mosquera Rosero-Labbé, C. e Barcelos, L. C. (eds.) 2007 *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Ng’weno, B. 2007a “Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State” em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 12, N° 2: 414-40.
- Ng’weno, B. 2007b *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State* (Stanford: Stanford University Press).
- Nieto, M. C. e Riaño, M. 2011 *Esclavos, negros libres y bogas en la literatura del siglo XIX* (Bogotá: Universidad de los Andes).
- O’Toole, R. S. 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).

- Offen, K. H. 2002 "The Sambo and Tawira Miskitu: The Colonial Origins and Geography of Intra-Miskitu Differentiation in Eastern Nicaragua and Honduras" em *Ethnohistory* Vol. 49, N° 2: 319-72.
- Oslender, U. 2016 *The Geographies of Social Movements: Afro-Colombian Mobilization and the Aquatic Space* (Durham: Duke University Press).
- Pagden, A. 1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Pardo, M. 1996 "Movimientos sociales y relaciones inter-étnicas" em Escobar A. e Pedrosa, Á. (eds.) *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: CEREC).
- Peñas Galindo, D. 1988 *Los bogas de Mompo: Historia del zambaje* (Bogotá: Tercer Mundo Editores).
- Pinheiro, J. 2009 "Authors of Authenticity: Indigenous Leadership and the Politics of Identity in the Brazilian Northeast", Tese de doutorado, University of Manchester.
- Pinheiro, J. 2011 "Identificação indígena e mestiçagem no Ceará" em *Cadernos do Leme* Vol. 3, N° 2: 21-49.
- Rahier, J. (ed.) 2012 *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Rahier, J. 2013 *Kings for Three Days: The Play of Race and Gender in an Afro-Ecuadorian Festival* (Urbana: University of Illinois Press).
- Ramos, A. 1998 *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Rappaport, J. 2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Restall, M. (ed.) 2005a *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Restall, M. 2005b "Introduction: Black Slaves, Red Paint" em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Restall, M. 2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan* (Stanford: Stanford University Press).

- Restrepo, E. 2013 *Etnización de la negritud: La invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia* (Popayán: Universidad del Cauca).
- Roller, H. 2014 *Amazonian Routes: Indigenous Mobility and Colonial Communities in Northern Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Salinas Abdala, Y. 2014 "Los derechos territoriales de los grupos étnicos: ¿Un compromiso social, una obligación constitucional o una tarea hecha a medias?" em *Punto de Encuentro* N° 67: 1-39.
- Sanders, J. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Schell, P. A. 2010 "Eugenics Policy and Practice in Cuba, Puerto Rico, and Mexico" em Bashford, A. e Levine, P. (eds.) *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* (Oxford: Oxford University Press).
- Schwaller, R. C. 2011 "'Mulata, hija de negro y india': Afro-Indigenous Mulatos in Early Colonial Mexico" em *Journal of Social History* Vol. 44, N° 3: 889-914.
- Schwartz, S. B. 1970 "The 'Mocambo': Slave Resistance in Colonial Bahia" em *Journal of Social History* Vol. 3, N° 4: 313-33.
- Schwartz, S. B. e Langfur, H. 2005 "Tapanhuns, negros da terra, and curibocas: Common Cause and Confrontation between Blacks and Natives in Colonial Brazil" em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Sharp, W. 1976 *Slavery on the Spanish Frontier: The Colombian Chocó, 1680-1810* (Norman: University of Oklahoma Press).
- Silverblatt, I. 2004 *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World* (Durham: Duke University Press).
- Sokolow, J. A. 2003 *The Great Encounter: Native Peoples and European Settlers in the Americas, 1492-1800* (Armonk: M. E. Sharpe).
- Stepan, N. L. 1991 *"The Hour of Eugenics": Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press).
- Stern, A. M. 2009 "Eugenics and Racial Classification in Modern Mexican America" em Katzew, I. e Deans-Smith, S. (eds.) *Race and Classification: The Case of Mexican America* (Stanford: Stanford University Press).
- Sue, C. A. e Golash-Boza, T. 2009 "Blackness in Mestizo America: The Cases of Mexico and Peru" em *Latino(a) Research Review* Vol. 7 N° 12: 30-58.

- Taussig, M. 1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (Londres: Routledge).
- Torres, G. 2008 “Indigenous Peoples, Afro-Indigenous Peoples, and Reparations” em Lenzerini, F. (ed.) *Reparations for Indigenous Peoples: International and Comparative Perspectives* (Oxford: University of Oxford Press).
- Twinam, A. 1999 *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America* (Stanford: Stanford University Press).
- Vaughn, B. 2005 “Afro-Mexico: Blacks, Indígenas, Politics, and the Greater Diaspora” em Dzidzienyo, A. e Oboler, S. (eds.) *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Vianna, H. 1999 *The Mystery of Samba: Popular Music and National Identity in Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press) Trad. J. C. Chasteen.
- Villegas, Á. 2014 “El valle del río Magdalena en los discursos letrados de la segunda mitad del siglo XIX: Territorio, enfermedad y trabajo” em *Folios* N° 39: 149-59.
- Vinson III, B. e Restall, M. 2005 “Black Soldiers, Native Soldiers: Meanings of Military Service in the Spanish American Colonies” em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Wade, P. 1995 “The Cultural Politics of Blackness in Colombia” em *American Ethnologist* Vol. 22, N° 2: 342-58.
- Wade, P. 2000 *Music, Race, and Nation: Música Tropical in Colombia* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wade, P. 2009 *Race and Sex in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Wade, P. 2010 *Race and Ethnicity in Latin America*. (Londres: Pluto Press) 2ª edição.
- Wade, P. 2012 “Afro-Colombian Social Movements” em Dixon, K. e Burdick, J. (eds.) *Comparative Perspectives on Afro-Latin America* (Gainesville: University Press of Florida).
- Warren, J. W. 2001 *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Warren, K. B. e Jackson, J. E. (eds.) 2003 *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (Austin: University of Texas Press).

- Weismantel, M. 2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes* (Chicago: University of Chicago Press).
- Whitten, N. 1986 *Black Frontiersmen: A South American Case* (Prospect Heights: Waveland Press) 2ª edição.
- Whitten, N. E. e Corr, R. 1999 “Imagery of ‘Blackness’ in Indigenous Myth, Discourse, and Ritual” em Rahier, J. M. (ed.) *Representations of Blackness and the Performance of Identities* (Westport: Greenwood Press).
- Whitten, N. E. e Whitten, D. S. 2011 *Histories of the Present: People and Power in Ecuador* (Urbana: University of Illinois Press).

DIREITO, SILÊNCIO E RACIALIZAÇÃO DAS DESIGUALDADES NA HISTÓRIA AFRO-BRASILEIRA

Brodwyn Fischer, Keila Grinberg e Hebe Mattos

INTRODUÇÃO

A relação entre os afrodescendentes e o direito na América Latina é bastante complexa: enraizado na violência da escravidão, o direito assumiu papel importante no desgaste do regime escravista; mesmo assim, ainda hoje ele contribui para perpetuar desigualdades sociais. Este capítulo explorará a história desta relação a partir de uma perspectiva brasileira, baseada em uma rica tradição de estudos sobre os fundamentos jurídicos da opressão racial, da desigualdade e de lutas por direitos de cidadania.

A experiência brasileira não deve ser confundida com a da América Latina como um todo. Práticas jurídicas e raciais compõem fenômenos históricos específicos, não podendo ser generalizados para uma região tão ampla e diversa. Várias gerações de intelectuais brasileiros, no entanto, vêm enfatizando as múltiplas possibilidades de se abordar as dimensões jurídicas da experiência afrodescendente. Esta densa tradição historiográfica oferece uma oportunidade única para aprofundar a abordagem deste caso, cuja análise permitirá a compreensão tanto do papel libertador do direito quanto das situações de violência, silêncio e iniquidade institucional que ajudaram a consolidar a racialização das desigualdades em toda a América Latina.

O Brasil constituiu a primeira, a maior e a mais duradoura sociedade escravista das Américas. A realidade do cativo e o medo da escravização definiram o lugar dos afrodescendentes na ordem jurídica

brasileira até a abolição em 1888. No século seguinte, as desigualdades raciais legalmente institucionalizadas persistiram, produzidas e encobertas pelo silêncio racial. Esse silêncio foi, em grande medida, quebrado no final do século XX. À medida que o racismo foi nomeado e denunciado com mais clareza, os legados jurídicos da escravidão tornaram-se cada vez mais evidentes e, pela primeira vez, as reparações legais às injustiças históricas e à desigualdade assumiram forma palpável. Foram promulgadas leis que elevam o racismo a crime e reconhecem os direitos dos afrodescendentes à memória, ao patrimônio cultural e à propriedade fundiária; as ações afirmativas abriram novas portas à educação e ao emprego público; a escravidão passou a ser caracterizada como crime contra a humanidade, com vítimas que precisam de reparação. Ainda assim, 130 anos após a abolição da escravidão, suas heranças jurídicas mais profundas perduram sob a forma de violência policial, preconceito racial, acesso diferenciado aos direitos de cidadania e políticas sociais e econômicas com impactos raciais evidentemente desiguais. Ao traçarmos a complexa relação entre a raça e o direito na história afro-brasileira, esperamos expor as raízes históricas desta tensa realidade contemporânea.

O DIREITO ESCRAVISTA

A história da raça e do direito no Brasil teve início com as antigas civilizações mediterrâneas romanas e islâmicas, com o estabelecimento de preceitos jurídicos que estabeleceram as bases da escravidão moderna no mundo atlântico. Durante a expansão dos impérios europeus, as estruturas jurídicas da escravidão variaram muito de acordo com as regiões e nações: as sociedades escravistas tinham desafios jurídicos muito diferentes daqueles das chamadas “sociedades com escravos”, os fundamentos raciais da escravidão variaram ao longo do tempo e do espaço e as leis da escravidão eram muitas vezes transformadas pelos escravizados através de ações judiciais, resistência sistemática ou mesmo da rebelião aberta (Berlin 1988). Esta seção tem como objetivo explorar essas variações, através de uma breve história do direito escravista na Península Ibérica e no mundo atlântico, das características jurídicas do regime escravista brasileiro e de seus significados para a história mais ampla da escravidão e da raça no país.

DA IBÉRIA AO IMPÉRIO

Os europeus tinham, com frequência, atitudes comuns em relação à escravidão, mesmo que as tradições jurídicas ibéricas divergissem significativamente daquelas adotadas na França ou na Inglaterra. Para começar, a escravidão doméstica foi contínua na Península Ibérica; mesmo

durante os períodos islâmico e medieval, um pequeno mas significativo número de pessoas permaneceu escravizado. No final da Idade Média, tanto o tráfico de escravos mediterrâneo quanto o eslavo impactavam a Península Ibérica de forma significativa (Stanziani, 2013). Entre os séculos XVI e XVIII, mais de um milhão de pessoas - eslavos, mouros, “etíopes” - viviam ali como escravos, totalizando cerca de 10% da população (Vincent, 2000). Mais importante, tanto o império português quanto o espanhol construíram códigos jurídicos baseados no direito romano. Esta legislação - posteriormente transplantada e adaptada às necessidades do contexto colonial americano - tinha duas características especialmente importantes: regulava o estatuto jurídico dos escravos, definidos tanto como propriedade quanto como pessoas, e criava um amplo espaço jurídico para a obtenção da alforria.

No caso espanhol, a legislação a respeito da escravidão foi regulada nas *Siete Partidas* (1265), uma tentativa do rei castelhano Alfonso X em implementar um sistema jurídico centralizado. Na segunda metade do século XV, quando Castilla e Aragão iniciaram a unificação espanhola, as *Siete Partidas* passaram a constituir o enquadramento jurídico da Espanha e do seu império ultramarino. Em Portugal, as leis sobre a escravidão encontram-se nas Ordenações Afonsinas, uma codificação jurídica do século XV derivada do direito romano e canônico que buscava unificar a prática jurídica no reino português. As Ordenações Afonsinas (1446-1448) definiam o direito civil, fiscal, administrativo, militar e penal. Essa compilação foi revisada duas vezes e renomeada pelas monarquias reinantes, resultando nas Ordenações Manuelinas (1521) e nas Ordenações Filipinas (1603). Estas em algum momento regulamentaram todo o império português, incluindo não apenas o Brasil, mas também São Tomé/Príncipe, Madeira, Angola e Moçambique na África, Goa na Índia e Macau na China. Muitas das disposições das Ordenações caíram em desuso ao longo dos séculos, cedendo gradualmente espaço às leis mais modernas. No Brasil, elas permaneceriam em vigor até a implementação de códigos civis modernos em Portugal (1867) e no Brasil (1916).

Tanto as Sete Partidas quanto as Ordenações Filipinas faziam menção frequente a escravos, e ambas refletiram uma ambivalência significativa sobre a natureza da escravidão. As *Siete Partidas* baseavam-se no princípio de que a escravidão era um regime contrário ao Direito Natural: “a liberdade é amiga da natureza” (*Siete Partidas*, partida 7, lei 13). Não por acaso, uma das mais conhecidas e amplamente citadas de suas referências ao trabalho escravo foi a estipulação de que “em favor da liberdade muitas coisas são outorgadas contra as regras gerais” (*Ordenações Filipinas*, livro 4, título 11, parágrafo 4). Isso não

impediu que os escravos fossem considerados seres sem personalidade jurídica, impedidos de possuir bens independentemente de seus senhores e sujeitos à reescravização mesmo quando já libertos. Ainda assim, a legislação instituiu vários limites ao poder senhorial. O título 22 da Quarta Partida previa a possibilidade de um escravo alforriar-se contra a vontade de um senhor se ele se casasse com uma pessoa livre, se tornasse um clérigo ou pagasse por sua liberdade. O mesmo título impedia que os senhores castigassem os seus escravos de maneira exagerado e ininterrupto: se, por exemplo, um senhor matasse seu escravo, mesmo sem querer, ele poderia estar sujeito a cinco anos de desterro. A legislação espanhola, assim, se assemelhou ao direito romano em suas restrições ao poder senhorial. Com a incorporação de territórios do Novo Mundo ao reino espanhol de Castela, ela tornou-se válida em toda a América Espanhola. É difícil estabelecer até que ponto as Siete Partidas foram literalmente aplicadas no Novo Mundo, mas é claro que pelo menos algumas de suas disposições vieram a regulamentar a vida dos 2,1 milhões de africanos trazidos para as colônias espanholas entre 1493 e 1866 (Borucki, Eltis e Wheat, 2015: 440). Durante o mesmo período, 4,7 milhões de africanos escravizados foram trazidos para o Brasil). O fato de muitas pessoas escravizadas e seus descendentes virem a constituir uma grande população livre pode ser amplamente atribuído à jurisdição das Siete Partidas.

As Ordenações Manuelinas compartilhavam com as Siete Partidas as concessões a um limitado movimento em prol da alforria, mas estavam principalmente preocupadas com a delimitação dos princípios jurídicos que sustentariam as relações entre senhores e escravos. Na maior parte afirmavam o domínio dos primeiros sobre os segundos mesmo após a alforria. Além disso, as Ordenações Filipinas - ao contrário das antecedentes - concebiam a escravidão como uma prática comercial que necessitava de controle governamental; a primeira citação da escravidão africana no código foi justamente em sua relação com o comércio. Anteriormente, as leis relacionadas à escravidão apareciam nas seções eclesiásticas das Ordenações, numa referência à escravização de mouros derrotados nas guerras entre cristãos e muçulmanos. Nas Ordenações Filipinas, as leis relativas à escravidão foram incorporadas principalmente em seções que regem os bens e o comércio, uma indicação da importância que o tráfico atlântico de escravos alcançou na economia portuguesa. As Ordenações Filipinas legislavam sobre as relações entre senhores e escravos no período da independência brasileira em 1822. Mesmo depois disso, apesar da imposição gradual de novas leis nacionais, muitos dos seus princípios permaneceram em vigor.

No final do século XV, a expansão portuguesa no Atlântico abriu uma nova fronteira para o comércio de escravos na África. Inicialmente, o comércio foi em parte alimentado por prisioneiros tomados nas guerras contra os mouros, mas também mediante a participação portuguesa no próspero mercado de escravos da África do norte. Em 1455, a Bula Papal *Romanus Pontifex* ampliou as sanções religiosas para essas práticas, justificando o comércio da Coroa portuguesa de africanos escravizados com sua possível conversão e evangelização na Europa cristã. Considerada a “carta magna do imperialismo português”, a Bula concedeu aos reis de Portugal poderes para invadir e conquistar qualquer reino governado por não cristãos e reduzir seus habitantes à escravidão. Daí em diante, o cativo tornou-se a forma por excelência pela qual o império português e a fé católica incorporaram indivíduos “salvos” do paganismo (Mattos, 2001a: 143-45). A origem desses cativos poderia ser o comércio de escravos ou a “guerra justa”, na prática, os dois conceitos frequentemente coincidiram (Alencastro, 2000: 168-80). A “justiça” da guerra era determinada pelo rei e, em geral, estava ligada à legítima defesa, à garantia da liberdade de pregar e evangelizar e, para alguns, à garantia do livre comércio (Hespanha e Santos, 1993: 396). No final do século XV, a escravidão africana era parte integrante das sociedades ibéricas, especialmente no império português (Peabody e Grinberg, 2007).

Os conceitos de captura e guerra justa ocupavam um lugar central no pensamento teológico-jurídico dos impérios ibéricos e, por sua vez, se estendiam ao Novo Mundo. No Brasil, até as reformas pombalinas do século XVIII, orientações favoráveis à liberdade natural dos indígenas não impediu que fossem escravizados, mesmo quando a escravização era legitimada como guerra justa contra índios pagãos ou hostis (Perrone-Moises, 1992). Teólogos do século XVII defendiam uma perspectiva semelhante (e controversa) em relação aos africanos: juridicamente, apenas a guerra legitimaria a escravização. Ao longo do século XVI, os jesuítas frequentemente confrontaram os colonizadores sobre questões de escravização e maus tratos, e vozes católicas também surgiram denunciando os excessos cometidos no contexto das guerras internas africanas ou da agressividade mercantil dos traficantes de escravos (Gray, 1987; Hespanha e Santos, 1993: 409). Mas, na prática, tornou-se difícil demarcar essas fronteiras morais, e a “guerra justa” continuou a justificar a escravização hereditária dos africanos, oficialmente então considerados “bárbaros”.

Em ambos os impérios católicos, a legitimidade da escravidão foi construída a partir destes princípios religiosos e bélicos, sem estabelecer uma base explicitamente racial. Ainda assim, os estigmas

e as distinções baseados na origem e na raça certamente estiveram presentes. Em Portugal, as Ordenações Afonsinas recodificaram os estatutos anteriores sobre a pureza do sangue, restringindo o acesso a cargos públicos e títulos honoríficos aos cristãos “velhos” (famílias católicas há pelo menos quatro gerações) e excluindo os “cristãos novos”, descendentes de mouros e de judeus. As Ordenações Manuelinas estenderam as mesmas restrições aos ciganos e aos povos indígenas, e as Ordenações Filipinas adicionaram os negros e mulatos à lista. As reformas pombalinas do século XVIII revogaram expressamente as restrições aos descendentes de judeus e mouros e aos povos indígenas, mas as mantiveram para afrodescendentes; estas só foram eliminadas no Brasil em 1824, com a outorga da Constituição imperial (Carneiro, 1988: 57).

A racialização destes estigmas teve consequências especialmente importantes para os afrodescendentes livres. A alforria era um fenómeno relativamente frequente em todo o mundo luso-brasileiro, resultado tanto das tradições jurídicas romanas quanto dos complexos mecanismos de disciplina e legitimação que sustentavam o sistema escravista. Mas a alforria não significava liberdade plena. Em todo o império português, seguindo a tradição do direito romano, os libertos permaneceram vinculados aos seus senhores mesmo depois da alforria, que poderia ser revogada por ingratidão. Somente aqueles que nunca foram escravizados poderiam se considerar sujeitos plenamente livres. E, mesmo entre estes, as restrições aos altos cargos e títulos honoríficos persistiriam por quatro gerações. Os descendentes de escravos teriam que carregar a marca de sua ascendência, neste caso, inscrita em sua pele e estigmatizada através das explícitas hierarquias de cor que foram criadas e consolidadas desde então (Lara, 2000: 103-104; Lahon, 2001: 519 n. 82).

Ao longo do século XVII, a convicção religiosa de que a propensão à heresia poderia ser propagada através do sangue “infectado” de “mouros e judeus” também tendeu a se estender aos descendentes de indígenas e africanos livres. Em Portugal, as Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa (1640) proibiram a adesão às ordens sagradas àqueles que eram “parte dos hebreus ou outra nação infectada, ou mulato, ou negro”. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, reproduziram essa restrição, e o estado português incorporou-o oficialmente com uma lei de 16 de agosto de 1671.

Em Portugal, e especialmente no Brasil, a documentação colonial repetia frequentemente a fórmula “sem vestígios das raças moura, judaica ou mulata” (Viana, 2007; Lahon, 2001; Carneiro, 1988). Ironicamente, essa repetição é um sinal de que, provavelmente, as

fórmulas restritivas foram muitas vezes violadas. Nas ordens militares, apesar de uma virtual obsessão com o sangue judeu, muitos homens de famílias cristã-novas conseguiram alcançar grandes condecorações e honrarias, incluindo a cobiçada Ordem de Cristo (Olival, 2001). No Brasil, o “mulatismo” passou a ser visto como um problema a ser enfrentado por aqueles que desejavam monopolizar postos de prestígio e poder. Como enfatizou John Russell-Wood, a repetida reiteração destas regras era, por si só, uma indicação de que os afrodescendentes livres tinham uma presença significativa em posições coloniais de prestígio (Russell-Wood, 1982).

No mesmo período, outro tipo de legislação definiu a população afrodescendente livre com uma variante distinta da linguagem racial. A Pragmática de 1749 proibiu “negros e mulatos da Conquista” de usar símbolos de vestuário e material que indicassem prestígio e distinção. Neste caso, os afrodescendentes mestiços - que poderiam representar uma ameaça para a classe senhorial, com suas expectativas de ascensão social - foram classificados junto com os *negros*, sem qualquer distinção entre os livres e os escravizados. Sempre que procuravam ocupar cargos públicos ou posições de prestígio na ordem colonial, poderiam ser impedidos pela mera classificação como *pardos* ou *mulatos* livres (Lara, 2007: 329-42).

Na América Portuguesa e Espanhola, o grande número de afrodescendentes livres e libertos representou um desafio de governança para os funcionários coloniais. Como diferenciar legalmente livres de escravos se as características físicas por si só não eram suficientes e as fronteiras entre as definições de escravo e livre eram porosas? A regulamentação foi especialmente difícil na medida em que envolveu práticas como a coartação (compra da própria liberdade em parcelas), estabelecendo espaços ambíguos entre escravidão e liberdade em toda a América Espanhola (de la Fuente, 2007). Ainda assim, quando a escravidão se transformou em uma instituição total, um número crescente de libertos e seus descendentes passou a enfrentar novos desafios na hierarquia sócio-racial, mesmo quando sua presença não ameaçava a existência em si da escravidão. Ainda antes da independência do Brasil, a origem racial começou a tornar-se uma forma conveniente de diferenciação jurídica entre indivíduos a princípio iguais perante a lei.

A MONARQUIA ESCRAVISTA DO BRASIL

Após a independência brasileira em 1822, a escravidão permaneceu sendo peça fundamental no novo regime. A ordem conservadora do Brasil foi, de certa forma, reforçada por temores de agitação

revolucionária ocorridos na virada do século XVIII para o XIX. Mesmo assim, a emancipação política foi acompanhada de mudanças jurídicas. A Constituição de 1824 negou qualquer direito aos nascidos na África, mas reconheceu direitos básicos de cidadania aos afrodescendentes nascidos no Brasil. Também reconheceu o mérito como único critério válido para o preenchimento de cargos civis, militares e políticos, concedendo, pelo menos formalmente, igual acesso a todos os cidadãos e finalmente abolindo as já debilitadas distinções coloniais entre os habitantes livres do país.

Os princípios de igualdade estabelecidos na Constituição foram abalados, no entanto, pelo maciço tráfico ilegal de escravos. Em 1831, o Brasil cedeu a anos de pressão britânica e proibiu formalmente o comércio de escravos -- a proibição era condição dos ingleses para o reconhecimento da independência do país. No entanto, em franco desafio à pressão britânica, os brasileiros continuaram a traficar escravos ilegalmente por mais duas décadas. Na primeira metade do século XIX, impulsionados pela prosperidade da economia cafeeira, traficantes escravizaram mais africanos do que nunca, e cerca de um milhão deles foram levados ilegalmente para o Brasil recém-independente.

A extinção final do tráfico de escravos em 1850 provocou enormes transformações nas estruturas jurídicas, demográficas, políticas, sociais e econômicas brasileiras. Com a expansão da economia cafeeira e o aumento dos preços dos escravos, a intensificação do tráfico interno provocou o deslocamento maciço de pessoas escravizadas do Nordeste para o Sudeste. Essas mudanças, bem como a intensificação da exploração do trabalho no eito, representaram uma ruptura fundamental nas expectativas dos escravizados em todo o Brasil. Como, no dia a dia, os escravos muitas vezes superavam em número seus senhores, uma grande variedade de privilégios haviam sido negociados e concedidos, criando costumes baseados, por um lado, nas ambiguidades da legislação e, por outro, na necessidade de equilibrar a frágil ordem que sustentava o sistema escravista. Em muitas situações, pessoas escravizadas tinham garantidas a integridade familiar, uma limitada autonomia econômica (incluindo o direito de manter suas próprias economias), oportunidade de comprar a própria liberdade e algum grau de mobilidade social no âmbito da escravidão. Quando estes e outros direitos foram negados, violando expectativas baseadas nestes costumes, as lutas dos escravos tornaram-se mais públicas e hostis aos senhores.

Essas formas de resistência variaram consideravelmente. Algumas manifestavam-se em forma de crimes, que variavam de furtos e pequenos atos de violência ao assassinato intencional de senhores e feitores

ou a insurreições em massa. A punição para esses atos era particularmente severa: o primeiro Código Criminal do Brasil (1830) considerava os escravos, do ponto de vista criminal, como formalmente responsáveis por seus atos e sujeitos a penas excepcionalmente severas, inclusive a morte. Outras formas de resistência envolveram a morosidade no trabalho ou até mesmo greves. E outros, ainda, se concentraram na tentativa de obtenção da liberdade, através da fuga, do estabelecimento de comunidades de quilombos e tudo o mais que estivesse ao seu alcance. Estas atitudes resultaram na proliferação e na politização de processos judiciais nos quais os tribunais eram usados, frequentemente com sucesso, para questionar a escravização ilegal, honrar promessas informais de alforria e exigir o direito de comprar a liberdade mesmo contra a vontade do senhor (Reis, 1993a e 1993B; Gomes, 2006; Chalhoub, 1990; Mattos, 1995; Grinberg, 1994, 2002; Pirola, 2015).

Em reação parcial a esta onda de resistência e num esforço para centralizar o controle sobre o processo que muitos chegaram a interpretar como sendo o início da inevitável abolição da escravidão, o governo brasileiro deu o primeiro passo formal para a emancipação: a chamada lei do Ventre Livre de 1871. Além de libertar, a partir daquela data, todas as crianças nascidas de mães escravizadas, ela reconheceu vários direitos costumeiros, inclusive os de acumular pecúlio e de comprar a própria alforria. Ao reconhecer o direito de as pessoas escravizadas terem direitos, limitar a autoridade senhorial e situar o governo imperial na vanguarda do processo de emancipação, a Lei do Ventre Livre teve um enorme impacto: depois do fim do comércio de escravos, o reconhecimento da liberdade de todos os brasileiros nascidos no território nacional a partir de então estabeleceu que a escravidão estava, oficialmente, com os dias contados. Em 1885, a chamada Lei dos Sexagenários libertou todos os escravos com mais de sessenta anos (mas também isentou seus senhores de qualquer responsabilidade sobre sua manutenção), e uma onda de fugas em massa, rebeliões e alforrias condicionais possibilitou que tantos outros se libertassem da escravidão. Na época da abolição, em 1888, apenas cerca de 600 mil pessoas permaneciam escravizadas no Brasil (Costa, 1966; Toplin, 1975; Conrad, 1972; Machado, 1994; Mattos, 1995).

A HISTORIOGRAFIA DO DIREITO E DA ESCRAVIDÃO

Polêmicas historiográficas vêm, há muito tempo, ofuscando o potencial da análise sobre o direito e a dimensão jurídica da escravidão. Em 1947, Frank Tannenbaum publicou o livro *Slave and Citizen*, um pioneiro estudo comparativo das diferenças entre as relações raciais nos Estados Unidos e na América Latina. Para ele, o Brasil serviu de contraponto

(e contraste) histórico ao severo sistema racial dos Estados Unidos. Durante o período de vigência da escravidão no Brasil, o *corpus* jurídico ibérico, a Igreja católica, as elevadas taxas de alforria e a miscigenação teriam estabelecido as bases para uma sociedade na qual a discriminação racial não seria sancionada pelas leis. Nos Estados Unidos, por outro lado, o acesso restrito à alforria, a condenação da miscigenação e as classificações raciais baseadas na ascendência africana teriam impedido a ascensão social mesmo aos afrodescendentes livres, o que teria resultado na legalização generalizada do racismo.

O estudo de Tannenbaum inspirou uma série de estudos comparados, incluindo uma onda de debates polarizados que acabaram por produzir um retrato abrangente da indiscutível violência das sociedades escravistas americanas (Elkins, 1959, Genovese, 1969). Poucos desses estudos contestaram as diferenças jurídicas entre o Brasil e os Estados Unidos, mas as críticas às conclusões de Tannenbaum foram devastadoras: muitos historiadores distanciaram-se de análises que enfatizavam a importância do direito na formação da escravidão e do pós-abolição (Grinberg, 2001; de la Fuente, 2004).

Foi apenas em meados da década de 1980, com o advento da nova história social, que isso começou a mudar. A partir da análise de fontes judiciais, historiadores brasileiros começaram a trilhar novos caminhos relativos à análise do direito criminal e civil que se mostraram vitais para a compreensão da dinâmica social e política das sociedades escravistas (Chalhoub, 2001; Machado, 1988, 1994; Wissenbach, 1988; Scott, 1985). Além de elucidar dimensões estruturais e formais do direito brasileiro em grande parte ignorados por Tannenbaum, esses estudos buscaram, sobretudo, romper com os parâmetros das análises demasiadamente estruturalistas, ao destacar o papel da agência escrava e abordar as complexidades das práticas jurídicas cotidianas. Atualmente, conseguimos compreender mais claramente a maneira como os códigos e as práticas policiais do século XIX forneceram os fundamentos legais da racialização dos padrões de classificação utilizados posteriormente pelos agentes da justiça criminal; também conhecemos melhor as formas como os escravizados utilizaram o sistema para deslegitimar e escapar da escravidão. Ainda graças a estes estudos, entendemos melhor a fragmentação da classe senhorial e a maneira como, em certos casos, as leis e as instituições públicas se tornaram instrumentos a favor da extinção da escravidão. Finalmente, conhecemos melhor os limites do alcance das leis e as muitas fragilidades da liberdade durante o período escravista, e a maneira como influenciaram as relações raciais e o direito no período do pós-abolição.

Estudos de direito penal e do policiamento no Brasil do século XIX têm sido especialmente férteis na desconstrução das dinâmicas raciais dos conceitos de autoridade pública, pessoa e cidadania. Os códigos criminais e as práticas judiciais estabeleceram as bases para o tratamento racialmente desigual dos réus (Flory, 1981; Holloway, 1993; Pires, 2003; Ferreira, 2005; Jesus, 2007; Rolemberg, 2006, 2010). Mesmo que os autores do Código Penal brasileiro de 1830, seguindo o Livro 5 das Ordenações Filipinas, tenham classificado os escravos como pessoas jurídicas, autônomas e responsáveis por suas ações, deixaram claro (assim como a lei de 10 de junho de 1835 também o fez) que algumas pessoas eram mais culpáveis do que outras. Assim, o código de 1830 continha uma gama de punições e penalidades aplicáveis apenas a escravos. A lei de 1835 sujeitava escravos à pena de morte por uma série de crimes classificados como sendo de “insurreição”, uma disposição que permaneceu em vigor durante praticamente todo o restante do período imperial. Nas palavras de Ricardo Pirola, a lei de 1835 “tornara-se símbolo da própria escravidão no Brasil” (2015).

As práticas policiais seguiram o mesmo caminho. Embora o crescimento das forças policiais urbanas tenha aberto caminhos surpreendentes para mobilidade e inserção formal a afro-brasileiros (Rosemberg, 2010), as noções racializadas de ordem também foram importantes na organização das forças policiais no Rio de Janeiro. Neste sentido, a polícia frequentemente colaborou com os proprietários de escravos e as elites locais para reforçar a disciplina dos escravos, prevenir hostilidades e reprimir os desafios aos padrões hierárquicos e racializados de cultura, comportamento e mobilização social (Holloway, 1993).

No campo do direito civil, o *status* ambíguo dos escravizados (ao mesmo tempo considerados pessoas e coisas) há muito incomodava juristas brasileiros no âmbito do direito civil (Grinberg, 2002). Mas, mais do que isso é hoje evidente que eles lutaram pela liberdade e por direitos ao longo do século XIX. E, num grau significativo, essas lutas refletiram um intenso envolvimento com o Estado. Isso aparece mais claramente nas chamadas ações de liberdade, em que milhares de escravos recorreram à justiça - às vezes com sucesso - contra a escravização ilegal ou a quebra de acordos de alforria. Os demandantes nesses processos (e os advogados que os representaram) demonstraram fé no poder do sistema judicial para garantir seu direito à liberdade, mesmo que esses direitos tenham sido conferidos informalmente. Se o elevado número de sentenças favoráveis à liberdade aponta para o papel concreto do Estado no processo de emancipação dos escravos, o papel mediador do Estado também pode ser percebido em

recursos extrajudiciais iniciados por africanos e seus descendentes, que escreveram diretamente ao imperador pedindo-lhe que tivesse compaixão com seus súditos, que os libertasse de castigos, que lhes concedesse favores especiais ou que decidisse a seu favor em recursos para a liberdade quando todos os outros canais já haviam sido esgotados. Assim, no campo da ação estatal, muitos escravizados moldaram seus próprios destinos com enorme criatividade e desenvoltura. Coletivamente, é altamente provável que essas ações tenham tido impacto tanto individual quanto estrutural, desempenhando um papel importante na deslegitimação da escravidão ao longo do século XIX (Russell-Wood, 1982; Chalhoub, 1990; Mattos, 1995; Grinberg, 1994).

A ocorrência das ações de liberdade colocou em questão costumes estabelecidos, contribuindo para deslegitimar as relações entre escravos e senhores e se constituindo uma ferramenta importante nas mãos de escravos e de seus advogados. Mas elas também revelaram complexidades no seio do Estado e no âmbito da classe senhorial. Os juízes e os advogados, em particular, eram movidos por uma ampla gama de crenças sobre raça, escravidão e suas implicações para a codificação, a cidadania e o papel do direito na sociedade (Azevedo, 1999; Mendonça, 1999; Pena, 1999; Grinberg, 2002). Nas décadas de 1870 e 1880, com o fortalecimento do abolicionismo brasileiro e o crescimento do número geral das alforrias, escravos, advogados, juízes e políticos envolveram-se em esforços cada vez mais coordenados para elaborar, interpretar, aplicar e reivindicar leis a favor da liberdade. O poder subversivo dessas ações forçou os historiadores a reavaliar interpretações mais antigas que classificavam o abolicionismo brasileiro em duas fases, a primeira reformista e caracterizada pela busca de liberdade por dentro do sistema, e uma segunda mais radical e caracterizada por medidas mais extremas como fugas em massa (Azevedo, 2010; Machado e Castilho, 2015). Está agora evidente que, tanto no Brasil como na América Espanhola, as últimas décadas de escravidão foram marcadas por um aprofundamento da discussão sobre a legitimidade dos direitos de propriedade sobre pessoas; neste sentido, no contexto do abolicionismo, as ações jurídicas assumiram um novo significado político.

Em suma, as análises renovadas sobre o direito e as práticas jurídicas têm resultado em uma nova compreensão dos significados da liberdade na sociedade escravista brasileira. Por conta destes estudos, conhecemos as possibilidades de libertação existentes no âmbito da sociedade escravista, incluindo diversas formas de alforria (condicional, incondicional, paga), acordos de longo prazo de compra em prestações (coartação), ou ações de liberdade. Também percebemos mais

claramente as estratégias jurídicas que uniram atores distintos que lutavam pela abolição nos tribunais e as conexões entre os argumentos jurídicos e movimentos sociais mais radicais.

No entanto, no início do século XXI, uma nova onda historiográfica - também baseada principalmente em fontes judiciais - começou a questionar a premissa de que o processo de abolição da escravidão tenha sido linear. Cada passo em direção à liberdade foi contraposto por práticas de escravização ilegal, por estratégias de preservação do domínio senhorial e pelo alcance do tráfico interno e atlântico de escravos. Libertos precisaram lutar para manter seu *status* e centenas de milhares de africanos importados ilegalmente após a proibição do tráfico atlântico encontravam-se em um limiar especialmente vulnerável entre escravidão e liberdade (Chalhoub, 2012; Mamigonian, 2017).

Desse modo, o universo composto por escravos, por pessoas ilegalmente reescravizadas, por libertos e por negros livres estava unido pelo conceito denominado por Sidney Chalhoub de “precariedade da liberdade” (Chalhoub, 2011). O conceito de precariedade, que limitou o significado da liberdade para os africanos e os afrodescendentes antes de 1888, também pode ser usado para descrever apropriadamente as condições cotidianas em que eles viveram no período pós-Abolição. Ao enfatizar a violência das relações sociais durante o período escravista e no pós-escravidão e ao retornar à antiga tradição de análises sobre a continuidade histórica do paternalismo, estes novos estudos passaram a equilibrar as análises sobre possibilidades de obtenção da liberdade com as realidades da escravização ilegal, da reescravização e da permanência das diversas formas de trabalho forçado ao longo do tempo.

A precariedade da liberdade do século XIX estava intimamente ligada a um dos legados jurídicos mais significativos da escravidão: o silêncio racial formal. O silêncio oficial sobre questões raciais no Brasil foi construído como uma forma de acalmar a potencial mobilização dos descendentes de africanos (Mattos, 2001b; Chalhoub, 2006; Albuquerque, 2009). Mais de cinquenta anos após a Revolução Haitiana, abalados pela Guerra Civil norte-americana, os habitantes das sociedades de maioria afrodescendente estavam bem antenados com a possibilidade de que as desigualdades raciais formais pudessem catalisar conflitos violentos (Ferrer, 2014). Assim, nas últimas décadas do século XIX, os documentos brasileiros evitavam sistematicamente especificar a cor das pessoas livres. Com a crescente pressão abolicionista nas décadas de 1870 e 80, uma “ética do silêncio” desenvolveu-se em relação aos afrodescendentes livres, formalmente considerados iguais aos demais cidadãos brasileiros, mesmo que a linguagem racial continuasse a estigmatizá-los (Mattos, 2004: 25). Se, por um lado, esta

ética do silêncio respondeu às exigências daqueles descendentes de africanos que buscavam alargar os espaços de respeitabilidade social, por outro elas perpetuaram a associação entre a cor e o estigma da escravidão. O silêncio permitiu a criação da presunção de igualdade ao mesmo tempo que fragilizou a liberdade dos negros livres (Mattos, 1995, 2015). Após a abolição, ele se tornaria regra no país.

CEM ANOS DE SILÊNCIO

Após o fim da escravidão, poucos vestígios de clara diferenciação racial persistiram no direito dos países da América Latina. Essa igualdade formal ainda era relativamente incomum nas demais sociedades multirraciais. Para aqueles que viviam sob as leis de Jim Crow nos Estados Unidos ou sob o *apartheid* sul-africano, esta situação era dificilmente concebível. No entanto, na América Latina, a igualdade formal pouco contribuiu para atenuar a desigualdade racial ou para eliminar os preconceitos. Os estudiosos do direito há muito se deparam com o dilema: a profunda injustiça racial persistiu por causa do direito, ou apesar dele? Parece claro hoje que a institucionalização do preconceito teve um impacto muito maior sobre os padrões de injustiça racial no século XX do que acreditava-se anteriormente. Assim, se o *tratamento ostensivamente distinto* foi frequente, mais importante ainda foi o *impacto diferencial* do incompleto e fragmentado direito latino-americano. Os estudiosos tradicionalmente definiram a discriminação jurídica a partir de padrões eurocêntricos, buscando casos de discriminação racial aberta e proposital como evidência da institucionalização das desigualdades. No Brasil, como em grande parte do resto da América Latina, a informalidade generalizada, a fraca proteção aos direitos civis e o acesso incompleto aos direitos e benefícios públicos tiveram um impacto radicalmente diferente nos afrodescendentes no século XX, bloqueando efetivamente a existência de igualdade de direitos.

A ABOLIÇÃO E A CONSTRUÇÃO BUROCRÁTICA DO SILÊNCIO RACIAL

A Lei Áurea, assinada pela princesa Isabel em 13 de maio de 1888, desintegrou o fundamento jurídico da desigualdade racial brasileira com uma simplicidade falaciosa: “É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil. Revogam-se as disposições em contrário”. A lei irritou os antigos senhores de escravos por sua recusa a indenizá-los ou a obrigar os libertos ao trabalho forçado; e decepcionou abolicionistas como Joaquim Nabuco e André Rebouças por não prever que à abolição se seguissem perspectivas de “democracia rural”, educação, ou formação profissional (Alonso, 2015). Mas sua

concisão foi também sua essência. Decretada quando a maioria da população africana e afrodescendente do Brasil já estava livre, a lei da abolição deu continuidade a uma característica fundamental do longo processo de libertação brasileiro. O Estado cortou o cordão umbilical da escravidão, mas não proveu nada a mais: uma vez emancipados, os libertos e seus filhos não seriam nem marcados nem assistidos por qualquer *status* legal especial.

As medidas jurídicas subsequentes, tomadas após o advento da República brasileira em 1889, reforçaram a relutância do Estado em diferenciar legalmente os libertos. Em 1890, atendendo às demandas abolicionistas, os documentos de matrícula, os mais evidentes relativos à propriedade escrava, foram queimados, tornando o *status* de liberto (em oposição aos nascidos livres) menos evidente (Chazkel, 2015). Em 1891, a Constituição Republicana consagrou a igualdade jurídica e acolheu todos os habitantes e filhos de pais brasileiros como cidadãos, independentemente de sua origem racial ou de seu local de nascimento (Constituição de 1891, artigos 69 e 72). Conforme mencionado anteriormente, os termos “preto” e “negro” foram desaparecendo gradualmente da documentação oficial nas décadas após a abolição: sem eles, as marcas formais da escravidão perderam fundamento na burocracia do país. Como a escravidão deixou de aparecer no registros escritos, o Brasil, como muitos outros países da América Latina, chegou a construir uma ordem liberal altamente desigual sem preconceito racial explícito.

A omissão à cor e à origem nos documentos oficiais é relevante para a história do direito e da raça porque tem sido confundida muitas vezes com uma incipiente equidade racial. Ao invés disso, ela representou um compromisso profundamente enraizado e estratégico com a ética do silêncio racial, que abarcava os sonhos de real igualdade ao mesmo tempo em que reafirmava preconceitos raciais. Após a abolição, no contexto das demandas republicanas por igualdade civil, o silêncio racial tornou-se uma zona de compromisso em que o preconceito profundo poderia existir sem provocar resistência política.

O silêncio também foi fundamental para a formulação das ideologias e políticas públicas de branqueamento, a solução *sui generis* encontrada pelo Brasil e pela América Latina para os dilemas colocados pelo racismo científico em sociedades povoadas de forma esmagadora por populações não europeias (Skidmore, 1993; Azevedo, 1987; Schwarcz, 1993; Andrews, 2004; Wade, 2014). Sem negar a validade das hierarquias raciais spencerianas, as elites intelectuais latino-americanas do século XIX argumentaram que a chave para a solução do dilema racial não era a segregação ou a expulsão, mas

sim o “branqueamento”; assim, a enxurrada de imigrantes europeus absorveria gradualmente os traços afrodescendentes da população. Embora as políticas de branqueamento fossem justificadas com linguagem racista e muitas vezes envolvessem legislação de imigração racialmente exclusiva, seu eventual sucesso, de fato - e um tanto paradoxalmente - dependia do silêncio racial formal: à medida que as gerações se mesclavam, não podiam mais ser oficialmente distinguidas.

Tanto o branqueamento quanto o silêncio refletiram profundo preconceito racial. Mas foram eficazes justamente porque, de maneira paradoxal, estavam em consonância com importantes estratégias populares de libertação e mobilidade social. A política cotidiana dos afrodescendentes procurou encarnar visões de liberdade e cidadania centradas na mobilidade, na constituição de famílias, na posse da terra, no trabalho ou na integração urbana (Chalhoub, 1992; Mattos, 1995; Fraga, 2016). Tais visões podiam ser intensamente emancipadoras. Mas seu sentido racial permanecia oculto, a um só tempo tão óbvio que nem precisava ser proclamado abertamente e tão subversivo que não podia ser dito em voz alta. Num contexto em que a racialização estava quase inevitavelmente associada à discriminação, os afrodescendentes brasileiros muitas vezes - embora nem sempre - escolheram abraçar uma busca silenciosa e sinuosa pela liberdade plena.

O branqueamento, a despolitização racial e as ações silenciosas estimularam a formação de lógicas burocráticas poderosas. Ecoando ideias de meados do século XIX e antecipando uma tendência geral latino-americana, o censo de 1920 omitiu deliberadamente os dados demográficos raciais do Brasil (Loveman, 2014; Nobles, 2000). Muitos registros civis e órgãos governamentais apagaram os quesitos raciais de seus formulários e registros policiais, eliminando formalmente a identidade racial de muitas testemunhas e vítimas de crimes. Mesmo o nascente movimento de eugenia do Brasil deixou de enfatizar a hereditariedade racial como um fator do atraso nacional, ressaltando, ao invés disso, a higiene, a nutrição e a educação (Stepan, 1991; Hochman, 1998; Hochman e Lima, 1996). Nas décadas anteriores a 1930, quando o direito brasileiro começou a ser rapidamente reestruturado, grande parte das instituições políticas e de governo haviam formalmente adotado políticas de silêncio racial.

TRANSNACIONALISMO, INSTITUIÇÕES E “DEMOCRACIA RACIAL”

Por mais de um século, esse legado de silêncio racial obscureceu o papel do direito na estruturação da injustiça racial no período do pós-abolição. Numerosos estudiosos lutaram contra os significados ambíguos dos mitos da democracia racial no Brasil e na América Latina,

especialmente em comparação com os Estados Unidos e a África do Sul (Andrews, 1996; Alberto, 2011; Seigel, 2009; de la Fuente, 2001; Wade, 1997; Fry, 1996; Telles, 2004; ver também o capítulo 8 deste livro). Ainda assim, poucos chegaram a considerar o papel do silêncio racial na própria construção do mito. Para a maioria dos intelectuais do século XX, imersos na análise de formas explícitas de violência e discriminação racial que promoviam tratamento brutalmente desigual, era difícil conceituar a discriminação institucional ou jurídica em um contexto no qual o preconceito racial raramente era chamado pelo seu nome. Se as categorias raciais não eram rigorosamente definidas ou fixadas, e se nenhuma lei sancionasse um tratamento distinto, não seria lógico pensar na América Latina como pioneira em construir uma sociedade em que as aparentes desigualdades raciais acabariam por desaparecer, já que não tinham sanção ou aplicação formal?

Tais pontos de vista sustentaram o intercâmbio transnacional que projetou o Brasil como um “paraíso racial” digno de imitação (Hellwig, 1990). O presidente norte-americano Theodore Roosevelt considerou o silêncio uma solução intrigante para o “problema racial” (1914). Ativistas e intelectuais negros dos Estados Unidos, como W. E. B. Du Bois, Robert Abbott e E. Franklin Frazier, idealizaram o direito “desracializado” do Brasil como um contraponto às leis segregacionistas de Jim Crow (Du Bois, 1914; Frazier, 1942; Hellwig, 1992). Os estudiosos brancos norte-americanos e de outros países seguiram em grande medida esta lógica comparativa, criticando casos específicos de preconceito racial, mas reafirmando a falta de diferenciações raciais formais.

No Brasil, as visões sobre as relações raciais eram consideravelmente mais complexas (Guimarães, 2001). As obras de pesquisadores brancos como Gilberto Freyre e Arthur Ramos, que haviam sido orientados por proponentes do racismo científico, trouxeram à tona largas evidências do preconceito racial brasileiro (Ramos, 1939: 74; Freyre, 1959a, 1959b, 1951). Apesar disso, eles também basearam suas carreiras internacionais na propagação dos princípios da cordialidade racial e do mito da igualdade formal. Para os militantes e intelectuais negros, o cenário era mais complicado. Sentiam profundamente o preconceito racial, tanto na sociedade brasileira como nas atitudes dos pesquisadores brancos (Alberto, 2011: 217-19). Eles procuraram expor as deficiências da igualdade jurídica “teórica”, cobrando uma “segunda abolição” que eliminasse as disparidades entre “o negro legal” e “o negro real” e permitisse aos homens negros lutar pelo seu “direito a ter direitos” (Alberto, 2011: 171-72). Conseguiram criminalizar o preconceito racial com a pioneira Lei Afonso Arinos em 1951 (Grin e Maio, 2013;

Andrews, 2004: 178, 180; Telles, 2004: 37-38). Mas esses intelectuais negros estavam criticamente conscientes do valor da neutralidade jurídica e daquilo que Paulina Alberto denominou de “potencial emancipador” de uma doutrina que igualava o direito à igualdade racial aos demais direitos humanos (Alberto, 2011: 179, 176).

O ideal da democracia racial, assim como a ética do silêncio racial, provou ser um espaço de negociação no qual conviviam tanto o pensamento paternalista conservador quanto a mobilização racial libertadora (capítulo 8). Este ideal estava enraizado no pantanoso domínio da igualdade racial formal: no fundo, o que separava o Brasil dos Estados Unidos não era a ausência de discriminação racial, mas sim a falta de suporte jurídico à diferenciação racial explícita. Esta situação abriu amplo espaço para a previsão idealista de Frank Tannenbaum:

A proximidade física, o lento entrecruzamento cultural, o crescimento de um grupo intermediário [...] e o lento processo de identificação moral operam contra todos os sistemas de valores e preconceitos aparentemente absolutos [...] embora os desígnios de deus tardem, não falham. O tempo [...] lançará um véu sobre as categorias de preto e branco neste hemisfério, e as gerações futuras olharão para trás e verão estes conflitos [...] com admiração e incredulidade (1946: 128).

HISTÓRIA JURÍDICA E REVELAÇÃO DO PRECONCEITO RACIAL BRASILEIRO

O otimismo de Tannenbaum se mostrou equivocado. A democracia racial sempre foi um edifício frágil, arruinado ainda em construção. Uma série de estudos financiados pela UNESCO nas décadas de 1940 e 1950 expôs a desigualdade racial generalizada (Wagley, 1952; Costa Pinto, 1953; Azevedo, 1955; Bastide e Fernandes, 1955; Maio, 1999; Guimarães, 1999). Nos anos 50 e 60, o movimento dos direitos civis nos EUA e as correntes anticoloniais globais transformaram o contexto comparativo. Tida como algo excepcional até então, a igualdade formal foi aos poucos deixando de ser uma quimera, à medida que as leis segregacionistas norte-americanas foram sendo afrouxadas. Ao mesmo tempo, as análises que postulavam que a modernização das sociedades acabaria com a desigualdade racial mostraram-se historicamente estéreis (Fernandes, 1965). Além disso, a defesa da democracia racial pelo governo militar brasileiro (1964-1985), considerada uma arma contra os movimentos negros emergentes, fez com que o conceito perdesse parte de sua maleabilidade (Dávila, 2010; Alberto, 2011: 245, 249).

Neste contexto, o enfoque antiracista se deslocou para formas mais sutis de discriminação e as persistentes injustiças raciais do Brasil mostraram-se mais claramente. No início dos anos 1990, cientistas sociais brasileiros e estrangeiros já haviam produzido evidências esmagadoras da existência de discriminação historicamente enraizada no emprego, na educação, nas ações policiais e nas interações sociais cotidianas; tais evidências deslegitimaram definitivamente o argumento de que a cordialidade ou o silêncio racial fossem capazes de produzir a justiça racial (Fernandes, 1965; Ianni, 1966; Silva e Hasenbalg, 1988, 1992; Hasenbalg, 1979; Adorno, 1999; Lovell, 1991; Telles, 2004; Reichman, 1999; Guimarães, 2006; Andrews, 2004; Telles, 2004; Alberto, 2012; Sheriff, 2000).

Essa geração de críticos do conceito de democracia racial concentrou-se principalmente na análise de práticas discriminatórias, sem se deter muito na estrutura jurídica em si. Ainda assim, alguns estudiosos chegaram a contestar diretamente a noção de que o direito brasileiro não contribuía explicitamente para perpetuar as desigualdades raciais, particularmente nas áreas da imigração e do direito penal. Florestan Fernandes e Roger Bastide foram os primeiros a observar o papel das políticas de imigração abertamente discriminatórias na restrição das oportunidades de trabalho aos afrodescendentes (Bastide e Fernandes, 1955; Fernandes, 1972). Pesquisas subsequentes demonstraram como uma elaborada estrutura jurídica serviu para restringir a imigração de não europeus até a década de 1940; elas também mostraram como os trabalhadores imigrantes obtiveram acesso desproporcional às políticas estatais de assistência social e às possibilidades de aquisição de propriedade (Skidmore, 1993; Azevedo, 1987; Seyferth, 2002, 2007; Hernández, 2013). As políticas de imigração e colonização constituíram, em termos jurídicos, a espinha dorsal do branqueamento, tendo contribuído em muito para fomentar as desigualdades econômicas racialmente padronizadas que caracterizam o Sudeste brasileiro, bem como as disparidades regionais que cimentaram as desigualdades raciais brasileiras em escala nacional.

O estudo da história do direito e do processo penal, do mesmo modo, produziu amplas provas de discriminação racial jurídica. Uma curiosa divergência entre os códigos criminais do Brasil e o conjunto da jurisprudência que orientou a prática judicial obscureceu as premissas raciais na base do direito republicano. O Código Penal brasileiro de 1890 seguiu a chamada escola clássica de criminologia, segundo a qual todas as pessoas eram consideradas iguais, investidas de livre arbítrio e sujeitas à repressão e punição apenas com base em seus atos criminosos. Mas a jurisprudência e a prática brasileiras no

período pós-abolição foram profundamente influenciadas pela escola de criminologia italiana “positivista,” que considerava que os indivíduos possuíam diferentes propensões inerentes ao crime e deveriam receber tratamento diferenciado (e até mesmo preventivo) com base em características raciais, culturais ou psicossociais (Fry, 1985; Fry e Carrara, 1986; Álvarez, 2003; Fischer, 2008; Ribeiro Filho, 1994). Dada essa dualidade, é evidente que as práticas racistas do direito penal podem ser mais facilmente localizadas na jurisprudência e na prática policial do que nos códigos em si.

Durante muito tempo, os estudiosos das relações raciais brasileiras ignoraram essas fontes, em boa parte porque as idéias sobre o suposto primitivismo africano e a correspondente marginalidade cultural afrodescendente continuassem influentes, mesmo décadas após o determinismo biológico ter perdido sua legitimidade. (Ramos, 1939; Fernandes, 1965). A partir da década de 1970 isso começou a mudar, e os estudiosos passaram a destacar três áreas em que o direito e a prática penal do Brasil sancionavam a discriminação racial explícita. A primeira envolvia a criminalização e a perseguição às práticas culturais e políticas afro-brasileiras, como a capoeira, o candomblé, o samba, e o maracatu (Holloway, 1989, 1993; Líbano Soares, 1994; Maggie, 1992; Borges, 2001; Pires, 2004; Ozanam e Guillen, 2015; Ozanam, 2013; Guillen, 2008; Butler, 1998). A segunda dizia respeito à racialização de categorias criminais supostamente neutras, como a vadiagem ou a posse de armas (Fausto, 1984; Cunha, 2002; Chalhoub, 1996, 2001; Fraga, 1996; Holloway, 1993; Huggins, 1984; Kowarick, 1987). E a última era relativa às práticas discriminatórias da polícia e do sistema judicial brasileiro que, alicerçadas na criminologia positivista, resultaram em maiores taxas de prisão e condenação de negros, bem como na diminuição da proteção às vítimas dos crimes (Fry, 1999; Ribeiro Filho, 1994; Cunha, 2002; Carrara, 1990, 1998; Caulfield, 2000; Adorno, 1999).

Juntas, essas leis e práticas criminais discriminatórias tiveram um impacto poderoso nos padrões de desigualdade racial brasileira no século XX, dificultando a organização cultural afro-brasileira, estigmatizando os afrodescendentes como “marginais” e “criminosos”, negando-lhes os direitos civis e privando-lhes de proteção igual nos termos da lei. Este fosso entre direito e prática foi significativo, mesmo além de suas consequências diretas, porque as poucas leis antidiscriminatórias que os ativistas brasileiros conseguiram passar no decorrer do século XX foram concebidas justamente no domínio criminal. A Lei Afonso Arinos, de 1951, foi uma das primeiras na América Latina a definir a discriminação racial como contravenção, tendo constituído

um antecedente importante para várias disposições da Constituição de 1988 e da Lei Caó de 1989. Não obstante, para obter justiça de acordo com a lei de 1951, as vítimas dependiam de policiais civis e de promotores públicos frequentemente sobrecarregados de trabalho, que muitas vezes assumiam premissas racistas e quase nunca davam prioridade a acusações de racismo.. Os poucos casos que chegaram a ser julgados recebiam pouca atenção dos juízes, formados em uma cultura jurídica que incorporava poucos afrodescendentes e questionava abertamente a existência de racismo em uma sociedade sem demarcações raciais claras (Hensler, 2006-2007: 273-74, 337). Diante disso, não surpreende que a lei de 1951 tenha resultado em poucas condenações (Silva Jr, 2000; Hensler, 2006-2007). Igualmente importante é ressaltar que o tendencioso sistema criminal de justiça impunha à população negra uma vulnerabilidade permanente, o que a levava a buscar redes de relações clientelistas e neoclientelistas capazes de protegê-la dos abusos policiais e de ajudá-la na defesa em disputas judiciais (Fischer, 2008; Santos, 1977).

O pensamento racial influenciou inúmeras outras instituições e estruturas no coração da governança brasileira. Instituições como o corpo diplomático, a marinha e a força aérea transformaram a branquitude em um pré-requisito extra-oficial para o alcance dos mais altos escalões profissionais (Skidmore, 1993; Maio, 2015: 78). O racismo também inspirou parcialmente a limitação mais importante à cidadania política brasileira; o requisito de alfabetização para a votação (decretado na Lei de Saraiva de 1881 e imposto constitucionalmente até 1985) foi uma resposta parcial à possibilidade de empoderamento político dos eleitores afrodescendentes (Graham, 1990; Costa, 2013; Moreira, 2003; Alencastro, 2014).¹ O pensamento racista permeou as políticas de saúde pública e reforma urbana da Belle Époque, e por conta dele entendemos por que a febre amarela foi combatida muito mais vigorosamente do que a tuberculose no início do século XX e por que os afro-brasileiros sofreram desproporcionalmente os efeitos negativos das campanhas de saneamento urbano e remoção de favelas (Chalhoub, 1996; Benchimol, 1990; Carvalho, 1987; Needell, 1987; Meade, 1997; Fischer, 2008). Diante dessas pesquisas, é impossível afirmar que o direito ou as instituições brasileiras eram racialmente neutras no século que sucedeu a abolição da escravidão.

1 Murilo (2002) acrescenta ainda que a constituição de 1891 desobrigou o Estado de proporcionar educação primária, mesmo quando reafirmava o requisito de alfabetização para a cidadania política.

IMPACTO DIFERENCIAL, INFORMALIDADE E ESTRUTURA INSTITUCIONAL: NOVAS PERSPECTIVAS CRÍTICAS

Ainda assim, os fantasmas de Tannenbaum continuam assombrando. Os padrões brasileiros de racismo explícito ainda são pálidos em comparação aos encontrados na África do Sul ou no sul dos Estados Unidos no período da segregação (Marx, 1998; Cottrol, 2013). Se estão ausentes os sinais mais comuns de discriminação especificamente racial (clara delimitação jurídica de categorias raciais, leis segregacionistas, proibições de casamentos miscigenados, *redlining*,² obstrução à votação, direitos políticos e civis abertamente limitados por critérios raciais) por que no Brasil os negros ainda estão em situação muito pior do que os brancos, e até mesmo do que os negros norte-americanos, cem anos depois do fim da escravidão (Andrews, 1992)?

Parte da resposta pode ser encontrada na durabilidade das desigualdades “verticais” do Brasil, fossos socioeconômicos profundos que se juntam ao racismo para perpetuar divisões sociais praticamente intransponíveis (Telles, 2004; ver também o capítulo 3). Mas outras explicações contestam a própria definição de preconceito institucional, negando a premissa de que o direito brasileiro era pouco tendencioso em termos raciais. Aqui, a chave analítica diz respeito à parcialidade de estruturas institucionais e práticas jurídicas nunca explicitamente articuladas em termos raciais. Esta lógica se baseia no conceito de “impacto diferencial” que influenciou profundamente as lutas globais pelos direitos civis durante os últimos cinquenta anos. O objetivo do conceito é dismantelar os artifícios do silêncio racial, expondo as formas pelas quais as instituições perpetuam a desigualdade racial por trás de um véu de neutralidade linguística ou conceitual (Tushnet, Fleiner e Saunders, 2013: 319-22; Hunter e Shoben, 1998; Carle, 2011; Hensler, 2006-2007).

Este argumento é especialmente significativo para o direito brasileiro porque no período do pós-abolição o silêncio racial e a diferenciação social construíram em conjunto a desigualdade racial no Brasil. A terminologia racial esteve muitas vezes deliberadamente ausente da legislação brasileira, mas o silêncio foi preenchido com uma cacofonia de outras formas de distinção. Apesar das afirmações constitucionais de igualdade, o sistema jurídico brasileiro funciona

2 N.T. *Redlining* é a prática de negar hipotecas ou seguro de proprietário a residentes de determinadas áreas com base na composição racial ou étnica da população local. *Redlining* era uma prática extremamente comum nos Estados Unidos, utilizado por bancos, companhias de seguro, e até agências de assistência habitacional, e foi responsável pela superlotação e degradação dos bairros negros estadunidenses.

de fato com base em distinções burocráticas aparentemente infinitas. Direitos de cidadania e benefícios públicos são teoricamente universais, mas tanto a lei quanto a burocracia que a regula permitem que sejam distribuídos de forma desigual, de acordo com fatores como agilidade burocrática, educação, setor e *status* de emprego, origem regional, *status* familiar e local de residência (Fischer, 2008). Estes fatores são aparentemente neutros, do ponto de vista racial. No entanto, eles se correlacionam fortemente com a cor da pele, tanto que seus impactos raciais desproporcionais são fáceis de prever. Os legisladores sabem disso ao escrever as leis, os policiais e os burocratas sabem disso ao aplicá-las. A lógica do impacto diferencial pode, portanto, ser aplicada à história jurídica do Brasil no século XX: independentemente da intenção, leis ou práticas com impactos claramente desproporcionais sobre os membros de grupos raciais diferentes devem ser entendidas como parte da estrutura institucional da desigualdade racial.

A lei brasileira do trabalho e da previdência social constitui um excelente exemplo de impacto racialmente diferencial. No Brasil, os direitos sociais e econômicos foram conquistados relativamente tarde, mesmo se comparado a outros países da América Latina (Gomes, 1979; Hochman, 2003; Carvalho, 2002). Mas depois de 1930, as mudanças na legislação trabalhista e social foram aceleradas. Por volta da década de 1940, a legislação constitucional e estatutária assegurava aos brasileiros proteções trabalhistas e direitos à previdência social tão generosos quanto os de qualquer outro país do hemisfério ocidental. Mas o diabo mora nos detalhes: a labiríntica estrutura jurídica brasileira efetivamente restringiu os direitos teoricamente universais a um pequeno subgrupo da população (Santos, 1979; Gomes, 1988; Fischer, 2008; Cardoso, 2010). Isso ocorreu parcialmente através da criação de diferentes categorias socio-burocráticas: o grupo de “trabalhadores” dotados de direitos não era o conjunto de todos os que trabalhavam. Era, ao invés disso, o conjunto de trabalhadores do setor formal que não fosse empregado no serviço doméstico ou rural; e apenas membros de famílias legalmente constituídas poderiam reivindicar aposentadoria, moradia, previdência social e pensão por morte. Os obstáculos burocráticos reduziram ainda mais o caminho para os direitos: nenhum benefício poderia ser reivindicado sem documentação oficial de nascimento, casamento e registro de trabalho, e procedimentos complexos arbitravam o pleno desfrute de direitos sociais. Ainda assim, como em outros países, as possibilidades de inclusão no domínio do direito social foram gradualmente expandidas, mesmo sob o posterior governo militar.

Mas esta expansão coincidiu com a desvalorização significativa do valor real dos direitos, e o desnível entre aqueles trabalhadores privilegiados que reivindicavam recursos públicos e aqueles que não o podiam fazer permaneceu firme.

As consequências raciais disto não foram simples; às vezes, o impacto diferencial poderia até operar a favor dos afro-brasileiros. Para os homens negros das áreas urbanas, a industrialização abriu significativas oportunidades de trabalho no setor formal, particularmente depois que Getúlio Vargas assinou um decreto de 1932 exigindo que dois terços de todos os funcionários formalmente contratados fossem brasileiros (Andrews, 1991 e 2004: 160-64). Com os empregos do setor formal vieram também seus benefícios; não obstante a legislação trabalhista brasileira nem sempre cumprir suas promessas, a expansão da regulação pública e da previdência social contribuiu enormemente tanto para a realidade quanto para a percepção da mobilidade social entre os trabalhadores do setor formal em meados do século XX (Gomes, 1988; French, 2004; Fischer, 2008; Fontes, 2016). A partir da década de 1930, mesmo aqueles que haviam sido formalmente excluídos da legislação trabalhista e da previdência social passaram a ter esperança de obter acesso, no futuro, a essas formas expandidas de cidadania social (Rios e Mattos, 2005; Cardoso, 2010: cap. 4).

Ao mesmo tempo, os trabalhadores afrodescendentes, especialmente as mulheres, estavam desproporcionalmente concentrados em setores excluídos da cidadania econômica. Embora as estatísticas raciais específicas sejam escassas antes da década de 1970, sabemos que as mulheres negras constituíam a esmagadora maioria das empregadas domésticas urbanas entre as décadas de 1940 e 1980, e os homens afrodescendentes eram a maioria em profissões com altas taxas de informalidade (Pierson, 1942; Costa Pinto, 1952; Lovell, 1994: 17-18, 2000, 2006). A análise das estatísticas dos censos realizados a partir de 1940 indica que a maioria dos trabalhadores rurais era composta de homens negros; igualmente importante é a constatação de que as taxas de mobilidade social intergeracional talvez fossem consideravelmente menores entre as populações não brancas (Telles, 2004: 143-44). Por volta da década de 1990, a porcentagem de trabalhadores pretos e pardos dedicados ao trabalho manual rural pouco qualificado era duas vezes maior que a dos trabalhadores brancos; a renda média obtida por esses trabalhadores também era muito menor (Telles, 2004: 118-119; Lovell, 1994: 17-21 e 1999, 407). As taxas de casamento também tendiam a ser mais baixas entre a população afrodescendente, o que significava que cônjuges e viúvos de uniões informais tinham acesso consideravelmente reduzido à previdência pública antes da regulação

jurídica do concubinato, ocorrida em meados do século XX (Caulfield, 2012). Embora sejam necessárias pesquisas mais profundas para demonstrar a extensão e o impacto do acesso desigual à cidadania social e econômica brasileira, principalmente ao longo de várias gerações, parece claro que os obstáculos criados pela exclusão e rigidez burocráticas desempenharam um papel importante na persistência das desigualdades raciais até os anos de 1980.

O conceito de impacto diferencial também pode ser aplicado às leis que fomentaram diferentes padrões de desenvolvimento regional no Brasil, tanto por conta do federalismo econômico quanto pelo apoio desigual do estado nacional à infraestrutura econômica e à modernização. Desde a proclamação da República, o federalismo favoreceu as regiões sul e sudeste, as mais prósperas. Os estados controlavam as receitas de exportação decorrentes do boom da economia cafeeira e São Paulo foi particularmente eficaz em converter tanto as receitas de exportação quanto os lucros não tributados em formas de atividade econômica que facilitariam o desenvolvimento industrial subsequente, o que, por sua vez, reforçava as afirmações paulistas de superioridade regional (Klein e Vidal Lunam, 2014: 73; Love, 1980; Weinstein, 2015; Hirschman, 1958).³ A região sudeste também teve maior acesso a parcerias público-privadas infraestruturais; embora a mitologia liberal sustentasse que a iniciativa privada e os subsídios estatais fomentavam o crescimento econômico do Sul, de fato, a lei federal em vários pontos facilitou a imigração, proveu financiamentos internacionais para estabilizar os preços do café e garantiu os lucros das redes privadas de transporte que criaram a maior parte da riqueza do Brasil e investimento industrial inicial (Dean, 1969; Klein, et al., 2014; Summerhill, 2003). Em meados do século XX, quando o governo federal assumiu um papel maior na promoção do desenvolvimento e da infraestrutura industrial, a disparidade regional só se aprofundou: enquanto estradas federais, usinas de energia e subsídios ficaram concentrados no sul, e as iniciativas que priorizaram o Nordeste, como a SUDENE, foram pouco eficazes. A participação do Nordeste no rendimento industrial caiu de 12,1% em 1940 para 6,2% em 1970 (Merrick e Graham, 1979: 139); naqueles anos, seu principal

3 Estamos nos baseando no conceito de encadeamentos “para frente” e “para trás” (“forward and backward linkages”) do economista Alberto Hirschman, que se refere à capacidade de certos empreendimentos econômicos de gerar necessidades a serem preenchidas por novas atividades econômicas (encadeamento “para trás”) e de estimular formas de desenvolvimento mais complexas e dinâmicas (encadeamento “para frente”).

centro industrial (Recife) empregou apenas 1,9% da força de trabalho industrial do Brasil e representou apenas 1,4% da produção industrial (Melo, 1978: 189-90). As medidas de promoção do capital humano mostraram desequilíbrio semelhante, especialmente em relação à saúde pública e à educação. Em 1980, o Sudeste havia superado em muito o Nordeste em alfabetização (79,3%/47,7%), matrícula no ensino médio (26%/17%), abastecimento de água (65,9%/30,1%), esgotamento sanitário (56,2%/16,4%) eletricidade (81,3%/42%) e expectativa de vida (56,4 anos/47 anos) (Wood e Carvalho, 1988: 73; Merrick e Graham, 1979: 261).

O resultado desta política foi a extrema disparidade regional que refletia a demografia racial (e a ideologia regionalista) do Brasil (Lovell, 2000; Telles, 2004; Weinstein, 2015). A região proporcionalmente mais negra do Brasil, o Nordeste, tornou-se a “capital do subdesenvolvimento”, enquanto São Paulo, a cidade mais branca, tornou-se o principal centro industrial da América Latina. Mesmo na região sudeste, as áreas rurais onde as populações afrodescendentes se concentraram, ficaram muito atrás dos avanços das infraestruturas urbanas e industriais. Esse desequilíbrio produziu uma grande migração rural em direção às cidades do Sudeste, mas não eliminou os desequilíbrios populacionais brasileiros. O Nordeste continuou sendo o lar da maior proporção de brasileiros afrodescendentes (Lovell, 1994: 16). E as geografias urbanas refletiram as nacionais, concentrando os recursos públicos nos bairros mais brancos e impondo os custos mais pesados do desenvolvimento às periferias e favelas. Embora seja evidente que o Brasil não é tão segregado racialmente quanto os Estados Unidos (Telles, 2004), as populações afrodescendentes estão mais presentes nas regiões urbanas mais pobres e menos bem-atendidas, e a negritude historicamente relacionou-se com o pouco acesso aos recursos públicos urbanos (Fischer, 2007, 2008; Abreu, 1988; Marques, 2013; E. Pinheiro, 2002; Holston, 2008: cap. 5; Rolnik, 1989). Embora os estudiosos raramente expliquem esses padrões geograficamente distorcidos como fenômenos especificamente jurídicos e institucionais, eles estavam claramente enraizados nas estruturas que regulavam a propriedade, a política fiscal e a alocação de bens públicos, e seu impacto desproporcional nas populações afrodescendentes deve ser entendido como parte da infraestrutura que mantinha a desigualdade racial.

Uma última área de análise de impacto diferencial envolve não especificamente a distribuição de recursos públicos, mas o próprio acesso à lei. Os pesquisadores do direito não têm estudado suficientemente o impacto da fraca abrangência da lei, não só no Brasil e, em geral, nos países do sul, mas também no Atlântico Norte. A ausência

ou a inacessibilidade da lei é raramente identificada como uma característica estrutural do sistema jurídico, e os analistas frequentemente aceitam uma narrativa modernizadora segundo a qual, aos poucos, a esfera jurídica passa a abarcar um número cada vez maior de relações sociais e econômicas. É evidente, no entanto, que no Brasil esse padrão não se concretizou. No século XX, três dimensões da fragilidade da proteção judicial e do acesso à justiça tornaram-se características especialmente significativas do sistema jurídico brasileiro: a violação sistemática e aberta de direitos civis; a indiscutível falta de acesso às proteções e benefícios garantidos por lei; e a aceitação tácita de altos níveis de informalidade laboral e habitacional. Muitas vezes, faltam evidências diretas de que essas características tenham sido concebidas explicitamente para promover a diferenciação racial, mas elas impactaram desproporcionalmente as populações afrodescendentes e, portanto, contribuíram para fortalecer ainda mais as desigualdades raciais herdadas da escravidão.

A fragilidade dos direitos civis é um tema comum em análises recentes da democracia brasileira. José Murilo de Carvalho destacou como, no Brasil, os padrões de obtenção dos direitos foram invertidos em relação ao Atlântico Norte, na medida que os direitos sociais foram concedidos por um Estado ainda pouco disposto a garantir as liberdades individuais e o Estado de Direito (Carvalho, 2002). Paulo Sérgio Pinheiro considerou o impacto corrosivo da fragilidade de direitos civis e humanos sobre as possibilidades da democracia real no Brasil (Pinheiro, 2000, 2002); James Holston e Teresa Caldeira, do mesmo modo, postularam que o desenvolvimento atrofiado da cidadania civil criou formas de democracia “disjuntivas” e incompletas (Caldeira, 2000; Holston, 2008; Caldeira e Holston, 1999). Numerosos analistas produziram argumentos mais específicos sobre as violações dos direitos civis por parte da polícia, especialmente nos ciclos crescentes de violência que dominaram as cidades brasileiras desde a década de 1980 (Zaluar, 1985, 1994; Feltran, 2011; Cano, 2010b).

Ainda falta uma análise histórica adequada da trajetória dos direitos civis brasileiros; relativamente poucos estudiosos, têm considerado o impacto do preconceito racial no desrespeito a estes direitos. Ainda assim, estudos sugerem que os afrodescendentes desproporcionalmente sofrem abuso do poder público e têm menor chance de verem garantidos seus direitos civis, sendo mais frequentemente mortos pela polícia, passando períodos mais longos ilegalmente presos, sendo mais propensos a serem assediados e maltratados e tendo menos acesso a proteções jurídicas contra a violência privada (Adorno, 1999; Fry, 1999; Telles, 2004; Cano, 2010a, 2010b). Parece claro também que os

abusos aos direitos civis e às frouxas garantias públicas são historicamente enraizados nas noções de controle privado sobre subalternos diretamente herdadas da escravidão (Albuquerque, 2009; Holston, 2008; Carvalho, 2002) e que as categorias aparentemente neutras de «trabalhador» e «marginal» que mediam as violações dos direitos civis têm uma forte dimensão racial (Zaluar, 1985; Fischer, 2008). Mesmo não tendo se verificado no Brasil a mesma proporção de linchamentos e espancamentos de motivação explicitamente racista tão comuns nos Estados Unidos de Jim Crow, a população afrodescendente brasileira sofreu desproporcionalmente tanto o abuso estatal direto quanto a falta de vontade para garantir sua integridade corporal, segurança e liberdade de expressão.

O impacto da frágil aplicação de direitos e do desrespeito às garantias jurídicas tem sido consideravelmente menos estudado do que o dos abusos aos direitos civis. Os estudiosos brasileiros, quando concebem a relação entre lei e sociedade, frequentemente recorrem ao velho ditado, “para meus amigos, tudo; para meus inimigos, a lei!” (Holston, 2008; da Matta, 1991). Nessa linha, muitos ativistas e acadêmicos têm argumentado que a lei brasileira funciona sistematicamente para oprimir seus cidadãos mais pobres. O que é certo, mas incompleto. O direito brasileiro tem servido historicamente para preservar hierarquias e para perpetuar violência. Mas, paradoxalmente, também abriu oportunidades significativas. Tanto na época da escravidão quanto no pós emancipação, a igualdade garantida por lei significava uma das únicas formas concebíveis para a obtenção da liberdade plena; e, com a expansão das instituições jurídicas no século XX, as oportunidades que elas ofereciam também tornaram-se mais amplas (Fischer, 2008). O obstáculo à igualdade não era a lei em si; era, ao invés disso, um sistema jurídico que tornava quase impossível o acesso aos direitos e às garantias públicas.

O problema do acesso jurídico reside tanto nas estruturas jurídicas como nas práticas cotidianas. Ao contrário dos sistemas jurídicos baseados no *common law*, os cidadãos brasileiros comuns têm historicamente tido dificuldades em propor reivindicações com base em dispositivos constitucionais. Sem uma legislação específica, os indivíduos só podem reivindicar garantias constitucionais quando um agente do Estado as viola. A súmula vinculante não existia antes de 2004, o que significava que os litígios constitucionais deveriam ser julgados caso a caso, obstruindo os tribunais e provocando altos custos processuais. As ações judiciais coletivas eram praticamente desconhecidas no Brasil antes de 1985, limitando ainda mais as possíveis repercussões de decisões judiciais relativas ao direito constitucional (Gidi, 2003). Embora as

queixas de preconceito racial tenham alcançado recentemente algum sucesso na Justiça do Trabalho (Hensler, 2006-2007), durante a maior parte do século XX a falta de súmula vinculante e de ações judiciais coletivas também pesou fortemente em outros domínios do direito civil, mesmo sem levar em conta o acúmulo, a burocracia e os altos custos que também obstruem o acesso à Justiça. E, na arena do direito criminal, a mais acessada pelos cidadãos comuns e uma das poucas em que os casos de racismo podem ser denunciados diretamente, esses problemas foram agravados por preconceitos judiciais, abuso policial e sobrecarga nos tribunais, o que levou a maioria das queixas comuns a serem ignoradas (Racusen, 2002; Hensler, 2006-2007). O resultado é que os direitos jurídicos serviram como ferramentas estratégicas, mas não como garantias universais. Mesmo deixando de lado a questão do preconceito racial na tomada de decisões judiciais, a estrutura do sistema jurídico brasileiro tornava o acesso difícil justamente aos que mais precisavam da força equânime do direito. Consequentemente, em geral os afrodescendentes foram pouco beneficiados das proteções específicas contra o racismo e sofreram desproporcionalmente com a inacessibilidade aos dispositivos civis, políticos e econômicos garantidos por lei.

Uma última área em que o frágil alcance da lei teve um impacto diferencial sobre os brasileiros afrodescendentes está relacionado com o papel da informalidade na construção dos sistemas políticos e econômicos brasileiros (Fischer, 2008; Holston, 2008; Gonçalves, 2013; Cardoso, 2016). Como em grande parte da América Latina, a informalidade é generalizada no Brasil, ancorada em uma estrutura judicial ambiciosa e pouco realista. Muitas das leis que regem o emprego, a habitação, a saúde pública e a segurança exigem recursos que os brasileiros pobres não têm e que os brasileiros mais ricos só usam em benefício próprio. Elas também implicam em níveis de intromissão pública sobre a vida privada muito mais altos do que aqueles que historicamente prevaleciam no Brasil. Nesse contexto, a informalidade emergiu como uma alternativa atraente à formalização das relações sociais, mais uma zona de convergência entre as aspirações populares e a exploração pela elite. Para os pobres, a habitação e o emprego informais facilitaram a migração rural-urbana e a mobilidade social, permitindo-lhes acesso a oportunidades que, de outra forma, seriam inacessíveis. Para a elite econômica, a informalidade ofereceu oportunidades que, passando ao largo das normas trabalhistas e de segurança, geraram mais lucros. Ao mesmo tempo, a tolerância com a informalidade ofereceu uma saída para as populações excluídas das regras formais, diminuindo assim a pressão política para adaptar as leis às realidades sociais do país; neste sentido, paradoxalmente, a

informalidade foi em parte o que permitiu que fossem construídas estruturas jurídicas e regulatórias conformadas a padrões internacionais, mesmo quando os recursos necessários eram demasiado escassos para garantir a sua aplicação. Para os agentes do estado, a habitação informal criou formas de vulnerabilidade que equivaliam a uma verdadeira mina de ouro política, reduzindo os custos da urbanização e permitindo que a proteção dos dispositivos da lei fosse transformada em uma mercadoria valiosa no momento das eleições. No Brasil e na maior parte da América Latina, a informalidade virou a um sintoma da disparidade entre os ideais jurídicos e as realidades pragmáticas e hierárquicas das práticas cotidianas (Fischer, 2008, 2014).

A informalidade nunca foi estritamente racializada, nem foi prerrogativa exclusiva dos pobres: ela existe em todos os níveis da economia e em todas as regiões das cidades. A informalidade também não tem sido necessariamente prejudicial àqueles que dela fazem uso: a legalidade é cara, e a maioria dos pobres brasileiros sempre preferiu as oportunidades trazidas pela informalidade, mesmo sabendo-se vulneráveis, aos custos e exclusões da formalização. Mas no século XX, os afrodescendentes ocupavam desproporcionalmente a esfera informal e, assim, eram desproporcionalmente afetados por seus efeitos no longo prazo. Na transição da escravidão para a liberdade, os afrodescendentes estiveram mais propensos a obter acesso a terra através da posse informal ou do clientelismo; os migrantes europeus, ao contrário, muitas vezes obtiveram através de direitos contratuais (Andrews, 2004: 131-35). Nas cidades, os trabalhadores afrodescendentes (especialmente as mulheres) eram desproporcionalmente empregados em ocupações informais, vivendo majoritariamente em favelas, periferias e cortiços. Todas essas opções facilitaram a vida cotidiana e até a mobilidade social, mas também os deixaram especialmente vulneráveis aos custos significativos da informalidade: expulsões e remoções brutais, dependência política e econômica, vulnerabilidade ao abuso, possibilidades reduzidas de acumular bens e menor acesso aos benefícios trabalhistas. A informalidade é muito complexa e não deve ser entendida apenas como uma fonte persistente de desigualdade racial. Mas, no imaginário brasileiro, ela é profundamente racializada, contribuindo para perpetuar padrões sutis e poderosos de diferenciação sociopolítica que nos ajudam a entender como ela de fato está arraigada no país.

O FIM DE UM SÉCULO DE LIBERDADES DESIGUAIS

Esses foram os legados enfrentados por militantes e legisladores brasileiros em meados da década de 1980, quase um século após a Abolição, quando estavam empenhados na reconstrução da democracia. Depois

de mais de duas décadas de governo militar e em meio a uma reforma constitucional e institucional de longo alcance, os militantes em prol da igualdade racial estavam conscientes de dois desafios especialmente urgentes. O primeiro era romper com o silêncio racial, enraizado na vida institucional brasileira desde o século XIX e transformado em mantra nacional sob o regime militar (Guimarães, 2002; Dávila, 2003; Alberto, 2011). O segundo era transformar as estruturas jurídicas brasileiros de tal forma que a as desigualdades raciais se tornassem visíveis, contestáveis e incompatíveis com a ordem democrática emergente.

Quarenta anos depois, restam poucas dúvidas de que o Brasil mudou. Fortalecidas com a Constituição de 1988 e especialmente após a Conferência Internacional contra o Racismo em Durban (2001), as denúncias do mito da democracia racial proliferaram entre organismos governamentais. Ativistas e políticos propuseram políticas de ação afirmativa que reafirmaram a importância da identidade racial e quebraram o silêncio institucional do Brasil sobre os legados da escravidão e do racismo. Legisladores reforçaram a legislação penal contra o racismo e advogados foram bem-sucedidos em processos judiciais civis e trabalhistas contra a discriminação no emprego. Outros ativistas foram mais longe, pedindo reparações por injustiças históricas sistemáticas, como o tráfico de africanos escravizados e o genocídio indígena. Em torno de 2006, quando Tianna Paschel iniciou sua pesquisa sobre as políticas raciais na Colômbia e no Brasil, ela “não encontrou o silenciamento do pensamento crítico sobre a questão racial” observada por estudiosos anteriores, e “a identidade negra era considerada uma categoria política legítima» (Paschel, 2016: 4; ver também o capítulo 7).

Mas tem sido mais fácil expor a desigualdade racial do que lutar institucionalmente contra ela. Mesmo que a existência do racismo esteja sendo paulatinamente reconhecida e que a violência racial esteja sendo oficialmente condenada, as mortes causadas pela polícia e outras formas de violência sistemática aumentaram em áreas marcadas pelo tráfico de drogas e conflitos de terras, afetando desproporcionalmente os afrodescendentes e os povos indígenas (Cano, 2010; Americas Watch, 1987; Human Rights Watch [Américas], 1997; Human Rights Watch, 2009, 2016a, 2016b, 2017). A informalidade permanece arraigada tanto como estratégia de sobrevivência quanto como fonte de poder. Muitas das estruturas profundas do direito civil, criminal, e trabalhista continuam obstinadamente a perpetuar impactos raciais desiguais. No final da segunda década do século XXI, o desafio de criar uma infraestrutura jurídica capaz de promover uma ordem racial genuinamente democrática continua a ser enorme.

A QUEBRA DO SILÊNCIO INSTITUCIONAL

Os debates que antecederam a constituição brasileira de 1988 foram cruciais para rachar a fachada da democracia racial. A constituição não apenas legalmente pôs fim a de duas décadas de domínio militar; ela foi promulgada em meio a uma enorme onda de celebração e mobilização em torno do centenário da Abolição da escravidão. A Constituição adotou como princípio orientador a valorização das diferenças étnicas e culturais, encorajando assim a elaboração de leis nas quais a referência explícita à raça e à etnia se tornou uma condição necessária para a busca da igualdade.

Os impactos da militância negra e indígena na Assembleia Constituinte ainda aguardam estudos mais profundos (Pereira, 2013). Mas o trabalho dos ativistas deixou uma marca indelével no direito constitucional. Pela primeira vez desde 1934, a Constituição de 1988 regulou explicitamente a igualdade racial. O artigo 5 especificou a discriminação racial como um crime. Os artigos 215 e 216 ampliaram a noção de direitos à arena das práticas culturais e protegeram todas as expressões de culturas populares afrodescendentes e indígenas. Como ocorreu na vizinha Colômbia três anos depois, a Constituição brasileira também relacionou as reivindicações de direito a terra à reparação racial, garantindo direitos territoriais às populações indígenas e reconhecendo, através do Artigo 68 das disposições constitucionais transitórias, “a propriedade definitiva [das terras]” às comunidades remanescentes de quilombos, “devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Paschel, 2016; Gnecco e Zambrano, 2000; Rosero-Labblé e Barcelos, 2007).

Foram necessários sete anos para o governo brasileiro começar a mobilizar as estruturas jurídicas que pudessem fazer cumprir as garantias aos quilombos previstas no artigo 68 (INCRA, portaria 307). Mesmo assim, o regulamento se mostrou inicialmente restritivo, limitando o *status* de quilombo às comunidades localizadas em terrenos federais que comprovassem juridicamente a ascendência escrava. Ao longo da década de 1990 e início dos anos 2000, os ativistas, em conjunto com antropólogos, historiadores e procuradores, trabalharam para estender consideravelmente essa definição, avançando uma interpretação étnica mais ampla que incluísse praticamente qualquer comunidade rural negra autoidentificada (Mattos, 2008; French, 2009). Em 2003, depois de mais de dez anos de intensa pressão política e discussões jurídicas, o governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva publicou legislação regulatória capaz de transformar a autoidentificação quilombola em direitos concretos à terra para milhares de comunidades negras rurais (Decreto 4887 de 2003). Consequentemente,

até 2016, mais de 2.600 comunidades remanescentes de quilombos foram reconhecidas pela Fundação Palmares, embora apenas uma pequena fração delas tenha recebido algum título de terra.⁴ A legislação de 2003 também estabeleceu uma série de programas sociais e educacionais para quilombolas. Um dos impactos mais significativos desta legislação foi um notável processo de etnogênese; vários pesquisadores identificaram processos de formação de identidade enraizados nas novas políticas públicas, fornecendo provas convincentes de laços entre incentivos legais e enfraquecimento do silêncio racial (Oliveira, 1998; Arruti, 2006; French, 2009; O'Dwyer, 2001).

A Constituição de 1988 promoveu discussões sobre identidade racial e racismo que seriam expandidas e fortalecidas ao longo da década de 1990. No século XXI, essas discussões culminaram em um robusto conjunto de iniciativas públicas que colocaram a questão racial no centro dos debates nacionais sobre justiça social, igualdade e cidadania. Estas políticas públicas foram reguladas de forma mais acelerada nos últimos anos do governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e, especialmente, no de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010).

Em resposta direta às demandas do crescente movimento negro, muitas dessas leis reivindicavam o reconhecimento oficial da cultura e das contribuições históricas afro-brasileiras. O Decreto 3551/2000 abriu a possibilidade de a cultura afro-brasileira ser reconhecida como patrimônio cultural nacional; assim, foram reconhecidas tradições musicais como o samba de roda, o jongo e tradições culinárias como o acarajé. Em janeiro de 2003, a Lei 10.639 tornou obrigatório o ensino da história e da cultura afro-brasileira em todas as escolas públicas e privadas, estabelecendo um conjunto de “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação sobre Relações Etno-Raciais e Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira”. Em 2008, a lei 11.645 ampliou a legislação educacional multicultural, incluindo a história e a cultura indígenas (Abreu e Mattos, 2008; Lima, 2013).

No âmbito dos movimentos sociais que se organizaram para tornar efetivas as promessas dessas leis, as fronteiras entre a pesquisa acadêmica e o ativismo negro foram ficando menos definidas, especialmente porque os intelectuais negros passaram a assumir um papel mais central nas universidades brasileiras. Alguns deles escreveram novos livros didáticos que destacam a história e a cultura afro-brasileiras (Albuquerque e Fraga Filho, 2006) e muitos mais produziram estudos monográficos (Abreu, Mattos e Vianna, 2010). Em parceria

4 Para uma lista atualizada de certificações e títulos de terras quilombolas, ver www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas.

com quilombolas e movimentos negros, professores universitários também trabalharam com as comunidades na produção de documentários que enfatizam o impacto coletivo dos negros na vida nacional, com foco particular em práticas culturais como o jongo, a capoeira e o maracatu (Cicalo, 2012, 2015; Saillant, 2010; Mattos e Abreu, 2012). Em todos esses casos, os intelectuais ajudaram a canalizar recursos institucionais (que antes teriam servido apenas para promover o conhecimento acadêmico de matriz européia e norte-americana) para o resgate e o reconhecimento jurídico da memória histórica afro-brasileira. Eles também ajudaram a desencadear processos de visibilidade étnica e formação de identidade muito parecidos aos que tinham sido desenvolvidos entre os quilombolas (Arruti, 2006; Mattos, 2006, 2008).

Esta nova linguagem jurídica sobre a questão racial foi muito além do simbolismo; também incentivou brasileiros a afirmarem sua ascendência africana. Em 1996, Fernando Henrique Cardoso respondeu à intensa mobilização afro-brasileira tornando-se o primeiro presidente a reconhecer o significado histórico do racismo e a sugerir iniciativas efetivas de reparação. Embora inicialmente pouco tenha se materializado em nível federal, a década de 1990 testemunhou uma onda de experimentos de ação afirmativa em ambientes privados e públicos (Andrews, 2004; Telles, 2004). Após a conferência de Durban, a ação federal acelerou-se. O Decreto 4228/2002 instituiu o Programa Nacional de Ação Afirmativa na burocracia federal e estabeleceu uma longa cadeia de legislação federal progressiva. Em 2003, o Decreto 4886 criou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) para coordenar novas iniciativas federais. Em 2010, após muita controvérsia, o governo aprovou o Estatuto da Igualdade Racial, que considerou a autoidentificação racial como base para uma série de políticas antidiscriminatórias e estipulou que informações sobre raça e cor da pele fossem incluídas em todos os documentos públicos, de modo a facilitar a reparação e a ação afirmativa (Hernández, 2013).⁵

Em 2012, após pouco mais de uma década de experimentação, as cotas raciais foram legalizadas em todas as universidades federais (Telles e Paixão, 2013). Os programas piloto que tiveram início na

5 O Estatuto da Igualdade Racial foi objeto de grande controvérsia entre os estudiosos brasileiros. Alguns acreditavam que o estatuto seria um grande passo a frente no rompimento do silêncio racial (Abreu e Mattos, 2008; Saillant, 2010), enquanto outros acreditavam que ele exacerbaria a divisão racial (Maggie e Barcelos, 2002; Fry et al., 2007). O conflito no Congresso Nacional sobre a aprovação final da lei em 2010 é apresentado no documentário *Raça*, dirigido por Joel Zito Araújo e Meg Mylan (2013).

Universidade Estadual do Rio de Janeiro em 2000 haviam sido expandidos para quarenta e nove universidades federais e estaduais, já tendo triplicado a representação negra no ensino superior: entre 2001 e 2011 a porcentagem de negros subiu de 10,2% para 35,8%. Após a lei de 2012, 50% de todas as vagas nas universidades federais seriam gradualmente reservadas para alunos de escolas públicas ou negros. De acordo com os dados da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR), esta nova política fez com que aproximadamente 150 mil alunos negros fossem admitidos nas universidades entre 2013 e 2015; a expectativa oficial era que metade da cota total fosse alcançada até 2016 (SEPPPIR, 2016). Embora as reparações oficiais não tenham recebido apoio jurídico equivalente (Saillant, 2010), a Comissão de Verdade sobre escravidão negra, uma iniciativa da Ordem dos Advogados do Brasil em 2015, ainda pode render avanços nessa direção.

A ação afirmativa, por sua própria definição, forçou a inclusão de linguagem e identidade racial na esfera pública. A autoidentificação dos afrodescendentes, fundamental para a implantação dessas políticas, é um pré-requisito para o acesso a novos direitos e oportunidades. Esse requisito, junto com a mobilização negra, diminuiu a tendência histórica brasileira de identificar uma ampla gama de cores,; encorajando a autoidentificação negra e criando uma dicotomia mais clara entre as categorias de branco e negro (Nobles, 2000; Loveman, 2014). No censo de 2010, o Brasil tornou-se oficialmente uma nação majoritariamente negra, com 43,1% da população (82 milhões) identificando-se como pardo e 7,6 por cento (15 milhões), como preto. A população autodeclarada branca caiu de 53,7% em 2000 para 47,7% (91 milhões) em 2010. Essa proporção continua a aumentar; em 2013, os negros eram 8,6% da população, e 45,0% se declararam pardos (IBGE, 2014). As políticas públicas e a mobilização popular convergiram claramente para criar, na população brasileira, cada vez mais disposição em assumir a afro-ascendência.

OS LIMITES INSTITUCIONAIS DAS DEMANDAS RACIAIS

Desde meados da década de 1980, a combinação de mobilização social e governança progressista afastou muitas formas óbvias de racismo institucionalizado da vida pública brasileira. Há três décadas os analistas votam, e sua participação política teve um impacto decisivo na promoção da inclusão racial e social. A época em que a política de imigração foi uma ferramenta de branqueamento está muito distante dos nossos tempos (pelo menos no Brasil), e a ação afirmativa é a única política de emprego que admite distinções baseadas em critérios

raciais. Os praticantes do candomblé e do maracatu continuam a ser ameaçados pela intolerância religiosa (Saillant, 2010), mas a ideia de que as práticas culturais afro-brasileiras poderiam ser judicialmente perseguidas pelo Estado parece hoje quase inconcebível.

Muitas iniciativas também buscaram eliminar formas mais sutis de preconceito institucional. Os procedimentos para o acesso aos direitos públicos tornaram-se mais simples, as instituições públicas expandiram suas presenças em bairros pobres e em regiões remotas; da mesma forma, trabalhadores rurais e domésticos obtiveram acesso sem precedentes aos benefícios e proteções trabalhistas. O campo jurídico também começou - lentamente - a lutar de forma mais consistente para remediar e proteger a população contra a discriminação. O tratamento racial diferencial, hoje criminalizado, também é considerado inconstitucional, e a nova visibilidade da identidade racial em estatísticas oficiais tornou mais fácil comprovar a existência da discriminação racial. Os processos de ação coletiva e a extensão da súmula vinculante aumentaram o impacto e a abrangência das sentenças progressistas. Embora de maneira ainda insuficiente, os afrodescendentes aumentaram a sua representação entre os legisladores e os profissionais forenses; além disso, os tribunais civis e trabalhistas têm demonstrado receptividade às queixas de preconceito racial e os juízes dos tribunais de segunda instância vêm prestando forte apoio à ação afirmativa.

As medidas econômicas também produziram progressos significativos. Devido à estreita relação entre raça e classe, as iniciativas legais direcionadas à pobreza e à exclusão social melhoraram desproporcionalmente o quinhão das populações afrodescendentes do Brasil. Por um breve período nos anos 2000, a rápida expansão econômica andou de mãos dadas com investimentos regionais, aumento da assistência social aos pobres, salários mínimos mais altos e maior acesso à habitação, aos cuidados com a saúde, aos serviços urbanos e à educação. Em consequência, o Brasil perdeu seu longo reinado como o país mais desigual do mundo: a fome extrema e o analfabetismo quase desapareceram, o índice de mortalidade infantil despencou, dezenas de milhões de pessoas emergiram da pobreza, a frequência escolar cresceu rapidamente, o mercado de trabalho formal expandiu-se e os setores mais pobres da população começaram a desfrutar de novos hábitos de consumo. Mesmo tendo em conta as tendências políticas regressivas e a grave crise econômica de meados de 2010, a maioria dos negros brasileiros tem mais acesso aos recursos públicos do que nunca. Também sofrem menos severamente os impactos da exclusão social e da extrema desigualdade vividos por seus pais e avós.

No entanto, esses ganhos repousam em bases frágeis. A crise política de 2016, que levou ao *impeachment* de Dilma Rousseff em meio a uma enorme controvérsia, marcou o início de uma dramática e conservadora mudança no cenário político do país. Desde então, políticos que se opõem à legislação progressista anti-racista assumiram o comando das agências responsáveis por sua aplicação (Bessone, Mamigonian e Mattos, 2016). Isto e a deslegitimação geral de um Estado afundado em acusações de corrupção e patrimonialismo colocaram em risco as ações afirmativas, bem como as leis que promovem a igualdade cultural e social.

Além da conjuntura política imediata, há muitas razões para acreditar na persistência de algumas das formas mais profundas de exclusão jurídico-racial. Um dos problemas mais complicados reside na infraestrutura jurídica. O acesso aos direitos e aos dispositivos legais continuam afetando desproporcionalmente a população negra brasileira. Os tribunais estão congestionados, os advogados são caros, e aos indivíduos muitas vezes falta legitimidade processual para contestar a inconstitucionalidade de leis ou reivindicar benefícios constitucionais. O preconceito jurídico e a resistência a queixas de impacto diferencial continuam a ser um problema. Frequentemente, aqueles que mais precisam de direitos e proteções legais são os que têm menor acesso a eles.

Um problema mais grave envolve a ação inadequada, discriminatória e abusiva da polícia (Telles, 2004: 166-69). A população afro-descendente continua a ter um acesso desproporcionalmente frágil à proteção policial, e suas comunidades continuam a sofrer a violência do tráfico de drogas e a extorsão das milícias. Muito tempo depois de a Constituição de 1988 proibir a discriminação racial, a polícia ainda (e cada vez mais) sujeita os afro-brasileiros pobres a assédio desmesurado, abusos de direitos civis e crimes variados. Em 2015, sem contar os assassinatos por milícias privadas, oficiais da polícia no Rio de Janeiro e São Paulo confessaram que os policiais eram autores de duas mortes por dia em cada uma dessas cidades; no total, 3.320 pessoas foram mortas por policiais em todo o Brasil. A grande maioria das vítimas era composta de homens afrodescendentes (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2016: 19). Numa média anual, as forças policiais brasileiras matam hoje muito mais do que ao longo dos vinte e um anos de ditadura no país, sendo a sua taxa de letalidade muito mais alta do que a dos países com maior incidência de crimes violentos (Americas Watch, 1987, 1993; Human Rights Watch [Américas], 1997; Human Rights Watch, 2009, 2016, 2017; Brinks, 2003, 2005; Caldeira, 2000). O fato de podermos identificar a injustiça

racial inerente a esses assassinatos é uma consequência da quebra do silêncio racial nas práticas estatísticas brasileiras (Waiselfisz, 2016). Mas isso é pouco confortante à medida que a violência racializada do Estado continua em ritmo acelerado. A desconfiança em relação à polícia torna quase impossível que as populações afro-brasileiras pobres reivindiquem suas proteções civis e ajuda a explicar as taxas relativamente baixas de acusação por crime de racismo tal como definido na Lei Caó de 1989.

Tornou-se igualmente desafiador transformar o papel da informalidade na (des)estruturação da cidadania brasileira e na perpetuação das hierarquias raciais. Os subsídios para habitação e os inovadores programas de regularização do acesso à terra não conseguiram acabar com a informalidade de moradia entre os pobres, e os rigorosos requisitos para a formalização da atividade dos trabalhadores domésticos tiveram resultados ambíguos. Embora o boom econômico tenha diminuído a participação da informalidade nos mercados de trabalho e de habitação, há indícios de que esta tenha sido apenas uma variação cíclica; na crise de meados de 2010 a informalidade continua sendo um refúgio para aqueles que não puderam arcar com a formalidade, expondo-os à exploração privada em troca de acesso viável ao trabalho e à moradia. A estreita relação entre raça e informalidade perdura: a grande maioria dos moradores das favelas são negros, e aqueles que o não são, *são quase pretos de tão pobres*. De fato, a favela e a periferia poderiam servir como metáforas para a condição atual dos negros brasileiros; são dinâmicas, visíveis, e mobilizadas, mas ainda não integradas na ordem jurídica brasileira de forma igual ou justa. Quase 500 anos depois do estabelecimento da escravidão em solo brasileiro, a luta contra as injustiças raciais tem vozes e um conjunto de ferramentas jurídicas. No entanto, ainda persiste o desafio de desfazer as estruturas institucionais profundas que continuamente possibilitam a produção de tantas desigualdades raciais na sociedade brasileira.

BIBLIOGRAFIA

- Abreu, M. 1988 *Evolução urbana do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro: IPPUR / J. Zahar) 2ª edição.
- Abreu, M. e Mattos, H. 2008 “Em torno das diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana: Uma conversa com historiadores” em *Estudos Históricos* N° 21: 5-20.
- Abreu, M. e Mattos, H. e Vianna Dantas, C. 2010 “Em torno do passado escravista: As ações afirmativas e os historiadores” em *Antíteses* Vol. 3, N° 5: 21-37.

- Adorno, S. 1999 “Racial Discrimination and Criminal Justice in São Paulo” em Reichman, R. (ed.) *Race in Contemporary Brasil* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in 20th Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alberto, P. 2012 “Of Sentiment, Science and Myth: Shifting Metaphors of Racial Inclusion in Twentieth-Century Brazil” em *Journal of Social History* Vol. 37, N° 3: 261-96.
- Alonso, A. 2015 *Flores, votos e balas: O movimento abolicionista brasileiro (1868-1888)* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Álvarez, M. C. 2003 *Bacharéis, criminologistas e juristas: Saber jurídico e nova escola penal no Brasil* (São Paulo: Método).
- Americas Watch 1987 *Police Abuse in Brazil: Summary Executions and Torture in São Paulo and Rio de Janeiro* (Nova York: Human Rights Watch).
- Americas Watch 1993 “Urban Police Violence in Brazil: Torture and Police Killings in São Paulo and Rio after Five Years” em *News from Americas Watch* Vol. 5, N° 5: 1-30.
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 1992 “Racial Inequality in Brazil and the United States: A Statistical Comparison” em *Journal of Social History* Vol. 26, N° 2: 229-264.
- Andrews, G. R. 1996 “Brazilian Racial Democracy, 1900-90: An American Counterpoint” em *Journal of Contemporary History* Vol. 31, N° 3: 483-507.
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nova York: Oxford University Press).
- Araújo, J. Z. e Megan, M. 2013 *Raça: Um filme sobre a igualdade* (Brasil / Estados Unidos: Príncipe Productions / Casa da Criação).
- Arruti, J. M. 2006 *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola* (Bauru: EDUSC).
- Azevedo, T. 1955 *As elites de cor numa cidade brasileira: Um estudo de ascensão social* (São Paulo: Companhia Editora Nacional).
- Azevedo, E. 1999 *Orfeu de Carapinha: A trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo* (Campinas: Editora da Unicamp).
- Azevedo, E. 2010 *O direito dos escravos* (Campinas: Editora da Unicamp).
- Azevedo, C. M. M. 1987 *Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites - século XIX* (São Paulo: Paz e Terra).

- Bastide, R. e Fernandes, F. 1955 *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (São Paulo: Anhembi).
- Beattie, P. 2001 *The Tribute of Blood: Army, Honor, Race and Nation in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Benchimol, J. L. 1990 *Pereira Passos: Um Haussmann tropical* (Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro).
- Berlin, I. 1988 *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America* (Cambridge: Harvard University Press).
- Bessone, T.; Galotti Mamigonian, B. e Mattos, H. 2016 *Historiadores pela democracia: O golpe de 2016 e a força do passado* (São Paulo: Alameda).
- Borges, D. 2001 "Healing and Mischief: Witchcraft in Brazilian Law and Literature, 1890-1922" em Aguirre, C.; Joseph, G. e Salvatore, S. (eds.) *Crime and Punishment in Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Borucki, A.; Eltis, D. e Wheat, D. 2015 "Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America" em *American Historical Review* Vol. 12, Nº 2: 433-461 [DOI: 10.1093/ahr/120.2.433].
- Brinks, D. 2003 "Informal institutions and the rule of law: The judicial response to state killings in Buenos Aires and São Paulo in the 1990s". *Comparative Politics* Vol. 36, Nº 1: 1-19.
- Brinks, D. 2008 "Inequality, Institutions and the Rule of Law: The Social and Institutional Bases of Rights" (Notre Dame: Kellogg Institute - Working Paper Series) Working Paper 351.
- Butler, K. 1998 *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Caldeira, T. P. R. e Holston, J. 1999 "Democracy and Violence in Brazil" em *Comparative Studies in Society and History* Vol. 41, Nº 4: 691-729.
- Caldeira, T. 2000 *City of Walls: Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo* (Berkeley: University of California Press).
- Cano, I. 2010a "Racial Bias in Police Use of Lethal Force in Brazil" em *Police Practice and Research* Vol. 11, Nº 1: 31-43.
- Cano, I.; Ribeiro, L. e Meireles, E. 2010b "Race Crime and Criminal Justice in Brazil" em Kalunta-Crumpton, A. (ed.) *Race Crime and Criminal Justice: International Perspectives* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Cardoso, A. 2010 *A construção da sociedade do trabalho no Brasil* (Rio de Janeiro: FGV / Faperj).

- Cardoso, A. 2016 “Informality and Public Policies to Overcome it: The Case of Brazil” em *Sociologia e Antropologia* Vol. 6, Nº 2: 321-49.
- Carle, S. 2011 “A Social Movement History of Title VII Disparate Impact Analysis” em *Florida Law Review* Vol. 63, Nº 1: 251-300.
- Carneiro, M. L. T. 1988 *Preconceito racial no Brasil Colônia* (São Paulo: Brasiliense).
- Carrara, S. L. 1990 “A ciência e doutrina da identificação no Brasil” em *Religião e Sociedade* Vol. 15, Nº 1: 83-105.
- Carrara, S. L. 1998 *Crime e loucura: O aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século* (Rio de Janeiro: UERJ).
- Carvalho, J. M. 1987 *Os bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Carvalho, J. M. 2002 *Cidadania no Brasil. O longo caminho* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira) 3ª edição.
- Caulfield, S. 2000 *In Defense of Honor: Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth-Century Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Caulfield, S. 2012 “The Right to a Father’s Name: A Historical Perspective on State Efforts to Combat the Stigma of Illegitimate Birth in Brazil” em *Law and History Review* Vol. 30, Nº 1: 1-36.
- Chakrabarty, D. 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press).
- Chalhoub, S. 1990 *Visões da liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Chalhoub, S. 1996 *Cidade febril: Cortiços e epidemias na corte Imperial* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Chalhoub, S. 2001 *Trabalho, lar e botequim: O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque* (Campinas: Editora da Unicamp) 2ª edição.
- Chalhoub, S. 2006 “The Politics of Silence: Race and Citizenship in Nineteenth-Century Brazil” em *Slavery and Abolition* Vol. 27, Nº 1: 73-87.
- Chalhoub, S. 2011 “The Precariousness of Freedom in a Slave Society Brazil in the Nineteenth Century” em *International Review of Social History* Vol. 56, Nº 3: 405-439.
- Chalhoub, S. 2012 *A força da escravidão: Ilegalidade e costume no Brasil escravista* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Chazkel, A. 2015 “History Out of the Ashes: Remembering Brazilian Slavery after Rui Barbosa’s Burning of the Documents” em

- Aguirre, C. e Villa-Flores, J. (eds.) *From the Ashes of History: Loss and Recovery of Archives and Libraries in Modern Latin America* (Raleigh: A Contracorriente).
- Cicalo, A. 2012 *Urban Encounters: Affirmative Action and Black Identities in Brazil* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Cicalo, A. 2015 “From Public Amnesia to Public Memory: Re-Discovering Slavery Heritage in Rio de Janeiro” em Araujo, A. L. (ed.) *African Heritage and Memory of Slavery in the South Atlantic World* (Amherst: Cambria Press).
- Conrad, R. E. 1972 *The Destruction of Brazilian Slavery 1850-1888* (Berkeley: University of California Press).
- Corbucci, P. R. 2014 *Evolução do acesso de jovens à educação superior no Brasil* (Brasília: IPEA).
- Cortez Wissenbach, M. C. 1998 *Sonhos africanos, vivências ladinas: Escravos e forros em São Paulo 1850-1880* (São Paulo: Hucitec).
- Costa, H. 2013 “Era junho de 1880: Notas acerca da discussão da reforma eleitoral e os libertos” em *Anais do 60: Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional* (Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina).
- Costa Pinto, L. de A. 1953 *O negro no Rio de Janeiro: Relações raciais numa sociedade em mudança* (São Paulo: Companhia Editora Nacional).
- Costa Ribeiro Filho, C. A. 1994 “Clássicos e positivistas no moderno direito penal brasileiro” em Herschman, M. e Pereira, C. A. (eds.) *A invenção do Brasil Moderno* (Rio de Janeiro: Rocco).
- Cottrol, R. J. 2013 *The Long, Lingering Shadow: Slavery, Race, and Law in the American Hemisphere* (Athens: University of Georgia Press).
- Da Costa, E. V. 1966 *Da senzala à colônia* (São Paulo: DIFEL).
- Da Matta, R. 1991 “Do You Know Who You Are Talking To? The Distinction between Individual and Person in Brazil” em Da Matta, R. (ed.) *Carnivals, Rogues and Heroes* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- Dávila, J. 2003 *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Dávila, J. 2010 *Hotel Trópico: Brazil and the Challenge of African Decolonization, 1950-1980* (Durham: Duke University Press).
- De Albuquerque, W. 2009 *O jogo da dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras).
- De Albuquerque, W. e Fraga Filho, W. 2006 *Uma história do negro no Brasil* (Salvador: CEAQ/Fundação Palmares).

- De Alencastro, L. F. 2000 *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul* (São Paulo: Companhia das Letras).
- De Alencastro, L. F. 2014 “As cotas raciais na UNB: Um parecer apresentado ao Supremo Tribunal Federal contra a ADPF 186” em Gomes, F. e Domingues, P. (eds.) *Políticas da Raça* (Rio de Janeiro: Selo Negro).
- De la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- De la Fuente, A. 2004 “Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited” em *Law and History Review* Vol. 22, N° 2: 339-69.
- De la Fuente, A. 2007 “Slaves and the Creation of Legal Rights in Cuba: *Coartación* and *Papel*” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 87, N° 4: 652-92.
- De Souza Cunha Ozanam, I. 2013 *Capoeira e capoeiras entre a guarda negra e a educação física no Recife* (Recife: Universidade Federal de Pernambuco).
- De Souza Cunha Ozanam, I. e Guillen, I. 2014 “Com a licença da polícia: Maracatu e capoeira no Recife no primeiro carnaval do século XX” em Gomes, F. e Domingues, P. (eds.) *Políticas da raça: Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil* (São Paulo: Selo Negro).
- Dean, W. 1969 *The Industrialization of São Paulo, 1880-1945* (Austin / Londres: University of Texas Press).
- De Sousa Santos, B. 1977 “The Law of the Oppressed: The Construction and Reproduction of Legality in Pasargada” em *Law and Society Review* Vol. 12, 1: 5-126.
- Do Valle Silva, N. e Hasenbalg, C. A. 1988 *Estrutura social, mobilidade e raça* (Rio de Janeiro: Vértice).
- Do Valle Silva, N. e Hasenbalg, C. A. 1992 *Relações raciais no Brasil contemporâneo* (Rio de Janeiro: Rio Fundo).
- Dos Santos, W. G. 1979 *Cidadania e justiça* (Rio de Janeiro: Campus).
- Du Bois, W. E. B. 1914 “Brazil” em *The Crisis* 7 de abril: 286-87.
- Elkins, S. 1959 *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (Chicago: University of Chicago Press).
- Feltran, G. 2013 “Sobre anjos e irmãos” em *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* N° 56: 43-72.
- Feltran, G. 2011 *Fronteiras de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo* (São Paulo: Editora Unesp / CEM).
- Fernandes, F. 1965 *A integração do negro na sociedade de classes* (São

- Paulo: Dominus).
- Fernandes, F. 1972 *O negro no mundo dos brancos* (São Paulo: DIFEL).
- Ferreira, R. A. 2005 *Senhores de poucos escravos: Cativo e criminalidade num ambiente rural, 1830-1888* (São Paulo: Editora da Unesp).
- Ferrer, A. 2014 *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fischer, B. 2007 "Partindo a cidade maravilhosa" em Gomes, F. e Gomes da Cunha, O. (eds.) *Quase cidadão: Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora da Fundação G. Vargas).
- Fischer, B. 2008 *A Poverty of Rights: Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio de Janeiro* (Stanford: Stanford University Press).
- Fischer, B. 2014 "A Century in the Present Tense: Crisis, Politics and the Intellectual History of Brazil's Informal Cities" em Fischer, B.; McCann, B. e Auyero, J. (eds.) *Cities from Scratch* (Durham: Duke University Press).
- Flory, T. 1981 *Judge and Jury in Imperial Brazil, 1808-1871: Social Control and Political Stability in the New State* (Austin: University of Texas Press).
- Fontes, P. 2016 *Migration and the Making of Industrial São Paulo* (Durham: Duke University Press).
- Fórum Brasileiro de Segurança Pública 2016 *100 Anuário Brasileira de Segurança Pública* (São Paulo: FBSP).
- Fraga, W. 1996 *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX* (Salvador: EDUFBA).
- Fraga, W. 2016 *Crossroads of Freedom: Slavery and Post-Emancipation in Bahia, Brazil (1870-1910)* (Durham: Duke University Press).
- Frazier, E. F. 1942 "Brazil Has No Race Problem" em *Common Sense* 11: 363-65.
- Freitas de Jesus, A. L. 2007 *No sertão das Minas: Escravidão, violência e liberdade no norte de Minas, 1830-1888* (São Paulo: Editora Annablume).
- French, J. 2009 *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's North-east* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- French, J. 2004 *Drowning in Laws* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Freyre, G. 1951 *Sobrados e mucambos* (Rio de Janeiro: J. Olympio) 2ª edição.
- Freyre, G. 1959a *Ordem e progresso* (Rio de Janeiro: J. Olympio).
- Freyre, G. 1959b *New World in the Tropics* (Nova York: Random House).
- Fry, P. 1985 “Direito positivo versus direito clássico: A psicologização do crime no Brasil no pensamento de Heitor Carrilho” em Figueira, S. A. (ed.) *Cultura e psicanálise* (São Paulo: Brasiliense).
- Fry, P. 1996 “O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a política racial no Brasil” em *Revista USP* N° 28: 122-35.
- Fry, P. 1999 “Color and the Rule of Law in Brazil” em Méndez, J.; O’Donnell, G. e Pinheiro, P. S. (eds.) *The (Un)Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* (Notre Dame: Notre Dame University Press).
- Fry, P. e Carrara, S. 1986 “As vicissitudes do liberalismo no direito penal brasileiro” em *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Vol. 1, N° 2: 48-54.
- Fry, P. et al. (eds.) 2007 *Divisões perigosas: Políticas raciais no Brasil contemporâneo* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Galotti Mamigonian, B. 2017 *Africanos livres: A abolição do tráfico de escravos no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Genovese, E. 1969 *The World the Slaveholders Made: Two Essays in Interpretation* (Nova York: Pantheon).
- Gidi, A. 2003 “Class Actions in Brazil: A Model for Civil Law Countries” em *American Journal of Comparative Law* Vol. 51, N° 2: 311-408.
- Gnecco, C. e Zambrano, M. 2000 *Memorias hegemônicas, memórias dissidentes: El pasado como política de la historia* (Bogotá: Universidad del Cauca/Afro Editores Ltda).
- Gomes, A. M. C. 1979 *Burguesia e trabalho: Política e legislação social no Brasil, 1917-1937* (Rio de Janeiro: Campus).
- Gomes, A. M. C. 1988 *A invenção do trabalhismo* (São Paulo: Vértice).
- Gomes, F. S. 2006. *Histórias de quilombolas: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Gomes, F. S. e Gomes da Cunha, O. (eds.) 2007 *Quase-cidadão: Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil* (Rio de Janeiro: FGV).
- Gomes, F. S. e Domingues, P. 2014 *Políticas de raça: Experiências e legados da abolição e da pós-abolição* (São Paulo: Selo Negro).

- Gomes da Cunha, O. 2002 *Intenção e gesto: Pessoa, cor e a produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro, 1927-1942* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Gonçalves, R. S. 2013 *Favelas do Rio de Janeiro: História e Direito* (Rio de Janeiro: Pallas / PUC-Rio).
- Graham, R. 1990 *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Gray, R. 1987 "The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenço da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office" em *Past and Present* Vol. 115, Nº 1: 52-68.
- Grin, M. e Maio, M. C. 2013 "O antirracismo da ordem no pensamento de Afonso Arinos de Melo Franco" em *Topoi* Vol. 14, Nº 26: 33-45.
- Grinberg, K. 1994 *Liberata, a lei da ambigüidade: As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX* (Rio de Janeiro: Relume Dumará).
- Grinberg, K. 2001 "Freedom Suits and Civil Law in Brazil and the United States" em *Slavery and Abolition* Vol. 22, Nº 3: 66-82.
- Grinberg, K. 2002 *O fiador dos brasileiros: Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Guillen, I. C. M. 2008 "Maracatus-Nação, uma história entre a tradição e o espetáculo" em Guillen, I. (eds.) *Tradições e traduções: A cultura imaterial em Pernambuco* (Recife: Editora da UFPE).
- Guimarães, A. S. 1999 "Baianos e paulistas: Duas 'escolas' de relações raciais?" *Tempo Social* Vol. 11, Nº 1: 75-95.
- Guimarães, A. S. 2001 "Democracia racial: O ideal, o pacto e o mito" em *Novos Estudos* Nº 61: 147-62.
- Guimarães, A. S. 2002 *Classe, raças e democracia* (São Paulo: Editora 34).
- Guimarães, A. S. 2004 "Preconceito de cor e racismo no Brasil" em *Revista de Antropologia* Vol. 47, Nº 1: 9-43.
- Guimarães, A. S. 2006 "Depois da democracia racial" em *Tempo Social* Vol. 18, Nº 2: 269-87.
- Hasenbalg, C. 1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Rio de Janeiro: Graal).
- Hellwig, D. 1990 "Racial Paradise or Run Around? Afro-North American Views of Race Relations in Brazil" em *American Studies* Vol. 31, Nº 2: 43-60.
- Hellwig, D. 1992 *African American Reflections on Brazil's Racial*

Paradise (Filadelfia: Temple University Press).

- Hensler, B. 2007 “Não vale a pena? (Not Worth the Trouble?) Afro-Brazilian Workers and Brazilian Anti-Discrimination Law” em *Hastings International and Comparative Law Review* Vol. 30, N° 3: 267-346.
- Hernandez, T. K. 2013 *Racial Subordination in Latin America* (Nova York: Cambridge University Press).
- Hespanha, A. M. e Santos, M. C. 1993 “Os poderes num Império oceânico” em Hespanha, A. M. (ed.) *História de Portugal* Vol. 4 (Lisboa: Editoria Estampa).
- Hochman, G. 1998 *A era do saneamento: As bases da política de saúde pública no Brasil* (São Paulo: Hucitec / ANPOCS).
- Hochman, G. 2003 “Previdência e assistência social nos anuários estatísticos do Brasil” em Dos Santos Wanderley, G. e De Paiva Abreu, M. (eds.) *Estatísticas do século XX* (Rio de Janeiro: IBGE).
- Hochman, G. e Lima, N. T. 1996 “Condenado pela raça, absolvido pela medicina: O Brasil descoberto pelo movimento sanitarista da Primeira República” em Maio, M. C. e Santos, R. V. (eds.) *Raça, ciência e sociedade* (Rio de Janeiro: FIOCRUZ / CCBB).
- Holloway, T. 1989 “A Healthy Terror: Police Repression of Capoeiras in Nineteenth Century Rio de Janeiro” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 69, N° 4: 637-76.
- Holloway, T. 1993 *Policing Rio de Janeiro: Repression and Resistance in a 19th-Century City* (Stanford: Stanford University Press).
- Holston, J. 2008 *Insurgent Citizenship* (Princeton: Princeton University Press).
- Huggins, M. 1984 *From Slavery to Vagrancy in Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Human Rights Watch / Americas 1997 *Police Brutality in Urban Brazil* (Nova York: Human Rights Watch).
- Human Rights Watch 2009 *Lethal Force: Police Violence and Public Security in Rio de Janeiro and São Paulo* (Nova York: Human Rights Watch). Em <www.refworld.org/docid/4b1fc9322.html> acesso 9 de abril de 2017.
- Human Rights Watch 2016a “Good Cops are Afraid: The Toll of Unchecked Police Violence in Rio de Janeiro” em <www.refworld.org/docid/577fc5304.html> acesso 9 de abril de 2017.
- Human Rights Watch 2016b “Informe Mundial 2016: Brasil” em <www.hrw.org/world-report/2016/country-chapters/brazil> acesso 9 de abril de 2017.

- Human Rights Watch 2017 “Informe Mundial 2017: Brasil” em <www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/brazil> acesso 9 de abril de 2017.
- Hunter, R. e Shoben, E. W. 1998 “Disparate Impact Discrimination: American Oddity or Internationally Accepted Concept?” *Berkeley Journal of Employment and Labor Law* Vol. 19, N° 1: 108-52.
- Ianni, O. 1987 [1966] *Raças e classes sociais no Brasil* (São Paulo: Brasiliense) 3ª edição.
- IBGE 2014 “Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios PNAD” em <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2014/defaultxls.shtm>> acesso 9 de abril de 2017.
- Klein, H. e Vidal Luna, F. 2014 *The Economic and Social History of Brazil since 1889* (Nova York: Cambridge University Press).
- Kowarick, L. 1987 *Trabalho e vadiagem: A origem do trabalho livre no Brasil* (São Paulo: Brasiliense).
- Lacerda de Melo, M. 1978 *Metropolização e subdesenvolvimento: O caso de Recife* (Recife: UFPE).
- Lahon, D. 2001 *O negro no coração do Império. Uma memória a resgatar. Séculos XV-XIX* (Lisboa: Casa do Brasil).
- Lara, S. 2000 *Legislação sobre escravos africanos na América Portuguesa* (Madrid: Fundación Historica Tavera / Digibis).
- Lara, S. 2007 *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América Portuguesa* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Líbano Soares, C. E. 1994 *A negregada instituição: Os capoeiras no Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, Municipalidade de Rio de Janeiro).
- Liberac Cardoso Simões Pires, A. 2004 *A capoeira na Bahia de Todos os Santos* (Porto Nacional: Fundação Federal de Tocantins / NEAB).
- Lima, M. 2013 “The Sound of Drums: Teaching and Learning African History and the History of Africans in Brazil” em Lovejoy, P e Benjamin Bowser, B. (eds.) *The Transatlantic Slave Trade and Slavery: New Directions in Teaching and Learning* (Trenton: Africa World Press).
- Love, J. 1980 *São Paulo in the Brazilian Federation* (Stanford: Stanford University Press).
- Lovell, P. A. (ed.) 1991 *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo* (Belo Horizonte: CEDEPLAR / FACE / UFMG).
- Lovell, P. A. 1994 “Race, Gender and Development in Brazil” em *Latin American Research Review* Vol. 29, N° 3: 7-35.

- Lovell, P. A. 1999 “Persistence of Racial Inequality in Brazil” em *Journal of Developing Areas* N° 33: 395-418.
- Lovell, P. A. 2000 “Race, Gender and Regional Labor Market Inequalities in Brazil” em *Review of Social Economy* Vol. 58, N° 3: 277-293.
- Lovell, P. A. 2006 “Race, Gender, and Work in São Paulo, Brazil, 1960-2000” em *Latin American Research Review* Vol. 41, N° 3: 63-87.
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Nova York: Oxford University Press).
- Machado, M. H. 1988 *Crime e escravidão* (São Paulo: Brasiliense).
- Machado, M. H. 1994 *O plano e o pânico: Os movimentos sociais na década da abolição* (São Paulo: EDUSP).
- Machado, M. H. e Castilho, C. (eds.) 2015 *Tornando-se livre: Agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição* (São Paulo: EDUSP).
- Maggie, Y. 1992 *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Maggie, Y. e Barcellos Rezende, C. (eds.) 2002 *Raça como retórica* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Maio, M. C. 1999 “O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50” em *Revista Brasileira de Ciências Sociais* N° 14: 41, 141-45.
- Maio, M. C. 2015 “Guerreiro Ramos interpela a Unesco: Ciências sociais, militância e antirracismo” em *Cadernos CRH* N° 28: 73, 77-89.
- Marques, E. 2013 “Governing São Paulo: Governance Patterns in a Highly Unequal Metropolis” apresentado em *Lemann Dialogue (mimeo)*.
- Marx, A. W. 1998 *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil* (Nova York: Cambridge University Press).
- Mattos, H. 1995 *Das cores do silêncio: Os significados da liberdade no sudeste escravista -Brasil século XIX* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Mattos, H. 2001a “A escravidão moderna nos quadros do Império português: O Antigo Regime em perspectiva atlântica” em Fragoso, J.; Bicalho, M. F. e Gouvêa, M. de F. (eds.) *O Antigo Regime nos trópicos: A dinâmica imperial portuguesa séculos XVI-XVIII* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Mattos, H. 2001b *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico* (Rio de Janeiro: J. Zahar).

- Mattos, H. 2004 “Prefácio” em Cooper, F.; Holt, T. e Scott, R. *Além da escravidão: Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Mattos, H. 2006 “Remanescentes das comunidades dos quilombos: Memórias do cativo e políticas de reparação no Brasil” em *Revista USP* N° 68: 104-11.
- Mattos, H. 2008 “Terras de Quilombo: Land Rights, Memory of Slavery, and Ethnic Identification in Contemporary Brazil” em Sansone, L.; Soumon, E. e Boubacar, B. (eds.) *Africa, Brazil, and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities* (Trenton: Africa World Press).
- Mattos, H. 2015 “The Madness of Justina and Januário Mina: Rethinking Boundaries between Free and Enslaved Labor in Nineteenth-Century Brazil” em *Quaderni Storici* N° 1: 175-200.
- Mattos, H. e Abreu, M. 2012 “Stories of Jongsos: Hidden Memories and Public History in Brazil” em Diptee, A. e Trotman, D. (eds.) *Remembering Africa and its Diasporas: Memory, Public History and Representation of the Past* (Trenton: Africa World Press).
- Meade T. 1997 *Civilizing Rio: Reform and Resistance in a Brazilian City, 1889-1930* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Mendonça, J. 1999 *Entre a mão e os anéis: A lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil* (Campinas: Editora da Unicamp).
- Merrick, T. W. e Graham D. 1979 *Population and Economic Development in Brazil* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Moritz Schwarcz, L. 1993 *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Needell, J. 1987 “The Revolta Contra Vacina of 1904: The Revolt Against ‘Modernization’ in Belle-Époque Rio de Janeiro” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 67, N° 2: 233-69.
- Nobles, M. 2000 *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics* (Stanford: Stanford University Press).
- Novaes Pires, M. de F. 2003 *O crime na cor: Escravos e forros no alto sertão da Bahia 1830-1888* (São Paulo: Annablume / FAPESP).
- O’Dwyer, E. C. 2001 *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade* (Rio de Janeiro: Fundação G. Vargas).
- Olival, F. 2001 *As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, mercê e venalidade em Portugal 1641-1789* (Lisboa: Estar Editora).

- Pacheco Oliveira, J. 1998 *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo* (Rio de Janeiro: Contracapa).
- Paschel, T. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Peabody, S. e Grinberg, K. 2007 *Slavery, Freedom, and the Law in the Atlantic World* (Boston: Bedford / St Martin's).
- Pereira, A. A. 2013 *O mundo negro: Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil* (Rio de Janeiro: Pallas / FAPERJ).
- Perrone-Moises, B. 1992 “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)” em Carneiro da Cunha, M. (ed.) *História dos índios no Brasil* (São Paulo: Companhia da Letras).
- Petit Pinheiro, E. 2002 *Europa, França e Bahia: Difusão e adaptação de modelos urbanos* (Salvador: UFBA) 2ª edição.
- Pierson, D. 1942 *Negroes in Brazil* (Chicago: University of Chicago Press).
- Pinheiro, P. S. 2000 “Democratic Governance, Violence, and the (Un) Rule of Law” em *Daedalus* Vol. 129, Nº 2: 119-43.
- Pinheiro, P. S. 2002 “The Paradox of Democracy in Brazil” em *Brown Journal of World Affairs* Vol. 7, Nº 2: 113-22.
- Pirola, R. 2015 *Escravos e rebeldes nos tribunais do Império: Uma história social da lei de 10 de junho de 1835* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Racusen, S. 2002 “A Mulatto Cannot be Prejudiced: The Legal Construction of Racial Discrimination in Contemporary Brazil” em Tese de doutorado, Massachusetts Institute of Technology.
- Ramos, A. 1939 *The Negro in Brazil* (Washington: Associated Publishers).
- Reichman, R. (ed.) 1999 *Race in Contemporary Brazil* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Reis, J. J. 1993a “A greve negra de 1857 na Bahia” em *Revista USP* Nº 18: 6-29.
- Reis, J. J. 1993b *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore: J. Hopkins University Press) Trad. A. Brakel.
- Rios, A. L. e Mattos, H. 2005 *Memórias do cativo: Família, trabalho e cidadania no pós-abolição* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).

- Rolnik, R. 1989 "Territórios negros nas cidades brasileiras" em *Estudos Afro-Asiáticos* N° 17: 29-41.
- Roosevelt, T. 1914 "Brazil and the Negro" em *The Outlook* N° 21: 409-11.
- Rosemberg, A. 2006 *Ordem e burla: Processos sociais, escravidão e justiça em Santos, década de 1880* (São Paulo: Alameda).
- Rosemberg, A. 2010 *De chumbo e festim: Uma história da polícia paulista no final do Império* (São Paulo: EDUSP/Fapesp).
- Rosero-Labbé, C. M. e Barcelos, L. C. (eds.) 2007 *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*(Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Russell-Wood, A. J. R. 1982 *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil* (Nova York: St. Martin's).
- Saillant, F. 2010 *Le mouvement noir au Brésil 2000-2010: Réparations, droits et citoyenneté* (Paris: L'Harmattan).
- Scott, R. 1985 *Slave Emancipation in Cuba* (Princeton: Princeton University Press).
- Seigel, M. 2009 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).
- SEPPPIR 2016 *Em 3 anos, 150 mil negros ingressaram em universidades por meio de cotas* (Brasília: SEPPPIR). Em <<http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/noticias/2016/03-marco/em-3-anos-150-mil-negros-ingressaram-em-universidades-por-meio-de-cotas>> acesso 29 de novembro de 2017.
- Seyferth, G. 2002 "Colonização, imigração e a questão racial no Brasil" em *Revista USP* N° 53: 117-49.
- Seyferth, G. 2007 "Imigração, ocupação territorial e cidadania" em Gomes, F. e Da Cunha, O. G. (eds.) *Quase cidadão: Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora da Fundação G. Vargas).
- Sheriff, R. 2000 "Exposing Silence as Cultural Censorship: A Brazilian Case" em *American Anthropologist* Vol. 102, N° 1: 114-32.
- Silva Jr., H. 2000 "Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa" em Guimarães, A. S. A. e Huntley, L. W. (eds.) *Tirando a máscara: Ensaio sobre o racismo no Brasil* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Skidmore, T. 1993 *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (Durham: Duke University Press) 2ª edição.
- Spiller Pena, E. 1999 *Pajens da Casa Imperial: Jurisconsultos e escravidão no Brasil do século XIX* (Campinas: Editora da Unicamp).

- Stanziani, A. 2013 “Slavery, Debt and Bondage: The Mediterranean and the Eurasia Connection from the Fifteenth to the Eighteenth Century” em Campbell, G. e Stanziani, A. (eds.) *Debt and Slavery in the Mediterranean and Atlantic World* (Londres: Pickering & Chatto).
- Staudt Moreira, P. R. 2003 *Os cativos e os homens de bem* (Porto Alegre: EST Edições).
- Stepan N. L. 1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press).
- Summerhill, W. R. 2003 *Order Against Progress: Government, Foreign Investment, and Railroads in Brazil, 1854-1913* (Stanford: Stanford University Press).
- Tannenbaum, F. 1946 *Slave and Citizen* (Boston: Beacon Press).
- Telles, E. 2004 *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Telles, E. e Paixão, M. 2013 “Affirmative Action in Brazil” em *LASA Forum* Vol. 14, N° 2: 10-11.
- Toplin, R. 1975 *The Abolition of Slavery in Brazil* (Cambridge: Atheneum).
- Tushnet, M.; Fleisner, T. e Saunders, C. (eds.) 2013 *Routledge Handbook of Constitutional Law* (Nova York: Routledge).
- Viana, L. 2007 *O idioma da mestiçagem: As irmandades de pardos na América portuguesa* (Campinas: Editora da Unicamp).
- Vincent, B. 2000 “Les Confréries de Noirs dans La Péninsule Ibérique (XVe. XVIIIe Siècles)” em Gonzales Cruz, D. (ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica* (Huelva: Universidad de Huelva e Centro de Estudios Rocieros).
- Wade, P. 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Wade, P. 2014 “Race, Multiculturalism and Genomics in Latin America” em Wade, P. et al. (eds.) *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Wagley, C. 1952 *Race and Class in Rural Brazil* (Paris: UNESCO).
- Waiselfisz, J. J. 2016 *Mapa da violência 2016: Homicídios por armas de fogo no Brasil* (Rio de Janeiro: FLACSO).
- Weinstein, B. 2015 *The Color of Modernity: São Paulo and the Making of Race and Nation in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Wood, C. H. e Magno de Carvalho, J. A. 1988 *The Demography of Inequality in Brazil* (Nova York: Cambridge University Press).
- Zaluar, A. 1985 *A máquina e a revolta: As organizações populares e o significado da pobreza* (São Paulo: Brasiliense).

PARTE II

POLÍTICA

TENDÊNCIAS DO PENSAMENTO POLÍTICO E SOCIAL AFRO-LATINO-AMERICANO

Frank A. Guridy e Juliet Hooker

Em 1909, o Partido Independente de Cor, fundado por veteranos afro-cubanos da guerra de independência que continuavam a enfrentar, na nova república, a discriminação racial na vida cotidiana e o acesso desigual aos cargos governamentais mais bem remunerados, afirmava: “não ansiamos pela supremacia dos negros sobre os brancos; mas também não aceitamos, e jamais aceitaremos, a supremacia dos brancos sobre os negros” (apud Helg, 1991: 110). O Partido Independente de Cor foi brutalmente reprimido pelo Estado cubano, mas sua existência e as posições que adotou sobre políticas estatais exemplificam temas-chave no pensamento político afro-latino-americano, particularmente o desafio dos esforços de mobilização contra o racismo no âmbito de sistemas políticos e sociais nos quais a discriminação racial existe, mas cuja ideologia oficial se recusa a reconhecer a existência de distinções de cor, de modo que a organização de negros como grupo é com frequência vista como racista e antipatriótica. Os pensadores afro-latino-americanos tiveram, assim, que lidar desde cedo com o dilema do racismo velado: o de como expor as práticas de exclusão racial quando o Estado nacional nega a existência do racismo (Bonilla-Silva, 2009). Ainda que o Partido Independente de Cor estivesse à frente de seu tempo ao advogar a igualdade racial e ao criticar o racismo científico predominante na época, que justificava a supremacia branca, ele também estava comprometido com o que hoje poderia ser chamado

de uma política de respeitabilidade negra, incluindo a subordinação das mulheres e a integração completa dos afro-cubanos na sociedade nacional, assim como a adoção das normas culturais europeias. Em linha com a maior parte dos movimentos negros daquele tempo, ele certamente “não advogava uma cultura afro-cubana distinta” (Helg, 1991: 109). Além disso, alguns dos mais proeminentes legisladores e intelectuais afro-cubanos de então, temendo que tais atividades pudessem levar a uma maior repressão contra os afro-cubanos, rejeitaram o partido e foram cúmplices de sua proibição e da perseguição contra seus membros.

Começamos nosso passeio pela obra dos pensadores afro-latino-americanos com o Partido Independente de Cor porque ele fornece um bom exemplo de duas características fundamentais do pensamento político afro-latino-americano que desejamos enfatizar neste capítulo. O pensamento afro-latino-americano não é monolítico, e isto não tem sido suficientemente reconhecido na maior parte das análises sobre a história intelectual latino-americana. Os intelectuais afro-latino-americanos discordaram sobre qual a melhor forma de mobilização para contestar as desigualdades sociais e políticas que eles e outras pessoas de ascendência africana enfrentavam nas sociedades latino-americanas; eles também propuseram análises divergentes sobre a causa dessas disparidades, e sobre se os negros deviam se mobilizar enquanto um grupo específico, em Cuba e em outros países da região. Contudo, apesar de sua riqueza e complexidade, e em que pese a crescente atenção que vem recebendo por parte de pesquisadores (particularmente no campo da história intelectual), o pensamento afro-latino-americano permanece uma tradição pouco estudada. O Partido Independente de Cor, por exemplo, foi um dos primeiros partidos políticos negros organizados nas Américas. Foi criado em 1908, um ano antes de W. E. B. Du Bois e outros intelectuais afro-americanos fundarem a Associação Nacional para o Avanço das Pessoas de Cor (*National Association for the Advancement of Colored People*, NAACP) nos Estados Unidos. Apesar de sua curta existência, o Partido Independente de Cor é um exemplo importante da organização negra nas Américas no início do século XX. De fato, levando-se em conta ainda o Partido Autóctone Negro (1936-1944) no Uruguai e a Frente Negra Brasileira (1931-1937), os afro-latino-americanos fundaram alguns dos mais antigos exemplos de instituições políticas especificamente negras no hemisfério ocidental. Parte do trabalho que está por fazer nesse campo é, portanto, o de recuperar as contribuições dos pensadores afro-latino-americanos, e o de expandir o cânone do pensamento político latino-americano e afro-americano (compreendido

hemisféricamente) para incluí-las. O objetivo deste capítulo é, dessa forma, reparar a exclusão de pensadores afro-latino-americanos dos cânones tanto do pensamento latino-americano (no qual certos intelectuais caribenhos, tais como Frantz Fanon e C. L. R. James, são regularmente incluídos) quanto do pensamento político negro.

Por conta da relação problemática que os pensadores negros sempre tiveram com o Estado-nação na América Latina, o pensamento afro-latino-americano proporciona um ponto de vista distinto das sociedades latino-americanas e ataca diretamente questões pouco exploradas no pensamento político latino-americano em geral. Desde a independência, pensadores negros (assim como suas contrapartes indígenas) desafiaram os nacionalismos oficiais da região, que alegavam ser racialmente inclusivos (ver capítulo 8). Da mesma forma, no período pós-independência do começo do século XIX, pensadores afro-latino-americanos lutaram para negociar seu lugar nas novas nações das quais agora eram parte, e que tinham, em muitos casos, ajudado ativamente a fundar. Mesmo operando no espaço do que Jossianna Arroyo (2013: 23) descreveu como uma “liberdade subjugada” depois da emancipação, os pensadores afro-latino-americanos, ainda assim, participaram nos debates intelectuais centrais na América Latina nos séculos XIX e XX, e fizeram significativas contribuições sobre o caráter da nação pós-colonial, a validade do racismo científico, a ameaça do imperialismo dos Estados Unidos, a forma de alcançar a genuína democracia social e política etc. Os intelectuais afro-latino-americanos, dessa maneira, participaram tanto da construção quanto da contestação de discursos de inclusão e de apagamento do racismo, que existiram em paralelo a práticas correntes de exclusão racial, e a modos informais e extralegais de segregação e exploração. Os intelectuais afro-latino-americanos se envolveram com uma variedade de fontes e ideias, rejeitando-as e adaptando-as, engajando-se nos debates centrais da política latino-americana: disputas sobre o significado da liberdade e da cidadania, assim como sobre as formas de comunidade política que melhor serviriam às novas nações no período pós-colonial. A maior parte, mas não o todo, tendeu a gravitar em direção a movimentos políticos que defendiam visões racialmente inclusivas de comunidade. Outros advogavam por uma série de variações de correntes mais conservadoras de pensamento racial, algumas das quais chegavam a replicar hierarquias coloniais. Outros ainda, particularmente no século XX, influenciaram o pensamento radical marxista anti-imperialista, e foram também influenciados por ele, propondo formas de comunidade que rejeitavam os quadros nacionalistas liberais.

Com base na tipologia proposta por Michael Dawson de diferentes correntes no seio do pensamento político negro, situamos as ideias formuladas por pensadores afro-latino-americanos enquanto projetos políticos igualitários radicais, liberais negros, marxistas negros, nacionalistas negros, feministas negros, e conservadores negros (Dawson 2001). Pensadores negros conservadores, por exemplo, tenderam a enfatizar o espírito de iniciativa e a ascensão econômica ou social individual, e com frequência rejeitavam a ideia de organizações separadas com base na raça ou na identidade negra. Os liberais negros, por sua parte, criticavam o racismo mas também promoviam a assimilação aos Estados nacionais existentes, que eles viam, em grande medida, como capazes de fazer valer suas ideologias oficiais de inclusão racial. Igualitários radicais defendiam o ideal da democracia multirracial ao mesmo tempo em que ressaltavam a necessidade de organizações políticas negras sonoras e visíveis, que pressionassem o Estado para que a justiça e a reparação raciais fossem ativamente promovidas. Os nacionalistas negros rejeitavam a assimilação aos Estados-nação existentes em favor da ênfase em alianças diaspóricas negras globais, e advogavam várias formas de autonomia negra. Finalmente, os marxistas negros traziam para o primeiro plano a crítica do capitalismo, e buscavam remediar a desatenção à raça observada em muito da esquerda latino-americana, enquanto as feministas negras formularam uma análise interseccional em contraste com a falta de atenção ao gênero no quadro dos movimentos negros, e à raça no âmbito do feminismo latino-americano. Embora essas vertentes de pensamento quase sempre se sobrepusessem e convergissem, mesmo no trabalho de um mesmo intelectual, continuamos a achar o enquadramento de Dawson útil para ressaltar as tendências dominantes no pensamento afro-latino-americano.¹

As orientações ideológicas e políticas dos pensadores afro-latino-americanos, portanto, variaram amplamente. Conservadores negros, como o advogado, político e ativista afro-brasileiro da independência Antônio Pereira Rebouças (1798-1880), buscaram se distanciar de qualquer tipo de identidade negra e abraçaram a assimilação, enquanto liberais negros, como o jornalista, político e líder afro-cubano da independência Juan Gualberto Gómez (1854-1933),

1 A compreensão de Dawson sobre cada uma dessas vertentes do pensamento negro está ancorada quase exclusivamente na história e na política afro-americana nos Estados Unidos. Dessa forma, adaptamos aqui suas categorias para descrever cada uma das variantes da maneira que elas se desenvolveram especificamente no contexto latino-americano.

contribuíram para a formulação de um discurso nacional de inclusão racial em Cuba.² Outros embarcaram em projetos políticos mais radicais, como o intelectual afro-brasileiro Abdias do Nascimento, que transitou de partidário da mestiçagem a proponente da Negritude, e daí a pensador pan-africanista e crítico da democracia racial.³ A evolução das ideias políticas de Nascimento ao longo do tempo demonstra a fluidez desses rótulos e a diversidade ideológica do pensamento afro-latino-americano.

Lidar com o pensamento político negro na América Latina levanta diversas questões metodológicas. Uma delas é a quem considerar um pensador, um problema que está estreitamente relacionado com os lugares em que as ideias políticas são produzidas. Escolhemos enfocar neste capítulo pensadores individuais que deixaram atrás de si um *corpus* suficientemente substancial de trabalhos publicados, de modo que suas ideias políticas pudessem ser analisadas com certo detalhe. Há, entretanto, implicações de gênero dessa escolha em enfocar pessoas que deixaram um conjunto substancial de obras escritas, uma vez que as mulheres negras enfrentavam desafios ainda maiores que os homens negros para ter acesso aos lugares tradicionais de produção intelectual. Essa opção pode ainda dar a impressão equivocada de que o pensamento afro-latino-americano constitui um *corpus* bastante menos substancial do que efetivamente é o caso. Isso ocorre, em parte, porque as ideias políticas afro-latino-americanas foram formuladas a partir de lugares pouco usuais. Historicamente, pensadores negros tenderam a ser marginalizados pelas instituições acadêmicas, literárias e culturais convencionais na América Latina.⁴ No período

2 Rebouças era filho de um liberto que procurou se distanciar tanto quanto possível da África e da escravidão; ele estava comprometido com uma versão do liberalismo radicalmente desracializada, que rejeitava qualquer identificação dos cidadãos pela cor da pele. Por essas razões, identificamo-lo como um conservador negro. Mais sobre Rebouças pode ser visto em Grinberg (2002) e Spitzer (1989). Gómez, por seu turno, forjou uma posição mais matizada, sendo por isso que o classificamos como um liberal negro. Ele presidiu o Diretório Central de Sociedades da Raça de Cor nos anos de 1890, que lutou pela extensão dos direitos civis aos afro-cubanos e obteve importantes vitórias das autoridades coloniais espanholas, que proibiram os obstáculos ao casamento inter-racial e puseram termo à segregação governamental em escolas e outros espaços públicos; contudo, após a independência, ele foi também um oponente do Partido Independente de Cor.

3 O termo “Negritude” aparecerá aqui em maiúsculas quando se referir ao movimento cultural e político iniciado por pensadores caribenhos e africanos de língua francesa na década de 1930 (equivalendo ao termo francês *Négritude*), e em minúsculas quando se tratar do “ser negro” (equivalendo ao termo inglês *blackness*) (N.T.).

4 O romancista, poeta, dramaturgo e contista brasileiro Joaquim Maria Machado de Assis parece ter sido uma exceção importante a esse padrão, tendo sido um dos

colonial e no início do pós-colonial, muitos pensadores afro-latino-americanos emergiram das classes dedicadas a ofícios artesanais urbanos, um setor médio e algo marginalizado da economia política devido a seu *status* de trabalho manual. Como têm demonstrado historiadores e críticos literários, irmandades religiosas, lojas maçônicas, sociedades literárias, sociais e recreativas e uma imprensa negra ativa eram as usinas do pensamento afro-latino-americano (Alberto, 2011; Andrews, 2010; Arroyo, 2013; de la Fuente, 2001; Geler, 2010).⁵ Comunidades afrodescendentes por todo o hemisfério ocidental criaram as suas próprias e robustas instituições culturais e intelectuais, que se tornaram espaços de debate e mobilização política. Utilizamos portanto uma definição abrangente de pensamento político neste capítulo. Não nos restringimos a ensaios filosóficos ou a textos explicitamente políticos, tais como constituições ou plataformas partidárias, mas, em vez disso, incluímos uma ampla variedade de textos escritos por intelectuais não pertencentes à elite em diferentes gêneros, tais como poesia, memórias, ficção e outros, porque esses são os lugares nos quais os pensadores afro-latino-americanos formularam suas ideias políticas. Também não limitamos nossa análise apenas a textos escritos; também incluímos filmes, por exemplo, como um meio através do qual o pensamento político foi articulado.

Tratar do pensamento afro-latino-americano não apenas exige a expansão de nosso entendimento sobre quem pode ser considerado um pensador, mas também implica a necessidade de explicitar de que maneira “negro” está sendo compreendido. Nossa contribuição explora o tópico do pensamento afro-latino-americano da perspectiva de pensadores (na maior parte homens, e algumas mulheres) que se autoidentificaram, foram ou hoje são considerados como pessoas de ascendência africana. Isso não tem a intenção de negar a importância

fundadores da Academia Brasileira de Letras e seu primeiro presidente. Porém, Machado, que era filho de um mulato e neto de libertos, exemplifica na verdade a maneira pela qual a inclusão negra estava indexada aos tipos de ideias políticas desposadas por intelectuais de ascendência africana. Machado, por exemplo, era identificado no início de sua carreira como um mulato que “embranquecera” ao ganhar proeminência; durante sua vida, ele jamais advogou publicamente a favor da abolição. Hoje, contudo, ele é visto como inequivocamente negro. Sua identificação racial, dessa forma, mudou ao longo do tempo.

5 A marginalização histórica dos pensadores afro-latino-americanos continua a ser reproduzida ainda hoje nas políticas de tradução, ou seja, nas decisões sobre que textos e pensadores são disponibilizados para além de seu idioma original. Um dos desafios enfrentados por quem não lê em português ou espanhol para se engajar com o pensamento afro-latino-americano é que a vasta maioria desses textos nunca foi traduzida para o inglês.

de pensadores não negros para a evolução do pensamento afro-latino-americano. Figuras como Gilberto Freyre no Brasil, Fernando Ortiz em Cuba e Gonzalo Aguirre Beltrán no México foram fundamentais para as interpretações feitas ao longo do século XX sobre a experiência negra na América Latina. Esses “pais fundadores” de elite dos estudos afro-latino-americanos, entretanto, já receberam muita atenção (Burke e Pallares-Burke, 2008; Arroyo, 2003; de la Fuente, 2010). Os pensadores afro-latino-americanos necessariamente abordavam o tema de uma perspectiva diferente daquela empregada pelos intelectuais de elite que são reconhecidos como os primeiros a celebrar as fontes africanas das culturas e sociedades nacionais brasileira, cubana e mexicana.

Dada a atenção muito mais limitada conferida a pensadores negros, queremos enfatizar suas contribuições, que tenderam a ser negligenciadas. Reconhecemos os robustos debates sobre a identidade racial e a autoidentificação na América Latina, particularmente da maneira como eles se relacionam à negritude (ver Bourdieu e Wacquant 1999; Hanchard 2003). Contudo, a maior parte dos pensadores aqui analisados se envolveram diretamente com a questão do que significava ser negro e latino-americano, mesmo que utilizassem diferentes concepções de negritude. Isso se reflete na nomenclatura diversificada da negritude encontrada em seus trabalhos, tais como mulato, negro, afro etc. De fato, a riqueza desse *corpus* reside precisamente no fato de que ele nos ajuda a entender a complexidade do pensamento negro, pelo fato de os pensadores afro-latino-americanos terem lidado diretamente com o significado de ser negro, ao mesmo tempo em que transitavam entre diferentes categorias, como mulato, negro etc.

Nosso capítulo também sublinha a natureza masculinista de muito do *corpus* do pensamento afro-latino-americano. Em contextos em que o letramento era um relativo privilégio para a maior parte dos afro-latino-americanos, homens de ascendência africana esforçavam-se muito para forjar uma autoidentificação como “homens letrados de cor”, de modo a demonstrar seu domínio sobre os conhecimentos que com frequência os subjugavam. A esse respeito, as tradições intelectuais afro-latino-americanas refletem as tendências masculinistas mais gerais do pensamento latino-americano. Buscamos remediar essa lacuna prestando uma atenção especial ao gênero e à sexualidade em nossa análise de pensadores e movimentos, e ressaltando as contribuições de feministas afro-latino-americanas.

Nossa concepção de América Latina é também expansiva, e especialmente conectada aos fluxos transnacionais de ideias e pessoas por todo o hemisfério. Como acontece com qualquer panorama, o nosso

não é completamente abrangente em seu alcance geográfico, e alguns países inevitavelmente recebem mais atenção que outros, o que reflete disparidades nacionais significativas em relação à preservação do arquivo do pensamento afro-latino-americano. Muito embora nosso enfoque primário seja em pensadores da América Espanhola e do Brasil, também levamos em conta conexões entre pensadores negros em diferentes partes das Américas. O impacto de encontros e conexões transnacionais sobre o trabalho de intelectuais negros por todo o hemisfério ocidental é evidente no desenvolvimento de tentativas anti-imperiais de promover a unidade caribenha (como na ideia de uma Confederação Antilhana, proposta na segunda metade do século XIX pelo nacionalista porto-riquenho Ramón Emeterio Betances), e no relacionamento entre movimentos pan-africanos no Caribe de língua inglesa, a Negritude no Caribe de fala francesa, e os movimentos negros nos Estados Unidos e na América Latina continental no começo do século XX (Davis, 2007). De fato, pesquisas recentes têm enfatizado a centralidade dos diálogos diaspóricos e das ligações transnacionais na produção do pensamento afro-latino-americano (Guridy, 2010; Andrews, 2010; Seigel, 2009; Landers, 2010), assim como a bem menos reconhecida rota de influência pela qual intelectuais afro-americanos dos Estados Unidos bebiam em fontes e ideias latino-americanas (Hooker, 2017; Pereira, 2013).

A complexidade das raízes e rotas do pensamento afro-latino-americano é exemplificada por figuras afrodiaspóricas tais como Maymie de Mena, a ativista nascida em Nova Orleans que se casou numa comunidade afro-nicaraguense e se tornou uma proeminente líder da Associação Universal para o Progresso do Negro (*Universal Negro Improvement Association*, UNIA) (Morris, 2016), e Arturo Schomburg, o intelectual afro-porto-riquenho tornado bibliófilo afro-americano, que passou a maior parte de sua vida na cidade de Nova York (Hoffnung-Garskof, 2001). De Mena e Schomburg têm sido recuperados por pesquisadores contemporâneos como pioneiros afro-*latin@s* ou afro-latino-americanos vivendo nos Estados Unidos (ver Jiménez Román e Flores, 2010, e capítulo 15). As trajetórias e movimentos dessas figuras através de espaços afrodiaspóricos sugerem não apenas que as fronteiras entre a negritude nos Estados Unidos e na América Latina eram porosas, mas também que ideias e corpos viajavam através de complexas rotas hemisféricas (Rivera-Rideau, Jones e Paschel, 2016; Seigel, 2009; ver também capítulo 14). Traçar os contornos do pensamento afro-latino-americano requer portanto que estejamos atentos às complexidades da localização, da tradução e do deslocamento.

ESCRavidÃO E A LUTA PELA LIBERDADE

A escravização funcionou como um modo de governança racial que subjugava as pessoas de ascendência africana na América Latina, que por sua vez resistiam a ele por meio de estratégias múltiplas e criativas de autoemancipação. As lutas pela liberdade de homens e mulheres escravizados na América Latina tomaram uma variedade de formas, incluindo modos cotidianos de resistência (morosidade, doenças fingidas, sabotagem etc.), ações judiciais contra senhores abusivos, fugas em massa da escravidão, além de revoluções e levantes escravos contra Estados coloniais. Como argumentou Bryant (2004: 10), em vez de perceber como dicotômicos a ação judicial (muitas vezes vista como acomodação passiva) e os métodos de resistência supostamente mais radicais que tinham por objetivo desmontar o sistema, é preciso reconhecer que havia continuidades entre eles, uma vez que, “mesmo ao ‘agir dentro do sistema’, os escravos estavam, de fato, questionando e desafiando a própria fundação sobre a qual ele repousava”.

As estratégias de autoemancipação dos escravizados têm sido um lugar gerador para a concepção do significado da libertação negra no pensamento afro-latino-americano. Movimentos políticos e culturais negros do século XX, por exemplo, buscaram inspiração na história das fugas escravas e da resistência, como se reflete na nomenclatura do grupo Quilombhoje, fundado em 1980 no Brasil, e na organização afro-colombiana Movimento Nacional Quilombola (*Movimiento Nacional Cimarrón*), fundado em 1982.⁶ Enfocamos nesta seção alguns temas-chave que emergem da prolongada luta para abolir a escravidão na América Latina, incluindo as dificuldades de interpretar o registro histórico remanescente para rastrear as ideias políticas dos escravizados, o impacto da revolução haitiana, a influência de comunidades quilombolas nas sociedades escravistas, e o relacionamento entre escravidão e republicanismo.

Descrições da escravidão na América Latina geralmente não têm incluído a perspectiva dos afro-latino-americanos escravizados. Só em data relativamente recente é que as análises da escravidão e da abolição na América Latina começaram a focar o resgate das experiências e ideias das pessoas escravizadas. Pesquisadores pioneiros

6 Comparável ao Movimento das Artes Negras das décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos, o grupo Quilombhoje é mais bem conhecido pela publicação dos *Cadernos Negros*, que juntavam poesia, ficção e ensaios de escritores, artistas e intelectuais afro-brasileiros para refutar imagens estereotipadas da negritude e para formular um contradiscurso informado pelo orgulho negro e pelo pan-africanismo. Para uma discussão da emergência e do ativismo do *Movimiento Nacional Cimarrón* na Colômbia, ver o capítulo 7.

da primeira metade do século XX, que ressaltaram as contribuições africanas para as culturas e identidades nacionais, tais como Gilberto Freyre no Brasil e Fernando Ortiz em Cuba, tenderam a apresentar a escravidão como um espaço de contato, em que se forjara o sincretismo nacional. Freyre não negava a violência da escravidão, mas também atribuía as relações raciais ostensivamente mais harmoniosas desenvolvidas na América Latina à miscigenação disseminada resultante de encontros sexuais entre senhores e escravas (Freyre, 1946). Houve, desde então, uma mudança na historiografia da escravidão e da abolição, como mostra o capítulo 5. Pesquisadores contemporâneos estão muito mais sintonizados com a “memória viva da escravidão” e com visões conflitantes sobre a liberdade (Peabody e Grinberg, 2007; Machado, 1988; Chalhoub, 1990; Mattos, 1995), e também com a questão de como usar o arquivo de forma criativa para rastrear as ideias políticas dos escravizados (ver Ferrer, 2009).

Em contraste com os Estados Unidos, onde numerosas narrativas de escravos fugidos foram publicadas, conhecemos apenas duas autobiografias publicadas por pessoas escravizadas na América Latina, ambas escritas por homens que tiveram um nível pouco usual de acesso à educação. A biografia de Mahommah Gardo Baquaqua rememora os dois anos que ele passou escravizado no Brasil, depois de ter sido capturado ainda jovem na África, da sociedade muçulmana onde nascera. Baquaqua fugiu da escravidão em 1847 em Nova York com a ajuda de abolicionistas negros e brancos, e na sequência viveu no Haiti, no Canadá e no norte dos Estados Unidos. Sua autobiografia (Baquaqua 2006) foi escrita em inglês e publicada nos Estados Unidos em 1854; só depois ela foi traduzida e publicada no Brasil. A única outra narrativa escrava latino-americana é a *Autobiografía de un esclavo* do poeta Juan Francisco Manzano (1996), que detalha a brutalidade da escravidão na Cuba do século XIX.⁷ O texto de Manzano é um relato devastador dos efeitos psicológicos da escravização e da forma como os escravizados eram forçados a se adaptar à hegemonia cultural branca em sua busca pela liberdade. Manzano descrevia o abuso físico que ele suportou como escravo: “sofria pela mais leve maldade própria de menino, preso em um depósito de carvão sem nem uma tábuca com que me cobrir por mais de vinte e quatro horas (...) depois de sofrer fortes açoites (...) Esta penitência era tão frequente que não passava semana em que eu não sofresse esse gênero de castigo duas ou três vezes” (Manzano, 1996: 57, 59).

7 Manzano ganhou fama como poeta enquanto ainda estava submetido à escravidão; sua poesia está reunida em Mullen (2014).

As autobiografias de Manzano e Baquaqua compartilham um certo número de temas comuns. Ambos os textos são sujeitos a questões sobre a autoria e sobre o grau de autonomia na voz autoral que acometem o gênero da narrativa escrava como um todo (mas ver a discussão sobre o significado do uso estratégico do silêncio por Manzano no capítulo 9). A autobiografia de Manzano foi escrita por solicitação de seu benfeitor cubano Domingo del Monte, e foi originalmente publicada na Inglaterra com o auxílio do abolicionista britânico Richard R. Madden; a de Baquaqua foi ditada para um pastor unitário abolicionista, Samuel Downing Moore. No texto de Baquaqua em particular há passagens em que claramente a pessoa que fala é Moore e não Baquaqua. De forma mais central, a concepção de liberdade que emerge de ambos os textos é individualista e assimilacionista, no sentido que Manzano aspira a se assimilar à sociedade cubana, e Baquaqua, a voltar para a África como um missionário cristão; não se trata de relatos de libertação negra coletiva. Ademais, nem Manzano nem Baquaqua contestam pressupostos eurocêntricos sobre a superioridade da cultura europeia, e em ambos os textos o cristianismo desempenha um papel central, enquanto as tradições religiosas africanas são associadas à superstição, sendo este um contraste marcante com a função das tradições religiosas de matriz africana de possibilitar e sustentar a mobilização política negra na diáspora. Além disso, com a exceção de suas mães, mulheres escravizadas raramente aparecem nos textos de Manzano e Baquaqua, uma omissão que obscurece o papel central que as mulheres submetidas à escravidão desempenharam nos esforços de resistência (ver Finch, 2015). O texto de Manzano, no entanto, efetivamente fornece uma descrição interessante de masculinidade, ao descrever continuamente o ser esmagado pela emoção, o desfazer-se em lágrimas, o sentir medo etc. Embora essa representação de vulnerabilidade seja consistente com uma representação de negros escravizados como vítimas dignas de pena e não ameaçadoras, que apelava para a simpatia liberal branca, é também um contraste com as descrições-padrão da masculinidade negra heroica.

Em acréscimo a narrativas que documentam os horrores da escravidão, o pensamento afro-latino-americano comporta importantes relatos da luta pela liberdade. Talvez o evento singular mais importante no cânone da resistência negra à escravização na América Latina seja a Revolução Haitiana, a única revolução anticolonial encampada pelos que estavam efetivamente escravizados para obter sua liberdade (em oposição ao uso da escravidão como uma metáfora para a falta de direitos políticos, feita pelos revolucionários da elite crioula nos Estados Unidos e na América Latina). Muito embora a questão

da abolição fosse levantada no contexto de muitas guerras de independência através das Américas, foi só no Haiti que a emancipação não foi adiada até depois da obtenção da independência política e da vitória contra o colonialismo europeu. Embora o Haiti tenha sido historicamente marginalizado nos estudos sobre a América Latina, ele influenciou profundamente os pensadores afro-latino-americanos em uma variedade de maneiras. Baseando-se no trabalho fundador de Julius Scott e outros, Ada Ferrer demonstrou como o Haiti ajudou a catalisar os insurgentes afro-cubanos, tais como José Antonio Aponte, a imaginar um “reino negro deste mundo”, que ele delineou em seu famoso *libro de pinturas*, que foi confiscado pelas autoridades coloniais espanholas e extraviado (Ferrer, 2014).

É impossível subestimar o profundo impacto da Revolução Haitiana. Os líderes latino-americanos das independências incorporaram soldados negros em seus exércitos e prometeram liberdade em troca de seus serviços, motivados em parte pelo medo de que um levante escravo similar ao do Haiti ocorresse em seus próprios países. Além de sua influência como um exemplo que tinha de ser desautorizado (Fischer, 2004), o legado da Revolução Haitiana perdurou no pensamento que dela emergiu, tais como os aspectos inovadores da constituição haitiana de 1805, que instituiu uma noção de negritude política e vedou aos brancos a cidadania e o direito à propriedade da terra no país (Roberts, 2015), e que declarou, em um esforço de superar distinções baseadas na mistura racial e na cor da pele, que “os haitianos devem de ora em diante serem conhecidos apenas pela designação genérica de negros” (Dubois e Garrigus, 2006: 193). A revolução foi também a mais radical manifestação de democracia liberal na Era das Revoluções, expandindo as fronteiras da cidadania para além dos limites raciais concebidos pela maior parte dos pensadores políticos da época (Dubois, 2006).

A Revolução Haitiana foi um argumento vivo a favor das capacidades políticas do povo negro e um modelo de transformação revolucionária. A figura de Toussaint Louverture, por exemplo, tornou-se um símbolo da resistência violenta bem-sucedida contra a escravidão e o colonialismo, assim como das aspirações negras à liderança. A estatura icônica de Louverture como líder militar habilidoso que derrotou exércitos europeus tornou-se um poderoso símbolo da masculinidade marcial antiescravista que outros homens negros que buscavam a liberdade por todo o hemisfério ocidental adotariam e comemorariam nas décadas subseqüentes (Scott, 2005). Para os intelectuais negros nas Américas que o seguiram, como o pan-africanista estadunidense W. E. B. Du Bois e o marxista nascido

em Trinidad C. L. R. James, Louverture e outros rebeldes escravos haitianos forneceram modelos de mudança revolucionária para a luta de libertação pan-africana no século XX (James, 1963).

A Revolução Haitiana foi uma fonte de inspiração não apenas para intelectuais pan-africanistas anglófonos, mas também para os afrodescendentes nas antigas colônias da América ibérica, como fica evidente nos apelos retóricos a ela dirigidos, na Grã-Colômbia, no curso de conflitos locais com as elites no pós-independência (Lasso, 2001). É também evidente em acusações contra o líder independentista afro-cubano Antonio Maceo, de buscar imitar ou de estar em aliança com o Haiti, e contra o intelectual afro-brasileiro Antônio Rebouças, de fomentar a hostilidade contra os brancos, por ter observado que negros e mulatos podiam se tornar gerais (Geggus, 2007: 26).

Afro-latino-americanos escravizados e livres não precisavam se voltar para o Haiti para encontrar exemplos de resistência violenta à escravidão, contudo. A abolição da escravidão na América Latina foi um processo lento e prolongado na maior parte da região, que exigiu o protagonismo ativo dos escravizados. Os afro-latino-americanos se engajaram em suas próprias lutas por autoemancipação, incluindo ações judiciais tanto quanto fugas. Durante as épocas colonial e pós-colonial no que hoje é o Equador, por exemplo, “os escravizados eram agentes ativos que buscavam acabar com a escravidão”, não meramente obter sua própria liberdade individual (Townsend, 2007: 39). A existência de comunidades de escravos fugitivos ao longo de toda a região era um incentivo para que se conferisse um melhor tratamento àqueles que permaneciam escravizados, de modo a evitar novas fugas coletivas. Essas comunidades eram também centros de uma resistência ativa e armada contra a escravidão. Africanos e afrodescendentes fugitivos em muitas partes da América Latina forjaram comunidades quilombolas no exterior das sociedades escravistas coloniais e pós-coloniais nas Américas, mas também coexistiram com elas. A existência de *palenques* na Colômbia, quilombos no Brasil e comunidades crioulas na costa caribenha da Nicarágua permitia a pessoas de ascendência africana a oportunidade de exercitar um protagonismo político e desenvolver ordenamentos políticos baseados em suas próprias concepções de liberdade e governança, tais como a chefatura eleita do Quilombo dos Palmares, a maior e mais duradoura comunidade quilombola nas Américas (Kent, 1979; Reis e Gomes, 1996; Cheney, 2014). Eduardo Silva também apontou a existência do que chama quilombos abolicionistas (para diferenciá-los dos quilombos de ruptura), tais como o Quilombo do Leblon, que serviu como um importante símbolo e lugar do movimento abolicionista radical no Brasil (Silva, 2007).

Os afro-latino-americanos também foram líderes e ativistas proeminentes nos movimentos abolicionistas, tais como o escravo fugitivo e poeta Luiz Gama (1830–1882), que tem sido considerado o Frederick Douglass brasileiro.⁸ Filho de uma mulher africana livre na Bahia, ainda criança foi ilegalmente vendido como escravo por seu pai português. Após aprender a ler e escrever, Gama fugiu, estudou Direito e mais tarde se tornou jornalista em São Paulo, onde escreveu para diversos jornais e fundou uma revista satírica. Gama era também um fervente republicano (foi um dos fundadores do Partido Republicano Paulista) e tinha firmes opiniões anticlericais. Em 1859 publicou uma coleção de poemas, *Primeiras trovas burlescas* (Gama e Ferreira, 2011), que incluem condenações da escravidão, o elogio das mulheres negras e da África, e a celebração de práticas culturais africanas que Gama vivenciou em sua infância na Bahia; os poemas também zombavam de brasileiros mestiços que aspiravam à branquitude e negavam sua ascendência africana para serem admitidos na elite. Gama acreditava que o uso da violência era justificado se tivesse como objetivo resistir à escravidão, mas foi também extremamente eficiente em fazer uso da lei para libertar centenas de pessoas escravizadas. Como “o advogado dos escravos”, Gama convenceu os tribunais a fazer cumprir a quase sempre ignorada Lei de 1831, que decretava que os africanos que entrassem no país após aquela data seriam livres (Ferreira, 2007: 273). Gama integrava um conjunto de proeminentes líderes abolicionistas negros no Brasil, que incluía André Rebouças (filho de Antônio), José Carlos do Patrocínio e Maria Firmina dos Reis, que publicou um romance abolicionista, *Ursula*, em 1859 (Reis, 1859). Fosse através da condenação da escravidão nas autobiografias de Manzano e Baquaqua, dos processos judiciais abertos por mulheres escravizadas nos tribunais (Bryant, 2004), da representação cênica da masculinidade marcial antiescravista de Toussaint e outros generais haitianos, ou do ativismo legal e político de abolicionistas negros como Gama, Rebouças (o filho) e Patrocínio, os afro-latino-americanos desempenharam papéis fundamentais no desmantelamento da escravidão na América Latina.

8 Frederick Douglass (1818-1895) nasceu sob a escravidão no sul dos Estados Unidos e, após fugir para Nova York aos vinte anos, tornou-se um dos principais líderes abolicionistas estadunidenses. Pregador metodista, jornalista e político republicano, lutou contra a escravidão e a segregação racial nos espaços públicos, contra propostas de envio em massa de negros de volta à África, e defendeu o direito feminino ao voto (N.T.).

CONCEPÇÕES AFRO-LATINO-AMERICANAS DE CIDADANIA NO INÍCIO DA ERA REPUBLICANA

A abolição da escravidão era parte de uma problemática mais ampla que afro-latino-americanos livres tiveram de enfrentar no século XIX: a questão de seu relacionamento com as entidades políticas coloniais e, mais tarde, com as novas entidades republicanas que emergiram em muitas partes da América Latina. Enquanto durou a escravidão, tanto no período colonial quanto no republicano, pessoas livres de ascendência africana foram sempre participantes ativas nos debates sobre a natureza da comunidade política. Algumas delas tomaram parte nas guerras de independência e se tornaram heróis das revoluções crioulas contra a Espanha na América do Sul e em Cuba – mesmo em regiões com menores contingentes populacionais afrodescendentes, como o México, como mostra o exemplo dos líderes afromestiços José María Morelos e Vicente Guerrero (Vincent, 2001). Em Nova Granada (Colômbia), os pardos (entendidos aqui como pessoas livres de ascendência africana) foram atraídos pelos ideais republicanos nas guerras de independência. Apesar dos temores da possibilidade de uma “pardocracia” (ou o domínio político das populações livres de cor) expressos por líderes da elite crioula das guerras de independência, tais como Simón Bolívar, generais pardos, como José Prudencio Padilla, insistiram na representação política igualitária nas novas entidades políticas republicanas que estavam sendo criadas. Padilla, que foi executado por supostamente tentar assassinar Bolívar, descobriu, como muitos afrodescendentes, que podia ser acusado de fomentar a “guerra racial” se ameaçasse o poder da elite crioula (Lasso, 2007). Para os afro-latino-americanos, a abolição e a emancipação não necessariamente equivaliam à liberdade; recém-libertos tinham de disputar qual seria a sua posição nas sociedades pós-emancipação. Para muitos dos antigos escravizados, isso significava se encontrar nas camadas mais baixas de um sistema econômico em que seu trabalho continuava a ser explorado, agora como mão de obra “livre”.

No decorrer do século XIX, os afro-latino-americanos continuaram a construir interpretações sobre a liberdade e a igualdade sob o guarda-chuva do republicanismo. Um período que antes era visto pelos historiadores como sendo marcado pela instabilidade política e pelo caudilhismo passou a ser percebido por muitos pesquisadores como um tempo em que visões alternativas da nacionalidade e da comunidade política foram articuladas por populações subalternas. Os pensadores afro-latino-americanos estiveram profundamente empenhados nessas disputas. Os historiadores têm documentado cuidadosamente os esforços de intelectuais e ativistas plebeus afrodescendentes e

indígenas em insistir na necessidade do sufrágio expandido para além das classes terratenentes de elite. Esse liberalismo “popular”, e mesmo “negro”, ampliou os parâmetros dos pontos de vista republicanos sobre a cidadania, nas décadas que se seguiram à independência (Andrews, 2004; Sanders, 2004, 2014). Na Colômbia, desde as guerras de independência e entrando pelo período nacional, intelectuais orgânicos arquitetaram suas próprias visões do liberalismo. Uma dessas figuras era outro poeta, Candelario Obeso, cujos escritos articulavam de forma sucinta as concepções afro-colombianas de liberalismo popular. Em *Cantos populares de mi tierra*, Obeso escreveu:

Em troca de minha amizade
 Só uma coisa lhe peço (...)
 Diga que espécie de cidadãos
 São o negro, o branco, o índio (...)
 Se algum desses quiser
 Subir acima dos outros,
 Que procure uma escada!
 Já passou o tempo
 Dos escravos:
 Somos hoje tão livres
 Quanto os brancos (...)
 (McGraw, 2014: 1)

Para o historiador Jason McGraw, a concepção de Obeso de uma “cidadania multicolor” estava ancorada em um discurso e em uma prática mais abrangentes de “cidadania vernácula” no Caribe colombiano do pós-emancipação (McGraw, 2014: 1). Ao fazer equivaler cidadania e amizade, Obeso também elucidava uma visão de democracia igualitária em que a riqueza e o *status* já não podiam ser construídos sobre o trabalho explorado e não remunerado de negros e índios. A concepção de Obeso sobre a emancipação e sobre o pertencimento multirracial, enunciada através da fala dos setores populares da região, nomeadamente os *bogas* (barqueiros negros), pressagia tentativas posteriores de poetas negros nas Américas para expressar experiências e aspirações negras em um vocabulário vernacular, nos anos de 1920 e 1930.

Outro letrado negro proeminente no século XIX foi Jacinto Ventura de Molina, um sapateiro livre que foi um escritor prolífico nos primeiros anos da república uruguaia. Molina terminou se tornando advogado, e seus escritos com frequência envolviam a composição de petições em favor da população negra pobre e vulnerável. Diferentemente de muitos de seus contemporâneos, que tendiam a valorizar modelos

ocidentalizados de vida organizativa negra, ele era um defensor apaixonado de sociedades locais de base africana. Embora o Estado sancionasse essas organizações, associações negras semiautônomas eram muitas vezes vistas com desconfiança pelas elites e pelas autoridades políticas. Como em outras partes da América Latina, sociedades religiosas e recreativas foram incubadoras do pensamento afro-latino-americano. As atividades de Molina deixam isso bastante explícito, no sentido que ele fazia o papel de um “humilde negro” diante das autoridades nacionais, ao mesmo tempo que tomava muito a sério sua função de defensor das associações afro-uruguaias. “Por meio de minha associação ao Estado uruguaio, tenho sido encarregado da defesa dos negros”, escreveu em uma petição em favor dos *Congos de Gunga*, uma “nação” africana local que solicitava um espaço de reunião em Montevideú. “Vossa Eminência”, continuava, “seria mui gentil e digno se permitisse à nação Congos de Gunga ter sua casa para dançar ao ritmo de seu tambor aos domingos e dias festivos”. Nessas petições, Molina buscava legitimar o valor cívico e cultural das organizações afro-uruguaias (Acree, 2009: 50; Andrews, 2010: 30). Entretanto, como um afrodescendente que ousava se apresentar como escritor, ele era saudado com desdém e desprezo. Um anônimo que respondeu a uma de suas petições expressou sua aversão a Molina em termos inequívocos:

Chispa, negro, louco e asqueroso,
 Não sejas impertinente e idiota.
 Trabalha em teu ofício de sapateiro,
 não sejas folgazão nem preguiçoso:
 deixa de escrever temeridades
 que não servem a mais que ao riso alheio
 (Andrews, 2010: 30).

À medida que os processos da emancipação escrava e da independência nacional se desenrolavam no século XIX, os intelectuais afro-latino-americanos imaginaram comunidades políticas que eram tanto menores (quilombos, *palenques* etc.) quanto maiores que o Estado-nação. Assim como em outras partes das Américas, intelectuais mulatos e negros exploraram muitos projetos políticos supranacionais, do pan-africanismo ao pan-americanismo. O *antillanismo* pan-caribenho foi uma abordagem modelada por intelectuais negros e mulatos em sua busca pela criação de sociedades anticoloniais pós-escravistas. Ramón Emeterio Betances, o intelectual porto-riquenho, foi um dos mais eloquentes pensadores pan-regionais no Caribe do século XIX. Mulato de pele clara cujo pai provava sua *limpieza de sangre* para que sua filha pudesse se

casar com um membro de uma família crioula branca, Betances tem sido lido como um pensador negro, ainda que se tenha declarado como tal apenas em uma carta privada, e nunca tenha sido atacado por seus contemporâneos como mulato (Baerga Santini, 2009: 82). Mesmo assim, em seus escritos, Betances desenvolveu um conceito de comunidade transracial que trouxe para o primeiro plano as populações de cor, escravizadas e livres, da região. Se a noção da liberdade americana do jugo colonial tendeu a ser dominada pelos interesses da elite crioula nos anos de 1820, por volta da década de 1870 ideias anticoloniais insurgentes já estavam firmemente ligadas à libertação dos escravos nos escritos e discursos então produzidos. Betances tornou-se, talvez, o mais destacado expoente da Confederação Antilhana. Sua política pan-caribenha estava explícita em seu pseudônimo, *El Antillano*, que ele usou em muitos de seus artigos. No texto reveladoramente intitulado *A Cuba libre, ensayo sobre Alexandre Petión*, Betances elogiava os esforços do líder haitiano para tornar o Estado-nação haitiano um modelo de liderança política que pudesse informar uma identificação pan-caribenha mais abrangente. Essa visão do antilhanismo, como Arroyo demonstrou, era uma concepção de comunidade com forte implicação de gênero, informada pelas irmandades forjadas no quadro da maçonaria, onde pontificava um certo número de proeminentes intelectuais afro e eurodescendentes:

As Antilhas estão enfrentando um momento que elas jamais enfrentaram antes na história; elas agora devem decidir “ser ou não ser”. Rejeitamos essa proposta inquietante. Agora é o momento preciso para que apresentemos uma frente defensiva unida (...) Unamo-nos. Amemo-nos uns aos outros. Juntos construamos uma sociedade de verdadeiros maçons, e apenas então seremos capazes de construir um templo com fundações tão sólidas que nem mesmo a força unida das raças saxônica e espanhola será capaz de abalar; um templo que consagraremos à independência, e em cujo frontispício gravaremos a inscrição, tão imperecível quanto a própria pátria-mãe; “As Antilhas para os antilhanos” (Arroyo, 2013: 96).

Como sabemos, entretanto, essa visão do antilhanismo não chegou a se realizar, e os intelectuais afro-latino-americanos participaram na montagem de discursos nacionais que alegavam transcender as divisões raciais da escravidão.

Em Cuba, onde a abolição da escravidão foi também impulsionada pela luta contra a Espanha pela independência, ativistas e intelectuais afro-cubanos vincularam a abolição e a igualdade racial com a causa

da libertação nacional. Junto com José Martí, que defendia a noção de *Cuba con todos y para todos*, Antonio Maceo, o icônico general mulato, foi um dos mais eloquentes proponentes da emancipação e da independência nacional. Embora mais comumente reconhecido por suas proezas militares (como Toussaint) e por seu resolutivo comprometimento com o patriotismo cubano, Maceo, sendo um homem livre de cor que jamais havia sido escravo, via a independência cubana como inextricavelmente ligada à abolição da escravidão. Em uma carta escrita do exílio ao general haitiano Joseph Lamothe, em 1879, Maceo explicou a necessidade de libertar a população escravizada de Cuba:

Aqueles escravos, General, desgastados pelo chicote e pelas correntes, estão muito fracos para quebrar seus próprios grilhões, e olhando ao redor eles nos veem, homens de cor, que tiveram a boa fortuna de não termos nascido na escravidão, ou de nos termos dela libertado, e buscam nosso auxílio. Nosso dever é concedê-lo, negá-lo seria um crime (...). Sou um emissário de um povo escravizado que luta para ganhar sua independência perto de outro povo de mesma origem que desfruta de uma existência independente, e que será por demais generoso para deixar de estender uma mão protetora a seus irmãos (Foner 1977, 99).

Enquanto outros separatistas afro-cubanos fizeram esforços para desautorizar qualquer conexão com o Haiti por medo de serem acusados de fomentar uma guerra racial, Maceo advogou por uma conexão entre a república negra e a nação cubana em formação (Zacaïr, 2005). Mas o nacionalismo transracial, como Maceo e seus contemporâneos vieram a compreender, podia ser um terreno perigoso. Isso foi particularmente o caso dos intelectuais afro-cubanos que sobreviveram às guerras de independência e viveram os primeiros anos da república.

Ricardo Batrell foi um dos poucos cubanos de ascendência africana que escreveram sobre a transição das guerras de independência para a república neocolonial sob supervisão estadunidense. Nascido pobre em Sabanilla, Matanzas, no coração da economia açucareira do século XIX, Batrell escreveu sobre suas experiências como soldado negro no Exército Libertador. Seu *Para la historia: apuntes autobiográficos de la vida de Ricardo Batrell Oviedo*, sublinhava tanto os triunfos do exército de libertação transracial quanto as promessas não cumpridas dos primeiros anos da república. “Não havia preocupação, nem raças”, Batrell escreveu da Cuba que ele encontrou no final da guerra, “tudo era alegria e fraternidade compartilhada” (Batrell, 2010: 193). Contudo, alguns anos mais tarde, Batrell conta dentro um certo número de intelectuais afro-cubanos insurgentes

que criticavam a marginalização dos negros no início da República. Com o mantra de Martí de “Cuba com todos e por todos” transformado agora na ideologia dominante da república cubana, alguns intelectuais afro-cubanos viram seus protestos contra a continuidade da discriminação racial serem deslegitimados pelas elites brancas e seus aliados afro-cubanos, que alegavam que homens negros e brancos haviam vencido as hierarquias da escravidão nos campos de batalha da guerra. Esse é claramente o caso da curta história do Partido Independente de Cor (1908-1912). O partido foi proibido pela Lei Morúa, uma emenda que baniu partidos políticos baseados na raça, proposta por um senador negro chamado Martín Morúa Delgado, membro da coalizão partidária no poder. Em 1912, o governo reprimiu violentamente o partido, executando seus líderes e milhares de afro-cubanos. Na Cuba independente, assim como em outras repúblicas latino-americanas, a mobilização baseada na raça era muitas vezes incapaz de desafiar o poder das redes clientelistas multirraciais e das ideologias de inclusão racial sob o estandarte do liberalismo desracializado (Helg, 1995; de la Fuente, 2001; sobre uma dinâmica similar no Brasil, ver Alberto, 2011: 196-244).

IMPÉRIO, CIÊNCIA RACIAL E REDES NEGRAS TRANSNACIONAIS

No final do século XIX e no início do XX, os afro-latino-americanos enfrentaram um contexto no qual a visão científica dominante era a de que negros e outros não brancos eram “raças inferiores”, cuja presença prejudicava (ou, pelo menos, não ajudava) a capacidade da região de se desenvolver e alcançar a civilização europeia ou o progresso estadunidense. Essas tendências foram favorecidas pelo triunfo do liberalismo de elite na América Latina, o qual, já nas últimas décadas do século, havia, em termos gerais, eclipsado as variantes populares de liberalismo das décadas anteriores. Pensadores eurocristãos basearam-se no pensamento positivista eurocêntrico para forjar políticas de Estado que teriam como resultado a exclusão das populações descendentes de africanos e indígenas da região. Isso é evidente no Brasil republicano, onde as elites buscaram excluir antigos escravos do emprego e da participação política por meio da imigração europeia (Andrews, 1988). Alguns pensadores afro-brasileiros, como o bem conhecido Raymundo Nina Rodrigues, foram imperturbáveis proponentes de teorias científicas da inferioridade racial, apesar de sua ascendência africana. Escrevendo em um período em que teorias da criminalidade informadas pelo racismo predominavam entre pensadores do mundo atlântico, Rodrigues argumentava que “a civilização ariana está representada no Brasil por uma fraca minoria da raça branca a quem ficou o encargo de defendê-la,

não só contra os atos antissociais – os crimes – dos seus próprios representantes, como ainda contra os atos antissociais das raças inferiores” (Rodrigues, 1957 [1894]: 161; ver também o caso de Francisco José Oliveira Viana [Needell 1995]).

Outros intelectuais negros, tais como o diplomata haitiano Anténor Firmin (1850–1911), que foi contemporâneo de Betances, enfrentou essas ideias de frente e questionou o racismo científico dominante da época. Advogado nascido e educado no Haiti, Firmin estudou Direito e ocupou diversos cargos políticos antes de ser enviado como diplomata para a França, onde foi admitido na *Société d'Anthropologie de Paris*; ele vem sendo resgatado como um antropólogo negro pioneiro (Fluehr-Lobban, 2000). Em Paris, Firmin escreveu e publicou um texto radical questionando *A desigualdade das raças* do conde Joseph Arthur de Gobineau, que aliava um relato historicamente determinista da supremacia ariana com uma condenação da miscigenação (de Gobineau, 1967 [1915]). O texto de Firmin, *A igualdade das raças humanas*, foi originalmente publicado em francês em 1885; a primeira tradução inglesa só foi disponibilizada em 2002. Firmin apresentava um conjunto de argumentos que eram revolucionários para a época: por exemplo, que todas as raças eram iguais e que a mistura racial não levava à degeneração. Ele também enfatizava a natureza arbitrária do racismo científico. “Classificações raciais são confusas porque seus autores misturam num mesmo lugar todos os tipos de critérios em vez de se limitarem a apenas um. Na maioria das vezes inventam designações arbitrárias e fantasiosas (...) Falam, assim, de uma raça ariana e de uma raça indo-europeia. Essa nomenclatura artificial é particularmente especiosa já que seu verniz científico impressiona o público geral” (Firmin, 2002: 116).

Firmin refutou todas as medições que supostamente demonstravam que os brancos eram superiores em relação a outras raças, incluindo o tamanho do cérebro, assim como a alegação de que os negros nunca haviam alcançado um alto grau de civilização (apontando a influência africana no Egito). Ele referia repetidamente a Revolução Haitiana de 1804 como um exemplo de capacidade negra, e argumentava que todas as realizações da “pequena república haitiana, um farol luminoso no pequeno arquipélago das Antilhas, fornecerá evidência suficiente em apoio à ideia da igualdade das raças em todas as suas ramificações” (Firmin, 2002: 295). Firmin também mencionava o famoso abolicionista negro, orador e ex-escravo dos Estados Unidos Frederick Douglass como um exemplo de mulato “notável”, e citava passagens de sua primeira autobiografia, *Narrativa da vida de Frederick Douglass* (1845), na qual Douglass reivindicava ter herdado suas habilidades de sua mãe africana escravizada, e não de seu pai branco.

Douglass era um grande admirador do Haiti, que ele enaltecia como “a única república negra autoproclamada no mundo” (Douglass, 1893: 4). Douglass foi embaixador dos Estados Unidos no Haiti nos anos de 1890, em um período em que Firmin ocupava o posto de Ministro das Relações Exteriores. Eles foram interlocutores em uma série de tensas negociações diplomáticas em torno das tentativas feitas pelos Estados Unidos de alugar um porto haitiano – um episódio que levaria a imprensa estadunidense a acusar Douglass de ser excessivamente simpático ao Haiti por conta de sua raça, mas também destaca o modo como as ambições imperiais dos Estados Unidos em relação à América Latina fizeram divergir intelectuais negros no hemisfério ocidental durante essa época. Além de ter sido um dos poucos intelectuais negros a produzir um texto questionando diretamente o racismo científico europeu do século XIX, Firmin foi também um defensor precoce do pan-africanismo, e foi um dos dois delegados haitianos à primeira Conferência Pan-Africana em Londres, em 1900. Não obstante, em *A igualdade da raças humanas* Firmin aceitava a ideia de que os europeus de seu tempo haviam alcançado um mais alto grau de civilização, e repetidamente representava a África como menos desenvolvida do que as populações diaspóricas negras nas Américas.

Ao mesmo tempo que contestavam a influência do racismo científico e as ideias de *blanqueamiento*, escritores negros homens buscavam projetar-se como merecedores da igualdade, colocando em evidência seu domínio das letras e da cultura eurocêntrica. Tal como as elites e classes negras que aspiravam à ascensão social nos Estados Unidos, intelectuais negros homens na América Latina apoiavam a causa de vários tipos de elevação racial, em conformidade com a noção de que a elite educada tinha uma determinada responsabilidade na elevação da “raça” para além dos vestígios da escravidão. Diversas formas de ideologias de elevação similares ao “décimo talentoso” de W. E. B. Du Bois foram articuladas por pensadores negros ao longo de todo o hemisfério ocidental.⁹ Em São Paulo, uma região onde ativistas negros tenderam a abraçar a mobilização com base na raça, intelectuais afro-brasileiros homens buscaram contestar o branqueamento e práticas recém-constituídas de exclusão racial cultivando uma imagem

9 O termo “décimo talentoso” (*the talented tenth*) apareceu no contexto cristão do norte dos Estados Unidos no final do século XIX para se referir à percentagem da população que deveria formar uma elite negra, bastando para isso que recebesse uma educação adequada. A expressão foi utilizado por W. E. B Du Bois, em 1903, como título de um ensaio em que defendia a responsabilidade de líderes negros excepcionalmente capazes, educados na tradição humanista clássica, de guiar as massas negras no sentido do progresso (N.T.).

de “homens de valor”. Como os maçons negros e mulatos do Caribe, esses homens tinham por objetivo demonstrar aos brasileiros brancos que “não é só o *one-steps*, o *ragtime* e Picadinhos que sabemos cultivar, mas também temos amor e boa vontade para com coisas instrutivas, bons livros de literatura e moral”. Em um período em que apenas homens letrados tinham direito ao voto, esses escritores paulistas negros queriam se posicionar ao lado dos homens brancos de modo que pudessem “solidificar a fraternidade que nos torna indistintos dos brancos nascidos sob o pendão auriverde” (Alberto, 2011: 34, 41).

Os pensadores afro-caribenhos foram profundamente influenciados pela emergência do imperialismo estadunidense na região depois da Guerra de 1898,¹⁰ vendo-se envolvidos em disputas em torno de autodefinições nacionais e raciais, em um momento de encontros imperiais intensificados com uma nação cada vez mais definida pela segregação racial legal. Um “homem letrado de raça de cor” caribenho que tentou construir um sentido de comunidade política mais abrangente (e também elitista) nesse contexto foi José Celso Barbosa, o intelectual afro-porto-riquenho da virada do século XIX para o XX. Barbosa representava uma vertente do pensamento negro conservador que concebia os Estados Unidos como um modelo de igualdade e cidadania. A meio do verão de 1919, conhecido na história dos Estados Unidos como o “Verão Vermelho” – um momento de terror racial e repressão de movimentos radicais – Barbosa escreveu diversos textos reveladores sobre “o problema racial nos Estados Unidos”. A experiência estadunidense de Barbosa durante a transição da escravidão para o trabalho livre – graduado em 1880 na Universidade de Michigan e, tal como Nina Rodrigues, médico – colocou-o em contato direto com a questão da raça nos Estados Unidos. Como notou Miriam Jiménez Román, esse período teve uma influência duradoura sobre Barbosa e levou-o a concluir que a integração nos Estados Unidos, em vez da independência política, era a melhor opção não apenas para os porto-riquenhos em geral, mas também para “a raça de cor” em particular. Diferentemente de Betances, que desconfiava da incursão estadunidense no Caribe, Barbosa recebeu-a de braços abertos, mesmo que neste mesmo momento a segregação racial legal estivesse se consolidando no sul dos Estados Unidos. “Todos os homens da raça de cor têm uma dívida de gratidão com o povo americano”, escreveu Barbosa, “não apenas por esta nobre nação ter derramado seu sangue e o de seus filhos para libertar o negro, mas

10 A Guerra de 1898 ou Guerra hispano-americana opôs os Estados Unidos à Espanha, no contexto da independência de Cuba e mais tarde a das Filipinas, na Ásia (N.T.).

também porque, depois de redimi-lo da servidão, não o abandonou à sua própria sorte, mas investiu seu dinheiro aos milhões de dólares para educar a raça negra” (Barbosa, 1937: 91).

Como em outras partes da América Latina, notícias das práticas racistas estadunidenses eram bem conhecidas em Porto Rico. Ainda assim, Barbosa constituiu sua própria interpretação dos Estados Unidos e de sua história de mau tratamento dispensado aos afro-americanos, de modo que não contradissesse seu sonho de obter para Porto Rico o estatuto de estado da federação. Para Barbosa, o governo federal dos Estados Unidos não era responsável pela continuidade da opressão contra as pessoas de ascendência africana dentro de suas fronteiras. Antes, ele depositava a culpa nos governos dos estados sulistas, que promulgavam leis com vistas a vedar aos afro-americanos direitos de cidadania, e a aterrorizá-los. Ele argumentava que era no nível dos estados que o problema da opressão racial precisava ser retificado. De acordo com esse esquema de responsabilidades federativas, seriam os porto-riquenhos, assim como os racistas do sul quando implementavam suas leis segregacionistas, que estariam em pleno controle da legislatura estadual, e dessa forma o racismo não poderia simplesmente ser imposto sobre a ilha pelo governo federal estadunidense. “O problema só pode emergir”, argumentava ele, “por desejo do povo porto-riquenho” (Barbosa, 1937: 55). Dessa maneira, da perspectiva de Barbosa, a presença estadunidense em Porto Rico era na verdade uma forma de colocar na defensiva o racismo porto-riquenho, um argumento que pode deixar perplexo o observador do século XXI, e sem dúvida teria deixado confusos muitos contemporâneos de Barbosa. Intrigante como possa parecer, o argumento de Barbosa demonstra as formas pelas quais intelectuais afrodescendentes podiam remodelar, em diferentes contextos nacionais, os entendimentos estadunidenses sobre a comunidade política.¹¹

Já nas décadas de 1920 e 1930, a geração de “homens de raça” afro-latino-americanos de Barbosa tinha sido eclipsada por um grupo mais jovem de escritores, ativistas e artistas cujas identidades foram profundamente impactadas por ideologias nacionalistas negras que apostavam nas solidariedades diaspóricas e na autonomia negra. A disseminação dessas ideias foi favorecida pela migração negra massiva ao longo do hemisfério. Organizações diaspóricas como a UNIA (*United Negro Improvement Association*) conformaram uma visão do nacionalismo pan-africano que habilidosamente harmonizava as

11 Barbosa fez parte de um movimento mais amplo de porto-riquenhos negros a favor da anexação neste período. Ver Findlay (2000).

aparentemente contraditórias ideias de imperialismo, empreendedorismo negro e orgulho racial. A associação, fundada por Marcus Garvey e Amy Ashwood em Kingston, Jamaica, em 1914, havia pela década de 1920 se transformado num movimento de massas integrado por pessoas afrodiaspóricas oriundas de um vasto espectro de experiências culturais, linguísticas e nacionais, primariamente dos Estados Unidos e da região ao redor do Caribe. Já na segunda parte da década, Cuba tinha o maior número de seções locais da UNIA fora dos Estados Unidos (Guridy, 2010). Na América Central, a mensagem pan-africanista de orgulho negro e autodeterminação lançada pela UNIA ressoou entre os trabalhadores das Índias Ocidentais empregados pela *United Fruit Company* na Costa Rica e no Canal do Panamá, assim como entre os crioulos afrodescendentes na Nicarágua. Nos anos de 1920 havia noventa seções locais ativas da UNIA na América Central, que representavam um terço de todas as seções fora dos Estados Unidos (eram 23 na Costa Rica, 18 na Guatemala, Nicarágua e Honduras, e 49 no Panamá e na Zona do Canal). O impacto da UNIA sobre as populações negras locais foi significativo. Na Nicarágua, por exemplo, havia cinco seções na costa caribenha, duas delas em Bluefields (Liberty Hall e Union Club). As duas divisões de Bluefields tinham, em seu ápice, de 500 a 1.000 membros ativos, quase um quarto da população negra da cidade na época (Harpelle, 2003). Essas diversas seções eram articuladas pelo *Mundo Negro* (*Negro World*), o jornal da organização, junto com uma impressionante coleção de apetrechos e práticas performativas que permitiam a seus membros forjar uma comunalidade e corporificar uma nação negra transnacional em construção.

Muito embora a UNIA tendesse a ser mais popular entre migrantes caribenhos negros anglófonos, ela também tinha alguma influência sobre ativistas afrodescendentes de fala espanhola. Um dos mais leais partidários do garveyismo era o ainda pouco estudado Eduardo Morales. Nascido em Cuba, mas criado no Panamá, onde desenvolveu sua consciência racial e seu ativismo político, Morales era, no início dos anos de 1920, um dos mais visíveis líderes da UNIA da Zona do Canal, controlada pelos Estados Unidos. Junto com William Preston Stoute, o líder de origem barbadiana do sindicato Irmandade Unida (*United Brotherhood*), Morales liderou a famosa greve dos trabalhadores do canal em 1920. Para Morales, a greve foi, para a população negra dividida, uma oportunidade de superar as diferenças culturais que vinham sufocando os esforços de organização em termos de raça. Os discursos entusiásticos de Morales nunca deixaram de exaltar as virtudes da filosofia nacionalista negra de Garvey, temas que ele

continuar a pregar um pouco mais tarde, como líder da UNIA em Cuba. Em um encontro no Panamá relatado no *Negro World*, Morales perguntou a seus colegas trabalhadores homens do canal: “Você quer evitar que, quando você se levanta de manhã e segue para um lado em busca de trabalho, sua mulher se sinta obrigada a procurar aqueles brancos e implorar para que a deixem esfregar seus assoalhos? Você vai evitar isso se você entrar para o sindicato”. Para Morales, a sindicalização era o primeiro passo na estrada para a nacionalidade pan-africana. Rejeitando identidades nacionais, ele declarava: “Eu sou panamenho, mas não é assim que me denomino”, e insistia: “deveríamos todos sermos um e nos chamarmos de negros”. Em outro discurso, o líder da UNIA atacava o colorismo entre a população local afrodiaspórica: “nosso objetivo direto é o Sucesso Racial; fisicamente, moralmente, intelectualmente e financeiramente. Para conseguirmos o Sucesso Racial, devemos primeiro compreender que, clara como seja nossa pele, liso como seja nosso cabelo, enquanto tivermos a mínima quantidade de sangue negro em nossas veias, somos considerados negros”. A consciência racial-diaspórica explícita de Morales, informada por suas viagens por toda a região do Caribe, rompem com as interpretações prevalentes nos modelos comparativos sobre relações raciais, que têm apresentado uma tendência a contrastar o negro anglófono com consciência racial e o afrodescendente latino-americano alienado (Burnett, 2004: 68).¹²

REMODELANDO A NAÇÃO E A MESTIÇAGEM

Em paralelo ao garveyismo, uma outra corrente intelectual que teve um impacto ainda mais profundo sobre os pensadores e artistas afro-latino-americanos durante as décadas de 1920 e 1930 foi o trabalho de poetas e escritores associados à Renascença do Harlem, ao Afrocubanismo, à Negritude e a outros movimentos culturais que se identificavam como negros. Esses movimentos eram parte de uma revolução cultural mais abrangente que envolveu as Américas e o mundo atlântico durante os anos de 1920 e 1930. A popularidade do tango, do jazz e da literatura “negra”, assim como a “enorme moda das coisas mexicanas”, foram, em parte, produtos da fascinação branca por culturas “folclóricas” e “primitivas” (Delpar, 1992).

Embora os movimentos em Paris, Havana e Cidade do México tenham todos contribuído para esta grande transformação cultural, a Renascença do Harlem veio a ser, em muitos aspectos, o mais

12 Outro pensador afro-latino-americano profundamente influenciado pelo garveyismo foi o ativista afro-dominicano Carlos Cooks (Rivera 2012).

influyente. Intelectuais afro-americanos promoveram a emergência de um “novo negro”, cuja arte e literatura deviam trabalhar a serviço do objetivo da igualdade racial. Ao mesmo tempo, a hegemonia imperial dos Estados Unidos e a posição hegemônica dos afro-americanos no quadro da diáspora africana, tornaram a Renascença do Harlem central para a fascinação com a produção cultural afro-diaspórica no Atlântico e no hemisfério americano (Baldwin e Makalani, 2013).

O Afrocubanismo, diferentemente da Renascença do Harlem, foi um movimento mais explicitamente transracional, que incluía a participação não apenas dos poetas e músicos afro-cubanos Nicolás Guillén, Regino Pedroso e Teodoro Ramos Blanco, como também de muitos poetas e artistas brancos, dentre os quais José Tallet, Emilio Ballagas, Alejandro García Caturla e Ernesto Lecuona. Embora o movimento fosse claramente conformado pelas fantasias primitivistas brancas sobre a cultura negra, teve como resultado, de toda sorte, um maior reconhecimento das raízes africanas da cultura cubana (Kutzinski, 1993; Moore, 1997).

As relações entre Langston Hughes, Nicolás Guillén e Jacques Roumain ilustram a profunda influência das trocas intelectuais e artísticas transnacionais sobre os escritores afrodescendentes nesse tempo. O impacto dessas relações se espalhou por toda a América Latina, conforme demonstram tanto as mais antigas pesquisas de literatura comparada quanto trabalhos históricos recentes (Mullen, 1977; Andrews, 2010; Flórez Bolívar, 2015). Guillén, tanto quanto qualquer outro intelectual afrodescendente, reimaginou poderosamente o nacionalismo transnacional nesse período. Se os separatistas negros do século XIX concebiam a origem do transracionalismo nos laços forjados em batalha, Guillén, assim como Freyre, acreditavam na sua emergência por virtude da mestiçagem. Esse novo nacionalismo infundido pela mestiçagem teve como epítome o prólogo de Guillén à inovadora coletânea de poemas intitulada *Sóngoro Cosongo*, publicada em 1931, no qual ele argumentava que a intermistura das raízes europeias e africanas levara à criação de uma “cor cubana”. “O espírito de Cuba é mestiço. E do espírito até a pele virá a cor verdadeira. No futuro diremos ‘cor cubana’” (Guillén, 2004: 91-92). A escrita de Guillén desse período corresponde às tentativas de um pensador afrodescendente de imaginar uma mestiçagem desde “baixo”, utilizando explicitamente a linguagem da mistura e o vocabulário vernacular afro-cubano para celebrar as contribuições negras para a cultura nacional.

Um interlocutor fundamental tanto de Hughes quanto de Guillén era o poeta, ensaísta e ativista radical haitiano Jacques Roumain, cuja ascendência – e cujas relações com Guillén, Hughes e outros

escritores no mundo atlântico – ressalta a influência do marxismo sobre os pensadores afrodescendentes nos anos de 1930. Seu romance póstumo, *Senhores do orvalho* (*Gouverneurs de la rosée*), acompanha as experiências de Manuel, um camponês haitiano que volta a sua terra natal depois de trabalhar nos canaviais da vizinha Cuba. Aqui novamente pode-se notar o tema do efeito radicalizador da migração transnacional. A história de Manuel exemplifica as lutas de trabalhadores e camponeses negros migrantes na era da Grande Depressão. Depois de voltar ao Haiti, o personagem responde à pergunta “o que nós somos?” dizendo sem meias palavras:

Somos este país, e ele não seria coisa alguma sem nós, absolutamente nada. Quem planta? Quem rega? Quem colhe? Café, algodão, arroz, cana-de-açúcar, cacau, milho, banana, verduras e todas as frutas, quem vai cultivá-los senão nós? (Roumain, 2008: 80)

O mundo de Manuel, não muito diferente dos mundos de Roumain, Guillén e Hughes, estava conformado pelas leis segregacionistas, pelo jugo imperial estadunidense e pelos efeitos catastróficos da Grande Depressão. Depois do início da depressão econômica, poetas e escritores afrodescendentes voltaram seu olhar para as majorias negras trabalhadoras, não apenas em busca de fontes de inspiração cultural, mas também para evidenciar sua exploração pelo imperialismo capitalista. Hughes, tal como Roumain, deixou este ponto explícito em seu ensaio *Gente sem sapatos* (*People Without Shoes*) que sublinhava as condições de exploração do Haiti sob ocupação estadunidense:

O Haiti é uma terra de gente sem sapatos – gente negra, cujos pés descalços calçam as estradas empoeiradas para ir ao mercado de manhã cedo, ou palmilham suavemente os assoalhos nus dos hotéis, servindo hóspedes estrangeiros. Esses descalços cuidam dos canaviais e dos arrozais sob o sol quente. Eles escalam altas montanhas para colher as bagas de café, e vadeiam pela arrebentação até os barcos de pesca no mar azul. Todo o trabalho que mantém vivo o Haiti, que paga a Ocupação Americana e que enriquece comerciantes estrangeiros – o trabalho vasto e básico – é feito lá por negros sem sapatos (Hughes, 1931: 12).

Hughes, um *mulatico*, como Guillén jocosamente o chamou certa vez, criticava a elite de pele clara (a gente com sapatos), perguntando a seu leitor:

O que então, céus, têm feito todo esse tempo os dignos cidadãos nativos com sapatos – aqueles haitianos, mulatos na maioria, que dominaram a política do país por décadas, e que traçaram uma linha de classe entre si e seus irmãos negros sem sapatos quase tão nítida quanto a linha de cor importada pelos americanos separando a Ocupação de todos os haitianos?” (Hughes, 1931: 12).

Aqui Hughes vincula sua crítica das hierarquias de classe e cor ao imperialismo estadunidense, um tema que emerge também no poema de Guillén escrito no mesmo ano, *Cana (Caña)*.

O negro
junto ao canavial.
O ianque
sobre o canavial.
A terra
sob o canavial.
Sangue nosso que se esvai!
(Guillén, 2004: 104)

Os escritos e as trajetórias políticas de Hughes, Guillén e Roumain nos anos de 1930 deixam patente a crescente influência do movimento comunista internacional e do anti-imperialismo sobre os escritores afrodescendentes (e sobre muitos latino-americanos). De fato, não foi apenas a “moda” do primitivo que impulsionou os temas e as escolhas artísticas desses produtores culturais. À medida que o intervencionismo dos Estados Unidos e a crise econômica da Grande Depressão expuseram as fragilidades das economias políticas latino-americanas, esses intelectuais juntaram-se a outros escritores e artistas no México e em outras partes da América Latina para questionar tanto o racismo científico predominante da primeira parte do século quanto os nacionalismos de elite das décadas anteriores, e para formular tipos de marxismo negro e críticas do imperialismo capitalista. As prolongadas tensões engendradas pela presença estadunidense na América Latina continuaram a conformar o pensamento dos escritores afro-latino-americanos, especialmente à medida que a Guerra Fria polarizava ainda mais a política na região.

CONSCIÊNCIA NEGRA, MARXISMO NEGRO, FEMINISMO NEGRO

O pensamento afro-latino-americano no século XX era diverso e complexo. Intelectuais negros por toda a região envolveram-se com o conteúdo da cultura negra nas Américas, as formas e objetivos da política negra,

a situação das mulheres negras, e os tipos de relações transnacionais que os afro-latino-americanos podiam estabelecer com a África e com os afro-americanos nos Estados Unidos. Escolhemos enfocar três importantes vertentes do pensamento afro-latino-americano durante esse período. Em primeiro lugar, exploramos concepções cambiantes sobre a consciência negra que podem ser rastreadas desde os movimentos influenciados pela Negritude nas décadas de 1930 e 1940 até as formulações sobre a identidade negra associadas à onda de mobilização cultural e política afro-latino-americana dos anos de 1970 até hoje. Em contraste com as tentativas feitas no século XIX por letrados negros de demonstrar seu domínio da cultura europeia, os movimentos latino-americanos que giravam em torno da consciência negra no século XX rejeitavam estratégias assimilacionistas e, em vez disso, buscavam traçar as origens africanas e as rotas diaspóricas da América Afro-Latina, com vistas a embasar uma identidade negra especificamente distinta dos imaginários nacionais dominantes no que respeita ao pertencimento à nação.

Em segundo lugar, ressaltamos as importantes intervenções de intelectuais e artistas negros nas revoluções marxistas da segunda metade do século XX, particularmente em Cuba e na Nicarágua, que desafiaram a história de silêncio sobre o racismo e o sexismo da esquerda latino-americana.

Finalmente, rastreamos a emergência dos feminismos afro-latino-americanos, que trouxeram para o primeiro plano as lutas interseccionais das mulheres negras na América Latina, e que anunciam novos caminhos para o pensamento afro-latino-americano, ao formularem uma poderosa crítica, por um lado, da carência de uma análise de gênero em vertentes anteriores do pensamento político negro da América Latina, e, por outro, da desatenção à raça no feminismo latino-americano convencional. Inserir o gênero no pensamento afro-latino-americano é “necessário para que se possa traçar uma imagem mais complexa e concreta da humanidade negra, que não apenas inclui as mulheres como agentes e cocriadoras da vida e do pensamento afro-diaspóricos, mas também percebe as questões de gênero e sexualidade como constitutivas da identidade negra, da vida negra e da libertação negra” (Laó-Montes e Buggs, 2014: 385).

Dada a existência da mestiçagem e a hegemonia dos liberalismos desracializados que militavam contra a identificação e contra os esforços de mobilização de base racial na América Latina, a questão de quem era negro e do que significava ser negro permaneceu uma preocupação central para os pensadores afro-latino-americanos. Nos anos de 1930 e 1940, emergiram no Caribe e na América Latina continental vários movimentos culturais e artísticos que rejeitavam o eurocentrismo,

celebravam a negritude e promoviam diversas formas de nacionalismo negro. No Caribe francófono, pensadores negros, como o poeta e teórico descolonial martinicano Aimé Césaire e o intelectual e político haitiano Jean Price-Mars, formularam a ideia da Negritude. Esse movimento cultural e político abraçava as raízes africanas das sociedades do Novo Mundo, celebrava o ser negro, defendia as religiões e práticas espirituais de matriz africana e dirigia uma crítica feroz ao imperialismo europeu e estadunidense. Embora não tenha produzido um conjunto massivo de seguidores, “a Negritude tornou-se uma das mais importantes revoluções de intelectuais negros no século XX” (Davis e Williams, 2007: 148). Os pensadores da Negritude estavam engajados em um diálogo profundo com o marxismo; por exemplo, em seu *Discurso sobre o colonialismo* (*Discours sur le colonialisme*), de 1955, Césaire vinculava o colonialismo à exploração econômica e ao racismo. Contudo, como também pode ser observado na Renascença do Harlem e no Afrocubanismo, havia uma tensão inerente na celebração feita pela Negritude das contribuições negras à civilização ocidental, na medida em que uma ênfase na produção cultural negra podia facilmente ofuscar as causas políticas e econômicas da opressão negra.

No Brasil, o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado por Abdias do Nascimento (1914-2011), buscou inspiração no movimento da Negritude para contestar as representações dominantes de negritude que promoviam o branqueamento. Tendo surgido após o dismantelamento da Frente Negra Brasileira, o TEN, que funcionou de 1944 até 1961, se envolveu em diversas formas de ativismo cultural, incluindo a organização do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro, para se contrapor à invisibilidade dos negros na sociedade brasileira e dar a eles uma voz. O TEN procurou questionar a hegemonia dos intelectuais brancos que pesquisavam as contribuições africanas para a cultura brasileira sem deixar lugar para que os intelectuais negros falassem por si próprios. Nascimento explicava que “enquanto o negro permanecer ‘um mero objeto de versos em cuja elaboração ele não participa’, a Negritude permanecerá viva e ativa” (Davis e Williams, 2007: 160). Assim como a Negritude, o TEN não produziu um movimento político organizado, mas teve um profundo impacto no pensamento racial no Brasil, e abriu caminho para a emergência de organizações como o Movimento Negro Unificado (MNU), um conglomerado de intelectuais e ativistas que se associaram em 1978 para revigorar o movimento por igualdade racial. Mobilizados pelo movimento global da descolonização e pela Luta pela Liberdade Negra nos Estados Unidos, o MNU desafiou as tentativas da ditadura militar brasileira de suprimir as críticas contra a continuidade do racismo no país.

A evolução do pensamento afro-latino-americano no século XX é talvez melhor exemplificada pelas mudanças nas ideias políticas de Nascimento, de partidário da mestiçagem a proponente da Negritude, e daí a pensador pan-africanista e crítico da democracia racial. Nascimento foi originalmente um defensor da inclusão racial brasileira. Em 1950, por exemplo, ele argumentou que a “disseminada miscigenação” produzira uma “doutrina bem delineada de democracia racial, que servirá como lição e modelo para outras nações de formação étnica complexa” (citado em Alberto, 2011: 12). Já no final da década de 1970, ele tinha em grande medida rejeitado essa visão, argumentando que a “democracia racial” era um mito espúrio que obscurecia a realidade de um projeto de “branqueamento” e “genocídio negro” patrocinado pelo Estado. Nascimento foi o responsável pela formulação lapidar que repudiou a ideologia oficial de democracia racial que havia prevalecido no Brasil por décadas: “O Brasil como nação se proclama a única democracia racial no mundo”, escreveu, “porém um exame minucioso de seu desenvolvimento histórico revela a verdadeira natureza de suas estruturas sociais, culturais e políticas: elas são essencialmente racistas e vitalmente ameaçadoras para os negros” (Nascimento, 1979: 59).

Nascimento também formulou uma noção de “Quilombismo” que refletia a influência do pan-africanismo e do marxismo. Ele argumentava que os quilombos deveriam ser tomados como um modelo para a mobilização política afro-brasileira porque representavam “um movimento sociopolítico autêntico, abrangente e permanente (...) Os quilombos foram (...) a forma de vida metódica e constante das massas africanas que se recusavam a se submeter à exploração e à violência do sistema escravista” (Nascimento, 1980: 151); ao mesmo tempo, “como um sistema econômico, o Quilombismo significou a adaptação das tradições africanas do comunitarismo e/ou *Ujamaa* ao ambiente brasileiro” (161).¹³ Nascimento utilizou uma definição expandida de quilombo, que compreendia uma ampla variedade de organizações culturais, religiosas e políticas afro-brasileiras. “Essa rede de associações, irmandades, clubes, terreiros (casas de culto da religião afro-brasileira), tendas, afochês, escolas de samba, gafieiras, grêmios, confrarias, foram e são Quilombos”. Juntos, esses diversos espaços de resistência negra coletiva representavam “uma prática de libertação” (152). Nascimento identificava dessa forma a experiência da fuga

13 *Ujamaa* é um termo da língua suaíle, significando literalmente “sentido de família” ou “convivência familiar”, tornado em 1967 conceito político por Julius Nyerere, primeiro presidente da Tanzânia (N.T.).

da escravidão como um modelo original para a organização política negra na América Latina. “O Quilombismo e seus vários equivalentes por todas as Américas, expresso no legado dos *cumbes*, *palenques*, *cimarrones* e *maroons*, constituem uma alternativa internacional para a organização política negra popular” (152).

Nascimento fez parte de uma geração de intelectuais, artistas, escritores e cineastas afro-latino-americanos que ampliaram e, em alguns casos, contestaram ativamente as concepções prevalentes sobre raça e identidades nacionais nos anos de 1970. Esse foi um período em que movimentos pelos direitos dos negros encontraram inspiração no nacionalismo global e na luta pela liberdade negra dos Estados Unidos, na mobilização contra as ditaduras militares na América Latina, e em momentos anteriores da resistência negra (por exemplo, quilombos). A promoção da consciência negra, marca registrada da Negritude e de outros movimentos culturais negros na primeira metade do século XX, constituiu as bases para a emergência de uma forte onda de esforços de organização política negra no final do século. Esses novos movimentos negros aliavam afirmações da identidade negra com demandas aos Estados latino-americanos para que reconhecessem o racismo, e implementassem proativamente políticas públicas atentas à questão da raça, para superar a discriminação racial (ver capítulo 7).

Uma das características do pensamento afro-latino-americano tem sido, portanto, a relação simbiótica entre o cultural e o político. Na Colômbia, por exemplo, que hoje tem alguns dos mais visíveis movimentos negros na região, o trabalho de base para a mobilização política remonta à consolidação das noções de consciência negra nos anos de 1970. Eventos internacionais, tais como os Congressos da Cultura Negra (na Colômbia em 1977, no Panamá em 1980 e no Brasil em 1982), que reuniram ativistas e pensadores de todas as partes da América Latina, tiveram um papel importante nesse processo. O primeiro congresso foi organizado pelo médico, romancista e pesquisador afro-colombiano Manuel Zapata Olivella (1920-2004), cuja obra mais famosa, *Xangô, o grande sacana* (*Changó el Gran Putas*), de 1983, é um relato épico da experiência afro-americana (ver capítulo 9). Começando com a África e com o tráfico de escravos transatlântico, Zapata Olivella ressalta a história das comunidades quilombolas em Cartagena, a independência haitiana, os medos de Simón Bolívar de uma pardocracia e o heroísmo do general pardo José Prudencio Padilla. O livro termina com a luta contra a segregação racial legal nos Estados Unidos. O trabalho de Zapata Olivella inspirou ativistas mais recentes, como Juan de Dios Mosquera, um dos fundadores da

organização urbana afro-colombiana *Cimarrón*, que foi constituída segundo o modelo do movimento pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos. Em conjunto com organizações afro-colombianas na costa do Pacífico voltadas para questões de terra e território, essas organizações pressionaram o Estado colombiano a adotar leis e políticas públicas atentas à questão racial desde a década de 1990 (Paschel, 2016).

As ideias da geração anterior de pensadores, que haviam formulado concepções fortes da consciência negra, as quais se traduziam da cultura para a política, foram portanto cruciais para a emergência, no final do século XX, dos movimentos que forçaram os Estados latino-americanos a adotar um reconhecimento constitucional da diversidade racial e cultural sem precedentes, e a implementar políticas públicas para remediar a discriminação racial (Hooker, 2008; Paschel, 2016). Os movimentos negros do final do século colocaram desafios radicais às ideologias oficiais dos Estados que se apoiavam na ideia de harmonia racial e negavam a existência do racismo, a legitimidade de uma consciência negra distinta e formas específicas de organização política para pessoas de ascendência africana. No Panamá, por exemplo, intelectuais de ascendência caribenha que também eram ativistas políticos – tais como Gerardo Maloney, George Priestley e Alberto Barrow – rastream em seus escritos o desenvolvimento da consciência negra ao longo do século XX, a formação de diversas organizações afro-panamenhas, e as conquistas e fracassos do movimento negro (Barrow, 2001; Barrow e Priestley, 2003). De modo semelhante, na Venezuela, escritos ligados ao movimento negro, tais como os de Jesús “Chucho” García (1990, 1992) e Ligia Montañez (1993), delinearam a presença africana no país e o “racismo velado” de uma sociedade que tem ignorado oficialmente a cor da pele desde a independência.

O mesmo padrão pode ser observado em muitos outros países da região. Contudo é importante notar que os movimentos sociais explicitamente negros (ou afro) que começaram a emergir na América Latina na década de 1970 não são monolíticos. Agustín Laó-Montes, por exemplo, argumentou que, em vez de conceber todos os movimentos negros contemporâneos como herdeiros de uma tradição negra radical, é preciso reconhecer que há uma corrente de “afro-esquerda” e outra de “afro-direita” identificáveis no campo da política negra na América Latina. Isso se deve ao fato de que “as próprias conquistas parciais dos movimentos afro-latino-americanos favoreceram as condições para a emergência de elites negras conservadoras, e também para a integração ao Estado e a ONGuização de alguns de seus principais líderes e organizações” (Laó-Montes, 2008/2009: 253).

Uma segunda vertente importante do pensamento afro-latino-americano no século XX é o trabalho de intelectuais negros envolvidos em revoluções de inspiração marxista e em movimentos de esquerda. Dentre os mais influentes estiveram aqueles pensadores afro-cubanos que emergiram com a Revolução Cubana dos anos de 1950 e 1960, e foram, por vezes, por ela frustrados. Nesse período, intelectuais afro-cubanos como Walterio Carbonell, Juan René Betancourt e Carlos Moore moldaram visões radicais da inclusão racial, embora ao fim e ao cabo cada um deles tenha sido silenciado pelo governo de Fidel Castro (Moore, 2008; Guerra, 2012: 273–277). Mas foi no reino da produção cultural e da estética que as intervenções em torno de questões de raça, gênero, revolução e justiça social foram mais efetivamente propostas por artistas negros no quadro de movimentos de esquerda em Cuba e outras partes da América Latina. Mulheres afro-latino-americanas, em particular, fizeram importantes intervenções culturais, como parte dos movimentos revolucionários em Cuba e na Nicarágua, que ressaltavam as dimensões de raça e de gênero na política de esquerda na região. Na Cuba revolucionária, esse era um negócio arriscado, em uma época em que intelectuais tinham que trabalhar ao mesmo tempo com e contra o mandato ambíguo de Fidel Castro: “dentro da Revolução, tudo; contra a Revolução, nada”. Embora historiadores da Revolução Cubana tenham enfatizado a repressão sofrida por intelectuais afro-cubanos homens, como Carbonell e Moore, poucos examinaram atentamente o trabalho de Sara Gómez, a inovadora cineasta que morreu prematuramente em 1974, quando tinha 31 anos.

Nascida em uma família negra de classe média, em 1943, Gómez abandonou uma carreira musical para se dedicar ao cinema. Ainda que seu trabalho seja com frequência situado no quadro dos estudos sobre o cinema latino-americano, seu estilo e suas técnicas também lembram as de Charles Burnett, Haile Gerima e outros membros da *LA Rebellion*, o movimento de cineastas negros na Los Angeles dos anos de 1970 (Field, Horak e Stewart, 2015). Em onze curtas e um longa-metragem, Gómez inovadoramente apresentou os desejos e lutas das classes trabalhadoras negras e dos negros pobres na Cuba das décadas de 1960 e 1970. Tal como os poetas e escritores afrocubanistas dos anos de 1930, Gómez trouxe para o centro as experiências das classes trabalhadoras negras em seus filmes, muitos dos quais permaneceram inéditos por décadas após sua morte.

Sua obra mais conhecida, *De certa maneira (De Cierta Manera)*, lançado postumamente em 1977, explora uma história de amor entre um homem e uma mulher vivendo em um bairro pobre e predominantemente negro de Havana. Usando um estilo realista em preto e

branco, o filme esmorece as fronteiras entre “documentário” e ficção. Ao longo de todo o filme, Gómez implementa a noção de “marginalismo” para descrever os negros pobres urbanos em Cuba, mesmo que o enredo e as imagens de arquivo solapem a própria noção de um subproletariado negro. Gómez não teve receio de questionar a estrutura patriarcal do *Abakuá*, a sociedade secreta exclusivamente masculina de origem calabar que, para ela, representava a persistente manifestação do “chauvinismo machista” na Cuba revolucionária. E, contudo, o filme humaniza seus sujeitos em suas lutas diárias pela cidadania revolucionária, justapondo os personagens ficcionais com um narrador cientista social, que descreve com um tom objetivo os planos do governo revolucionário para modernizar o bairro. Finalmente, o filme coloca em evidência as lutas dos protagonistas (Mario e Yolanda) para superar seus preconceitos patriarcais e de classe em um novo contexto revolucionário.

Por retratar habilidosamente essas questões em *De certa maneira* e em seus outros filmes, o trabalho de Gómez pode ser visto como a proposta de uma análise “interseccional” da vida cotidiana da Cuba das décadas de 1960 e 1970. Embora os filmes aparentemente tragam para o primeiro plano dinâmicas de gênero e de classe, sua seleção de atores afro-cubanos e não-atores faz com que eles falem necessariamente sobre raça e sobre os limites da capacidade da Revolução de extirpar o racismo e o sexismo. Nesse sentido, Gómez foi uma intelectual pioneira, que criou um espaço para análises interseccionais da vida negra em Cuba, que Gloria Rolando e outros têm resgatado em décadas recentes (Lesage, 1978; Chanan, 2004; Ebrahim, 2007).

Na Nicarágua, a poetisa e pintora June Beer (1931-1986) simbolicamente constituiu os habitantes negros e indígenas da costa caribenha do país como parte integrante de um movimento revolucionário que de outra forma tinha pouco a dizer sobre eles. Dos vívidos exemplos do casamento feito por Beer entre raça, gênero e revolução são suas pinturas, cujos sujeitos eram quase sempre mulheres negras, e *Poema de Amor (Love Poem)*:

Oscar, você me surpreende,
pedindo um poema de amor.
Ah, cante uma canção de amor para meu país
pequeno país, grande luz
esperança para os pobres, grande dor de cabeça para os ricos.
Mais pobres que ricos no mundo
mais gente tem amor por meu país.
Por meu país chamado Nicarágua

Por meu povo, eu amo todos eles.
Negro, misquito, sumu, rama, mestiço.
Então, veja, quanto a mim, o poema de amor está completo
porque eu amo você também.
Isso não me faz apagar a lua
e as estrelas do firmamento.
Só que de alguma forma quando eu me lembro
de como você mexe sua bunda
para defender essa aurora, e para impedir
a noite de cair,
eu sei, tomara que tenhamos tempo
para andar sob a lua e as estrelas.
Dignos e livres, soberanos
filhos de Sandino.
(Beer, 2006)¹⁴

A poesia de Beer era subversiva por ser escrita em crioulo, que fora suprimido tanto pelos governos nicaraguenses que pretendiam hispanizar a região quanto por missionários moravianos dos Estados Unidos que queriam que os crioulos falassem o inglês padrão. Ela também colocava as populações negras e indígenas da costa caribenha no centro do projeto revolucionário. Em um país em que a negritude tinha por muito tempo sido negada ou relegada para a marginalizada costa caribenha, a arte de Beer premonitoriamente sugeria que o racismo poderia ser o calcanhar de Aquiles do projeto revolucionário.

Os exemplos de Gómez e Beer demonstram as importantes contribuições que as mulheres afro-latino-americanas fizeram para uma variedade de lutas políticas na região, assim como importantes intervenções que propuseram como pensadoras a título próprio. Porém o pensamento afro-latino-americano (tanto quanto a filosofia latino-americana e o pensamento político negro) tem sido um campo dominado por homens, pelo menos em termos daqueles intelectuais cujas contribuições têm sido mais reconhecidas. Se os pensadores

14 Oscar; yuh surprise me, / assin far a love poem. / Ah sing a song a love fa meh contry / small contry, big lite / hope fa de po,' big headache fa de rich. / Mo' po' dan rich in de worl / mo' peepole love fa meh contry. / Fa meh contry name Nicaragua / Fa meh people ah love dem all. / Black, Miskito, Sumu, Rama, Mestizo. / So yuh see fa me, love poem complete / 'cause ah love you too. / Dat no mek me erase de moon / and de star fran de firmament. / Only somehow wen ah remnba / how you bussing yo ass / to defend this sunrise, an keep back / de night fran fallin, / ah know dat tomara we will have time / fa walk unda de moon an stars. / Dignify an free, sovereign / children a Sandino.

afro-latino-americanos já eram vistos como marginais em relação à produção intelectual da região, as contribuições das mulheres afro-latino-americanas eram duplamente invisibilizadas. Em resposta, as feministas afro-latino-americanas desenvolveram uma análise interseccional que desafiou o silêncio acerca da raça em movimentos feministas convencionais e a falta de atenção ao gênero no âmbito dos movimentos negros. O feminismo afro-latino-americano concebe dessa forma uma descolonização radical do pensamento político negro, na medida em que desafia seus persistentes pressupostos masculinistas.

Como argumentaram Sonia Alvarez e Kia Caldwell em um recente dossiê sobre o tema, “os feminismos afrodescendentes têm defendido reimaginações radicais não apenas dos feminismos latino-americanos ‘convencionais’ ou hegemônicos, mas também de raça, gênero, sexualidade, democracia, saúde, desenvolvimento, produção cultural, geração, cidadania e outros temas e ideias que são centrais para a teoria feminista” (Alvarez e Caldwell, 2016: vi). As ativistas afro-brasileiras em particular têm ocupado a vanguarda do desenvolvimento do feminismo afro-latino-americano (Caldwell, 2007). Duas importantes feministas negras brasileiras que fizeram importantes e pioneiras contribuições teóricas nesse campo foram Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento.

A intelectual, ativista e poeta Beatriz Nascimento (1942-1995) foi uma das primeiras a teorizar a importância de um modelo de práxis política para os movimentos negros do século XX (Nascimento, 1982, 1985), e também a formular uma análise interseccional da situação das mulheres negras no Brasil. Ela argumentava que, “como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em [19]70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica” (Ratts, 2007: 124). Entretanto, em comparação a suas contrapartes masculinas, o trabalho de Beatriz Nascimento não recebeu até hoje muita atenção acadêmica, apesar da profunda influência de suas proposições teóricas extraídas do trabalho etnográfico em comunidades quilombolas sobre o processo de recuperação do quilombo por ativistas negros no Brasil (o ensaio de Abdias do Nascimento discutido anteriormente se baseia neste trabalho pioneiro). Ela rejeitava a ideia de quilombos como espaços exclusivamente rurais, argumentando que as favelas podiam ser consideradas quilombos na medida em que constituíam espaços autônomos de libertação negra caracterizados pela migração e pela fuga. Ela desenvolveu ainda uma análise do racismo brasileiro em meio ao mito da democracia racial, chamando-o de “um emaranhado de sutilezas” (Ratts, 2007: 47). Nascimento criticou a

falta de pesquisas sobre os afro-brasileiros (assim como sua quase total ausência das universidades brasileiras), argumentando que eles eram apenas tematizados em estudos convencionais sobre a escravidão, que os representavam como trabalhadores forçados sem protagonismo. Em contraste, ela argumentava que a escravidão era um passado vivo, e que os estudos sobre a história dos brasileiros negros tinham de ser conectados à discriminação contemporânea. “A senzala ainda está presente”, escreveu (Ratts, 2007: 97).

Outra importante feminista afro-brasileira foi Lélia Gonzalez (1935-1994), uma pioneira em teorizar explicitamente o feminismo afro-latino-americano. Gonzalez promoveu uma importante crítica da forma como as feministas latino-americanas convencionais ignoravam questões sobre raça e marginalizavam as preocupações e experiências de mulheres negras e indígenas. Ela apontou “as contradições internas do feminismo latino-americano”, em virtude das quais “as mulheres negras e índias são testemunhas vivas de sua exclusão” do movimento feminista (Gonzalez, 1988: 95), e argumentou que o movimento feminista latino-americano era enfraquecido pela carência de uma análise interseccional que vinculasse o racismo ao sexismo. “O feminismo latino-americano perde muito de sua força (...) [quando] fala, por exemplo, da divisão sexual do trabalho sem a articular com a correspondente divisão racial do trabalho” (Gonzalez, 1988: 97). Gonzalez apontava a participação de mulheres negras e indígenas nas lutas por igualdade racial e libertação na América Latina como fundamentais para sua práxis política, mas também criticava a maneira pela qual esses movimentos “reproduzem práticas sexistas patriarcais e tentam nos excluir do processo de tomada de decisão. E é precisamente por essa razão que buscamos participar em um movimento de mulheres” (Gonzalez, 1988: 99-100). Gonzalez articulava assim o duplo laço que exigia a formulação do feminismo afro-latino-americano: o sexismo no âmbito dos movimentos negros e o racismo no âmbito do feminismo convencional. Gonzalez também se concentrou sobre as experiências de mulheres negras no Brasil em espaços de escravidão e fuga, tais como os quilombos (Gonzalez, 1983).

Seguindo os passos de Nascimento e Gonzalez, feministas afro-latino-americanas contemporâneas, como Yuderkys Espinosa Miñoso e Ochy Curiel, têm proposto um feminismo descolonial que pode desafiar os pilares eurocêntricos dos feminismos convencionais e as tendências patriarcais e masculinistas do pensamento político negro (Espinosa Miñoso, Gómez Correal e Ochoa Muñoz, 2014). Espinosa vem argumentando que o “feminismo descolonial” é “nutrido pelo conhecimento popular e comunitário, memórias de longa duração, e

desde esse lugar está construindo uma crítica sobre a forma pela qual o feminismo [tradicional] tem imaginado a emancipação das mulheres, ou as sexualidades, ou gêneros não binários” (Barroso, 2014: 23). As feministas descoloniais têm feito, portanto, uma análise da sexualidade que é constitutiva do feminismo afro-latino (Curiel, 2013). Em lugar de utilizar o pensamento descolonial para reconceitualizar o feminismo afro-latino-americano, no entanto, as feministas negras contemporâneas na América Latina têm proposto que os feminismos afro-latino-americanos (e o feminismo negro nos Estados Unidos, e o feminismo indígena) são formas de teoria pós-colonial (Curiel, 2007). Os feminismos afro-latino-americanos, dessa forma, apontam para novas e instigantes veredas no pensamento político negro.

CONCLUSÕES

Hoje, na América Latina, vibrantes movimentos negros têm estimulado em muitos países o interesse pelo estudo dos pensadores afro-latino-americanos e pelo resgate das contribuições intelectuais das pessoas de ascendência africana na região. Na Universidade, a consolidação dos estudos afro-latino-americanos e o impacto dos apelos a favor da descolonização do pensamento político latino-americano, bem como do abandono de epistemologias eurocêntricas que marginalizam o conhecimento produzido por fontes negras e indígenas (Walsh, 2007), têm também contribuído para esse interesse crescente. De fato, muito do que delineamos neste capítulo sobre os contornos do pensamento afro-latino-americano nos séculos XIX e XX só foi possível porque os pesquisadores começaram a se dedicar ao esforço de desvelar os espaços não tradicionais nos quais esses pensadores elaboraram suas obras, e a reimaginar de forma criativa o arquivo para recuperar vozes e experiências negras que estavam silenciadas.

Esperamos que este capítulo tenha demonstrado a complexidade e a riqueza do pensamento afro-latino-americano. Os pensadores negros da região foram tudo menos um corpo monolítico: eles discordaram sobre o que significava ser afro-latino-americano; engendraram visões múltiplas de inclusão em Estados existentes, ou de como forjar espaços autônomos para a libertação negra; eles debateram se a liberdade negra podia ser alcançada sem a descolonização do pensamento político latino-americano, e do próprio pensamento político negro, no caso das feministas afro-latino-americanas. Há ainda muito trabalho a ser feito, entretanto, para resgatar o trabalho dos pensadores negros na América Latina. Futuras veredas de pesquisa incluem: trazer para o centro do debate as vozes e experiências de mulheres afro-latino-americanas nas lutas em torno da escravidão e da cidadania na época republicana;

traçar os vínculos entre intelectuais negros através das Américas, especialmente aqueles que rompem as narrativas fáceis de uma influência norte-sul; e explorar o trabalho de produtores culturais negros em busca de fontes para o pensamento político e social. Precisamos continuar a escavar os sonhos de liberdade afro-latino-americanos, em toda a sua complexidade; seus esforços, nas palavras de June Beer, para “andar sob a lua e as estrelas. Dignos e livres, soberanos”.

BIBLIOGRAFIA

- Acree, Jr., W. 2009 “Jacinto Ventura de Molina: A Black Letrado in a White World of Letters” em *Latin American Research Review*, Vol. 44, N° 2: 37-58.
- Alberto, P. L. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alvarez, S. e Caldwell, K. 2016 “Introduction” em *Meridians*, Vol. 14, N° 1: v-xi.
- Andrews, G. R. 1988 “Black and White Workers: São Paulo, Brazil, 1888-1928” em *Hispanic American Historical Review*, Vol. 68, N° 3: 491-524.
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nova York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010 “Afro World: Afro-Diasporic Thought and Practice in Montevideo, Uruguay, 1830-2000” em *The Americas*, Vol. 67, N° 1: 83-107.
- Arroyo, J. 2003 *Travestismos culturales: Literatura y etnografía en Cuba y Brasil* (Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana).
- Arroyo, J. 2013 *Writing Secrecy in Caribbean Freemasonry* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Baerga Santini, M. del C. 2009 “Transgresiones corporales: El mejoramiento de la raza y los discursos eugenésicos en el Puerto Rico de finales del siglo XIX y principios del XX” em *Op. Cit*, N° 19: 79-106.
- Baldwin, D. e Makalani, M. (eds.) 2013 *Escape from New York: The New Negro Renaissance beyond Harlem* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Baquaqua, M. G. 2006 *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America* (Princeton: M. Wiener).

- Barbosa, José 1937 “Problema de razas” em Barbosa de Rosario, P. (ed.) *La obra de José Celso Barbosa, Vol. 3* (San Juan: Imprenta Venezuela).
- Barroso, J. M 2014 “Feminismo decolonial: Una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso” em *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*, Vol. 2, N° 3: 22-33.
- Barrow, A. 2001 *No me pidas una foto: Develando el racismo en Panamá* (Panamá: Universal Books).
- Barrow, A. e Priestley, G. 2003 *Piel oscura Panamá: Ensayos y reflexiones al filo del centenario* (Panamá: Editorial Universitaria).
- Battrell, R. 2010 *A Black Soldier's Story: The Narrative of Ricardo Batrell and the Cuban War of Independence* (Minneapolis: University of Minnesota Press) Trad. M. A. Sanders.
- Beer, J. 2006 “Love poem” em *ANIDE: Asociación Nicaragüense de Escritoras*, Vol. 5, N° 12: 5-6.
- Betances, R. E. 1871 *A Cuba libre: Ensayo sobre Alexandre Petión* (Nova York: M. M. Zaramendi).
- Bonilla-Silva, E. 2009 *Racism without Racists: Color Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America* (Lanham: Rowman and Littlefield) 3ª edição.
- Bourdieu, P. e Wacquant, L. 1999 “On the Cunning of Imperialist Reason” em *Theory, Culture & Society* Vol. 16, N° 1: 41-58.
- Bryant, S. K. 2004 “Enslaved Rebels, Fugitives, and Litigants: The Resistance Continuum in Colonial Quito” em *Colonial Latin American Review*, Vol. 13, N° 1: 7-46.
- Burke, P. e Pallares-Burke, M. L. G. 2008 *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics* (Oxford: Peter Lang).
- Burnett, C. 2004 “Are We Slaves or Free Men?: Labor, Race, Garveyism and the 1920 Panama Canal Strike” , Tesis doctoral, University of Illinois at Chicago.
- Caldwell, K. 2007 *Negras in Brazil: Re-Visioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Chalhoub, S. 1990 *Visões da liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na corte* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Chanan, M. 2004 *Cuban Cinema* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Cheney, G. A. 2014 *Quilombo dos Palmares: Brazil's Lost Nation of Fugitive Slaves* (Hanover: New London Librarium).

- Curiel, O. 2007 “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” em *Nómadas* N° 26: 92-101.
- Curiel, O. 2013 *La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (Bogotá: Brecha Lésbica).
- Davis, D. J. e Williams, J. M. 2007 “Pan-Africanism, Negritude, and the Currency of Blackness: Cuba, the Francophone Caribbean, and Brazil in Comparative Perspective, 1930-1950s” em Davis, D. J. (ed.) *Beyond Slavery: The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean* (Lanham: Rowman and Littlefield).
- Dawson, M. 2001 *Black Visions: the Roots of Contemporary African-American Political Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press).
- De Gobineau, A. 1967 [1915] *The Inequality of Human Races* (Nova York: H. Fertig).
- De la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- De la Fuente, A. 2010 “From Slaves to Citizens? Tannenbaum and the Debates on Slavery, Emancipation, and Race Relations in Latin America” em *International Labor and Working-Class History*, N° 77: 154-73.
- Delpar, H. 1992 *The Enormous Vogue of Things Mexican: Cultural Relations between the United States and Mexico, 1920-1935* (Tuscaloosa: University of Alabama Press).
- Deschamps Chapeaux, P. 1963 *El negro en el periodismo cubano del siglo XIX* (Havana: Ediciones R).
- Do Nascimento, A. 1979 *Brazil, Mixture of Massacre: Essays in the Genocide of a Black People* (Dover: The Majority Press) Trad. E. Larkin Nascimento
- Do Nascimento, A. 1980 “Quilombismo: An Afro-Brazilian Political Alternative” em *Journal of Black Studies* Vol. 11, N° 2: 141-78.
- Dos Reis, M. F. 1859 *Úrsula: Romance original brasileiro* (San Luis: Typographia Progresso).
- Douglass, F. 1893 *Lecture on Haiti* (Chicago: Violet Agents Supply Co).
- Dubois, L. 2006 *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge: Harvard University Press).
- Dubois, L. e Garrigus, J. D. (eds.) 2006 *Slave Revolution in the Caribbean, 1789-1804: A Brief History with Documents* (Nova York: Bedford / St. Martins).

- Ebrahim, H. 2007 “Sarita and the Revolution: Race and Cuban Cinema” em *European Review of Latin American and Caribbean Studies* N° 82: 107-18.
- Espinosa Miñoso, Y.; Gómez Correal, D. e Ochoa Muñoz, K. (eds.) 2014 *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Ferrer, A. 2009 “Speaking of Haiti: Slavery, Revolution, and Freedom in Cuban Slave Testimony” em Geggus, D. P. e Fiering, N. (eds.) *The World of the Haitian Revolution* (Bloomington: Indiana University Press).
- Ferrer, A. 2014 *Freedom’s Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Nova York: Cambridge University Press).
- Field, A.; Horak, J. C. e Stewart, J. N. (eds.) 2015 *LA Rebellion: Creating a New Black Cinema* (Berkeley: University of California Press).
- Finch, A. K. 2015 *Insurgency at the Crossroads: Cuban Slaves and the Conspiracy of La Escalera, 1841-1844* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Findlay Suarez, E. 2000 *Imposing Decency: The Politics of Sexuality and Race in Puerto Rico, 1870-1920* (Durham: Duke University Press).
- Firmin, A. 2002 *The Equality of Human Races*, traducido por Asselin Charles (Urbana: University of Illinois Press).
- Fischer, S. 2004 *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press).
- Flórez Bolívar, F. 2015 “Un diálogo diaspórico: El lugar del Harlem Renaissance en el pensamiento racial e intelectual afrocolombiano (1920-1948)” em *Historia Crítica*: 101-24, enero-marzo.
- Fluehr-Lobban, C. 2000 “Antenor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology” em *American Anthropologist* Vol. 102, 3: 449-66.
- Foner, P. S. 1977 *Antonio Maceo: The Bronze Titan of Cuban Independence* (Nova York: Monthly Review Press).
- Fonseca Ferreira, L. 2007 “Luiz Gama: Um abolicionista leitor de Renan” em *Estudos Avançados* Vol. 21, N° 60: 271-88.
- Freyre, G. 1946 *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization* (Nova York: Alford A. Knopf) Trad. S. Putnam.
- Gama, L. e Fonseca Ferreira, L. 2011 *Com a palavra Luiz Gama: Poemas, artigos, cartas, máximas* (São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo).

- García, J. 1990 *Africa en Venezuela: Pieza de Indias* (Caracas: Lagoven).
- García, J. 1992 *Afrovenezuela: Una vision desde adentro* (Caracas: APICUM).
- Geggus, D. 2007 “The Sounds and Echoes of Freedom: The Impact of the Haitian Revolution on Latin America” em Davis, D. J. (ed.) *Beyond Slavery: The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean* (Lanham: Rowman and Littlefield).
- Geler, L. 2010 *Andares negros, caminos blancos: Afroporteños, estado y nación: Argentina a fines del siglo XIX* (Rosario: Prohistoria Ediciones).
- Gonzalez, L. 1983 “Racismo e sexismo na cultura brasileira” em *Movimentos sociais, minorias etnicas e outros estudos* (Brasilia: ANPOCS).
- Gonzalez, L. 1988 “For an Afro Latin American Feminism” em *Confronting the Crisis in Latin America: Women Organizing for Change* (Santiago: Isis International).
- Grinberg, K. 2002 *O fiador dos brasileiros: Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Guerra, L. 2012 *Visions of Power in Cuba: Revolution, Redemption, and Resistance, 1959-1971* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Guillén, N. 2004 *Obra Poética. Vol. 1* (Havana: Letras Cubanas).
- Guridy, F. A. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hanchard, M. 2003 “Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-Imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loic Wacquant” em *Theory, Culture & Society* Vol. 20, N° 4: 5-29.
- Harpelle, R. 2003 “Cross Currents in the Western Caribbean: Marcus Garvey and the UNIA in Central America” em *Caribbean Studies* Vol. 31, N° 1: 35-73.
- Helg, A. 1991 “Afro-Cuban Protest: The Partido Independiente de Color, 1908-1912” em *Cuban Studies* N° 21: 101-21.
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hoffnung-Garskof, J. 2002 “The Migrations of Arturo Schomburg: On Being *Antillano*, Negro, and Puerto Rican in New York, 1891-1938” em *Journal of American Ethnic History* N° 21: 3-49.

- Hooker, J. 2008 “Afro-Descendant Struggles for Collective Rights in Latin America” em *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture and Society* Vol. 10, 3: 279-91.
- Hooker, J. 2015 “‘A Black Sister to Massachusetts’: Latin America and the Fugitive Democratic Ethos of Frederick Douglass” em *American Political Science Review* Vol. 109, N° 4: 690-702.
- Hooker, J. 2017 *Theorizing Race in the Americas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos* (Nova York: Oxford University Press).
- Hughes, L. 1931 “People Without Shoes” em *New Masses* N° 12: 11-12.
- James, C. L. R. 1963 *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution* (Nova York: Vintage) 2ª edição.
- Jiménez Román, M. 1996 “Un hombre (negro) del pueblo: José Celso Barbosa and the Puerto Rican ‘Race’ Toward Whiteness” em *Centro* N° 8: 8-29.
- Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) 2010 *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Kent, R. K. 1979 “Palmares: An African State in Brazil” em Price, R. (ed.) *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Kutzinski, V. M. 1993 *Sugar’s Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism* (Charlottesville: University Press of Virginia).
- Landers, J. 2010 *Atlantic Creoles in the Age of Revolutions* (Cambridge: Harvard University Press).
- Laó-Montes, A. 2008 “Cartographies of Afro-Latina/o Politics: Political Contests and Historical Challenges” em *Negritud: Revista de Estudios Afro-Latinoamericanos* Vol. 2, N° 2: 237-62.
- Laó-Montes, A. e Buggs, M. 2014 “Translocal Space of Afro-Latinidad/Critical Feminist Visions for Diasporic Bridge Building” em Alvarez, S. et al. (ed.) *Translocalities/ Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas* (Durham: Duke University Press).
- Lasso, M. 2001 “Haiti as an Image of Popular Republicanism in Caribbean Colombia: Cartagena Province (1811-1828)” em Geggus, D. P. (ed.) *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia: University Press of South Carolina).
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism During the Age of Republicanism* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Lesage, J. 1978 “One Way or Another, Dialectical, Revolutionary, Feminist” em *Jump Cut* N° 20: 20-23.

- Machado, M. H. 1988 *Crime e escravidão* (São Paulo: Brasiliense).
- Manzano, J. F. 1996 *Autobiography of a Slave/Autobiografia de un esclavo* (Detroit, MI: Wayne State University Press).
- Mattos H. 1995 *Das cores do silêncio: Os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil século XIX* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- McGraw, J. 2014 *The Work of Recognition: Caribbean Colombia and the Postemancipation Struggle for Citizenship* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Mena, W. (ed.) 2016 *Manuel Zapata Olivella: Un legado intercultural* (Bogotá: Desde Abajo).
- Montañez, L. 1993 *El racismo oculto de una sociedad no racista* (Caracas: Fondo Editorial Tropykos).
- Moore, C. 2008 *Pichón: A Memoir of Race and Revolution in Castro's Cuba* (Chicago: Lawrence Hill Books).
- Moore, R. D. 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Morris, C. D. 2016 "Becoming Creole, Becoming Black: Migration, Diasporic Self-Making, and the Many Lives of Madame Maymie Leona Turpeau de Mena" em *Women, Gender, and Families of Color* Vol. 4, N° 2: 171-95.
- Mullen, E. J. 1977 *Langston Hughes in the Hispanic World and Haiti* (Hamden: Archon Books).
- Mullen, E. J. (ed.) 2014 *The Life and Poems of a Cuban Slave, Juan Francisco Manzano, 1797-1854* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Nascimento, B. 1982 "Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso" em *Estudos Afro-Asiáticos* N° 6-7: 259-65.
- Nascimento, B. 1985 "O conceito de quilombo e a resistência cultural negra" em *Afrodiáspora* N° 6-7: 41-49.
- Needell, J. D. 1995 "History, Race, and the State in the Thought of Oliveira Viana" em *Hispanic American Historical Review* Vol. 75, N° 1: 1-30.
- Nina Rodrigues, R. 1957 [1894] *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (Salvador: Livraria Progresso).
- Paschel, T. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Peabody, S. e Grinberg, K. 2007 *Slavery, Freedom, and the Law in the Atlantic World: A Brief History with Documents* (Nova York: Palgrave Macmillan).

- Pereira Araujo, A. 2013 *O mundo negro: Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil* (Rio de Janeiro: Pallas).
- Ratts, A. 2007 *Eu sou Atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento* (São Paulo: Imprensa Oficial / Instituto Kuanza).
- Reis, J. J. e Dos Santos Gomes, F. (eds.) 1996 *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Rivera-Rideau, P.; Jones, J. e Paschel, T. (eds.) 2016 *Afro-Latin@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Rivera, P. R. 2012 “Carlos Cooks and Garveyism: Bridging Two Eras of Black Nationalism” Tese de doutorado, Howard University.
- Roberts, N. 2015 *Freedom as Marronage* (Chicago: University of Chicago Press).
- Roumain, J. 2008 *Gouverneurs de la rosée* (Alexandria: Alexander Street Press).
- Sanders, J. E. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Sanders, J. E. 2014 *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Scott, R. J. 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba After Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Seigel, M. 2009 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).
- Silva, E. 2007 “Black Abolitionists in the *Quilombo* of Leblon, Rio de Janeiro: Symbols, Organizers, and Revolutionaries” em Davis, D. J. (ed.) *Beyond Slavery: The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean* (Lanham: Rowman and Littlefield).
- Spitzer, L. 1989 *Lives in Between: Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, and West Africa, 1780-1945* (Nova York: Cambridge University Press).
- Townsend, C. 2007 “In Search of Liberty: The Efforts of the Enslaved to Attain Abolition in Ecuador, 1822-1852” em Davis, D. J. (ed.) *Beyond Slavery: The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean* (Lanham: Rowman and Littlefield).
- Vincent, T. G. 2001 *The Legacy of Vicente Guerrero: Mexico's First Black Indian President* (Gainesville: University Press of Florida).

Walsh, C. 2007 "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge" em *Cultural Studies* Vol. 21, N° 2-3: 224-39.

Zacair, P. 2005 "Haiti on his Mind: Antonio Maceo and Caribbeanness" em *Caribbean Studies*, N° 33: 47-78.

Zapata Olivella, M. 1983 *Changó, el gran putas* (Bogotá: Ministerio de Cultura).

REPENSANDO A MOBILIZAÇÃO NEGRA NA AMÉRICA LATINA

Tianna S. Paschel*

Durante muito tempo a mobilização negra na América Latina foi considerada uma história de ausência. Tanto os estudiosos que viram a região como um tipo de paraíso racial quanto aqueles que desafiaram essas caracterizações concordaram que a mobilização negra efetiva não era provável. Para o primeiro grupo, os países latino-americanos superaram suas histórias de escravidão e colonização racializadas para construir projetos nacionalistas inclusivos. A ausência ou os níveis relativamente baixos de mobilização racial sinalizavam a irrelevância da raça nas realidades cotidianas dos latino-americanos. Para os críticos, foi precisamente a ilusão de inclusão que se mostrou mais desafiadora para a perspectiva da verdadeira igualdade. De acordo com essas versões, os níveis relativamente baixos de mobilização negra não se deveram ao fato de que a raça não estruturou profundamente essas sociedades, mas sim de que as ideologias nacionalistas tornaram o desenvolvimento da consciência de oposição difícil, e o surgimento de movimentos negros de grande escala e efetivos improváveis (Hanchard, 1994; Marx, 1998; Telles, 1999; Goldberg, 2002; Appelbaum, 2003; Winant, 2001).

* Gostaria de agradecer aos editores deste livro, bem como a todos os colaboradores, pelos comentários atenciosos a versões anteriores deste capítulo.

Em grande parte deste trabalho, o Brasil foi adotado como um caso contrastante de mobilização negra em comparação com os Estados Unidos ou África do Sul. De certa forma, faz sentido que os dois últimos sirvam como introdução para entender a resistência negra em outros lugares. Os movimentos nesses dois países não se tornaram exemplos canônicos de luta antirracista apenas na literatura do movimento social, mas também no mundo. No entanto, sabemos que o contexto ideológico e jurídico dos países latino-americanos era muito diferente do *apartheid* ou do sul de Jim Crow, e essa diferença pode ter exigido um tipo diferente de resposta. Assim, embora estudiosos como Hanchard (1994) e Marx (1998) tenham apresentado brilhantes análises dos empecilhos ideológicos para a organização negra no Brasil, sua atenção a esses desafios nem sempre se traduz numa reimaginação do que a mobilização negra poderia parecer nesse contexto. Como Andrews (2010) apontou corretamente, “foi a segregação aberta e imposta pelo Estado que provocou a mobilização negra nos Estados Unidos; na ausência dessas condições no Uruguai, por que se esperaria movimentos de direitos civis comparáveis aos dos Estados Unidos?” (103). De fato, a percepção da mobilização negra na América Latina pela ótica dos direitos civis dos Estados Unidos ou do movimento *antiapartheid*, sem dúvida, criou uma referência específica para o que se conta como uma mobilização negra significativa, assim como pode também ter reduzido a ampla gama de atividades que podemos incluir nessa categoria.

Ao longo das duas últimas décadas, os estudos da mobilização negra na América Latina deixaram de perguntar por que as pessoas de ascendência africana não se organizaram, e começaram a pesquisar a dinâmica, as trajetórias e os resultados, muitas vezes ambíguos, da mobilização negra nesta região. Com isso, esses estudiosos expandiram nossa compreensão de várias maneiras. Primeiro, os historiadores da América Latina trouxeram à luz histórias menos conhecidas de mobilização negra em períodos anteriores (Andrews, 2010; Priestley e Barrow, 2008), e outros ainda aprofundaram nossa compreensão da mobilização negra em casos mais conhecidos na região (Helg, 1995; de la Fuente, 2001; Bronfman, 2005; Ferrer, 2005; Pires, 2006; Alberti e Pereira, 2007; Guridy, 2010; Brunson, 2011; Alberto, 2011; Pereira, 2013).

Em segundo lugar, a literatura expandiu-se cronologicamente para analisar o surgimento da mobilização negra nas últimas décadas, incluindo o ativismo que provocou as reformas multiculturais a partir da década de 1980 (Wade, 1998; Van Cott, 2000; Arruti, 2000; Oslender, 2001; Restrepo, 2004; Agudelo, 2005; Hooker, 2005; Hooker, 2008; Covin, 2006; Asher, 2007; Anderson, 2007; Escobar, 2008;

Caldwell, 2007; Greene, 2007; Ng'weno, 2007; Paschel e Sawyer, 2008; Sánchez, 2008; Asher, 2009; French, 2009; Rahier, 2012; Cárdenas, 2012; Cristiano e Prado, 2010; Paschel, 2010; Paschel, 2016). E, por fim, os acadêmicos procuraram outras articulações de mobilização negra que antes haviam sido descartadas ou ignoradas pela literatura. Isso incluiu reconsiderar certos tipos de articulações políticas como mobilização negra, como Keisha-Khan Perry faz em seu estudo das associações de bairro antirracistas lideradas por mulheres negras na Bahia (Perry, 2013). Além disso, os estudiosos recentemente demonstraram que a politização da negritude na cultura popular deveria ser entendida como uma forma de mobilização negra (Fernandes, 2006; de la Fuente, 2008; Rivera-Rideau, 2015). Todos esses trabalhos revelam importantes visões sobre a dinâmica da politização negra nessa região, ao mesmo tempo em que ampliam a própria definição de mobilização negra.

Neste capítulo, utilizo essa crescente literatura para dar uma visão geral da natureza e do impacto da mobilização negra na América Latina no final do século XX. Quando falo em mobilização negra, refiro-me à ação coletiva de ativistas e instituições que se organizaram, principalmente, embora nem sempre exclusivamente, como negros. Essa definição contrasta com a do meu trabalho anterior, “mobilizando-se enquanto negro”, com a qual me referi às instâncias em que os negros se organizam principalmente em torno de outras categorias sociais e políticas (Paschel, 2016). A escolha pelo enfoque na mobilização negra – em vez de nos movimentos antirracistas de forma mais geral – teve um objetivo. Permite que me restrinja aos momentos específicos em que a negritude tornou-se politizada nos países latino-americanos, bem como que examine as consequências dessa articulação.

Um enfoque na mobilização negra apresenta algumas possíveis ciladas. Primeiro, corre-se o risco de ler o silêncio racial como um caso de negação da negritude ou de falsa consciência, quando de fato as pessoas de ascendência africana muitas vezes tomaram decisões estratégicas sobre quando enfatizar a identidade racial e quando não. Segundo, olhar especificamente para movimentos em que a identidade negra é a categoria central de politização significa deixar algumas instâncias importantes de mobilização fora da análise. Isso inclui movimentos organizados principalmente em torno de outras categorias e plataformas políticas, em que o antirracismo é um aspecto do seu trabalho. Alguns exemplos disso são movimentos trabalhistas em toda a região, ou o cordobismo na Colômbia, um movimento socialista que emergiu na década de 1930 liderado pelo político afro-colombiano Diego Córdoba. Neste sentido, e neste mesmo período, o Brasil

também viu movimentos trabalhistas constituídos por negros auto-identificados com uma crítica à desigualdade racial (Alberto, 2011). Ainda que um número maior de análises desses esforços antirracistas nos desse uma imagem mais completa dos limites e das possibilidades da contestação da desigualdade etnorracial e do racismo nesses países, eles estão fora do escopo deste capítulo.

Também escolhi focar na mobilização negra em um período histórico particular, da década de 1970 em diante. E conquanto apresente uma visão geral da mobilização negra em toda a região, muitos dos meus exemplos são extraídos dos casos da Colômbia e do Brasil, tanto por sua importância regional quanto por serem os países que conheço melhor. Começo por situar esses exemplos mais recentes de movimentos negros numa trajetória mais longa de mobilização, primeiro analisando o importante papel que as pessoas de ascendência africana desempenharam na resistência à escravidão e na luta pela independência. Em seguida, apresento uma visão geral da crescente politização da identidade negra no início do século XX, sob a forma de clubes sociais negros, jornais negros e partidos políticos negros em toda a região, argumentando que estes assentaram as bases para as articulações mais recentes. Finalmente, passo a uma análise da mobilização negra mais contemporânea. Argumento que, embora os contextos políticos e econômicos variem amplamente de país para país, houve uma convergência na forma que os movimentos negros adotaram nesse período. Enquanto os movimentos sociais negros das décadas de 1910 e 1930 tendiam a ser urbanos e integracionistas, o campo da mobilização negra expandiu-se geograficamente e ideologicamente na última parte do século. Mais especificamente, examino três ramos da mobilização negra, cada um com suas próprias genealogia, ideologia e forma organizacional: movimentos etnoterritoriais, movimentos negros urbanos e movimentos feministas e de mulheres negras. Mostro como cada um desses ramos engajou-se na política transnacional e como cada um também foi eficaz em promover mudanças políticas e sociais.

AS RAÍZES DA MOBILIZAÇÃO NEGRA CONTEMPORÂNEA

Os movimentos afro-latino-americanos contemporâneos muitas vezes têm suas raízes na resistência à escravidão e ao domínio colonial. Os africanos escravizados e seus descendentes ocultaram e misturaram suas próprias tradições culturais com as europeias para preservá-las; eles também se apropriaram do direito colonial e formaram sociedades de ajuda mútua que, entre outras coisas, ajudaram na alforria de muitas pessoas. Os escravizados e seus descendentes

também se engajaram em formas mais abertas de resistência à escravidão, incluindo revoltas escravas. Revoltas ocorreram em todo o Hemisfério Ocidental, mas a escala e o número dessas rebeliões na América Latina foram impressionantes, especialmente quando comparadas às colônias anglófonas (Andrews, 2004). Muitas dessas rebeliões foram sufocadas antes de serem plenamente levadas a cabo, ainda assim, muitas vezes elas abalaram as autoridades coloniais, especialmente depois da exitosa revolta dos escravos que conhecemos hoje como a Revolução Haitiana (Davidson, 1966; de la Fuente, 2001; Andrews, 2004; Ferrer, 2014).

Outra forma importante de resistência à escravidão e ao domínio colonial foi o quilombo, prática também particularmente difundida na América Latina (Price, 1996). As comunidades quilombolas, conhecidas por muitos outros nomes, como palenques, mocambos, cumbes e ladeiras, variaram de pequenos grupos de pessoas e que às vezes só sobreviveram por meses a “estados poderosos que englobavam milhares de membros e sobreviveram por gerações ou mesmo séculos” (Price, 1996: 1). Na última categoria estão os casos icônicos do Palenque de San Basílio da Colômbia, que foi fundado algum momento no século XVI e cujos descendentes ainda mantêm fortes tradições culturais e línguas africanas, e o Quilombo dos Palmares, fundado em 1605 no Nordeste do Brasil, que durou quase um século (Price, 1996). Essas práticas quilombolas tornaram-se especialmente importantes para os ativistas negros nas últimas décadas, que muitas vezes as reivindicam como precedentes de sua própria mobilização. Para os movimentos negros contemporâneos, as imagens das comunidades quilombolas tornaram-se representações de projetos utópicos muito distantes das hierarquias raciais, da exploração e das desigualdades características das sociedades atuais. Os quilombos serviram também de inspiração ideológica para esses ativistas, e para suas filosofias políticas baseadas em ideias de *cimmaronaje* e quilombismo (Arruti, 2000; ver também o Capítulo 6).

Enquanto raiava o século XIX, e a perspectiva de independência tornava-se uma opção política mais viável para as elites crioulas em toda a região, os descendentes de africanos tornaram-se atores cruciais nas forças rebeldes que lutaram pela independência em grande parte da região. Eles estavam bem representados entre os soldados dos exércitos rebeldes, mas estavam também entre os oficiais militares de alta patente; como tal, eles tanto planejaram estratégias militares como começaram a articular suas próprias visões de países pós-independentes (Vincent, 1994; Andrews, 2004; Ferrer, 2005). Além de

suas contribuições militares, a participação de negros e mulatos em rebeliões militares, em toda a região, também moldou profundamente a natureza e o discurso do nacionalismo (Vincent, 1994; de la Fuente, 2001; Andrews, 2004; Ferrer, 1999; Borucki, 2015). A participação de pessoas de cor, livres e, em muitos casos, escravizadas, colocou questões profundas sobre a natureza da liberdade, da independência e da igualdade. E mais, como pessoas de ascendência africana do México a Cuba e à Argentina lutaram para independe-se da Espanha, eles, muitas vezes, articularam projetos nacionalistas mais inclusivos e antirracistas do que seus pares brancos e mestiços.

No entanto, embora os afro-latino-americanos tenham desempenhado um papel crucial nas guerras que levaram à independência, logo descobriram que a soberania nacional não havia resolvido completamente as muitas tensões e hierarquias raciais do período colonial. Ainda que a independência tenha alforriado muitos dos que lutaram nas guerras, no geral não efetivou a abolição completa da escravidão (Andrews, 2004). E tem mais, a própria liberdade tornou-se um conceito muito mais vago, pois as pessoas livres de cor continuaram a experimentar o racismo e a marginalização nas esferas política, econômica e social na América Latina pós-independência. Tudo isso renunciou os emaranhados e as ambivalências que os afrodescendentes teriam de enfrentar durante as próximas décadas. Aí incluída uma ambivalente participação em projetos nacionalistas.

O BRANQUEAMENTO E O PROBLEMA DA “AUTOIDENTIFICAÇÃO” NA AMÉRICA LATINA

Na virada do século XX, muitos países da América Latina já tinham dedicado décadas a projetos de branqueamento, inclusive oferecendo incentivos à imigração europeia (Stepan, 1991; Loveman, 2014). A ideia era que uma afluência de imigrantes brancos injetaria o tipo certo de patrimônio cultural e genético na nação, aproximando-a da brancura e dos ideais europeus. Foi só depois que essas políticas fracassaram que as elites latino-americanas começaram a celebrar a mistura racial como a base de suas nações (ver capítulo 8). No entanto, essa reorientação para a mistura racial não significou deixar para trás o branqueamento. As ideologias de mestiçagem tantas vezes relegaram a negritude e a indigeneidade às esferas inferiores da sociedade, como a dança, a comida, o folclore, e muitas vezes as condenaram ao passado (Wade, 1997). Por outro lado, as conquistas intelectuais, a ética do trabalho e os avanços de suas nações foram frequentemente creditados pelas elites políticas à sua ascendência europeia (Stepan, 1991; Loveman, 2014).

É importante notar que, se a mestiçagem caracterizou grande parte da região, alguns países nunca a assumiram completamente. Quando seus vizinhos abraçaram a miscigenação como ideologia nacional, o Uruguai, a Argentina e a Costa Rica continuaram a se assumir como nações brancas (Purcell, 1993; Andrews, 1980, 1988, 2010; Leeds, 2010). No entanto, essas “nações brancas” ainda compartilhavam uma característica comum com seus vizinhos que abraçavam a mestiçagem: buscavam transcender a raça mediante projetos nacionalistas profundamente racializados, provavelmente racistas. No centro desses projetos estava somente não o privilégio da branquitude, mas também uma inerente antinegritude, embora numa versão mais complexa do que a encontrada nos Estados Unidos.

Na verdade, os regimes raciais na América Latina não exigiam o mesmo tipo de exclusão legal ou militar que se revelasse tão central para a exclusão racial como no sul dos Estados Unidos sob Jim Crow ou África do Sul sob o *apartheid*. Alguns estudiosos argumentaram que os discursos da mistura de raças e do igualitarismo criaram uma forma mais duradoura de dominação racial, produzindo um aparato ideológico, muitas vezes internalizado, e um tipo de consentimento para a ordem racial (Hanchard, 1994; Marx, 1998; Goldberg, 2002; Winant, 2001). Hanchard (1994) desenvolveu a idéia do que chamou de “hegemonia racial”; Sawyer (2005) argumentou que no contexto de Cuba os discursos estatais de igualdade racial, juntamente com as práticas profundamente não igualitárias, representavam uma espécie de “discriminação inclusiva”.

Se as narrativas nacionalistas nem sempre produzissem o consentimento dos grupos subalternos, tornavam mais difícil o desenvolvimento da crítica racial e da consciência de oposição. Por volta da década de 1940, a mestiçagem permeava o discurso das autoridades do Estado em muitos países latino-americanos, e se institucionalizou no aparelho estatal, principalmente através da política social (Dávila, 2003; Sue, 2013; Loveman, 2014). A educação tornou-se um veículo particularmente importante para a difusão dessas ideologias. Uma lógica de branqueamento também se integrou às práticas sociais de gênero nesta região, moldando os aspectos mais íntimos da vida das pessoas, das decisões sobre com quem se casar ao sentimento de autoestima dos indivíduos (Wade, 1993, 2009; Burdick, 1998; Twine, 1998; Telles, 2004; Hordge-Freeman, 2015; Viveros Vigoya, 2016). Se a nação era pensada como em movimento coletivo em direção à branquitude, era também responsabilidade dos indivíduos “melhorar a raça”. Ao se casar com pessoas mais claras, os latino-americanos poderiam branquear a si e a suas famílias e, assim, contribuir para

o branqueamento coletivo da nação (Wade, 1998). A mobilidade social foi outro veículo do branqueamento, uma vez que a branquitude estava imbricada com a riqueza material e o *status* mais alto (Degler, 1971; Wade, 1993; Telles, 2004). Escapar da negritude provou ser uma ambição atraente nas sociedades em que ela continuava associada a inferioridade, hipersexualidade, feiúra, ignorância e criminalidade, como foi no período colonial. No entanto, embora os desafios para a mobilização negra na América Latina fossem significativos, não eram insuperáveis.

CLUBES SOCIAIS, JORNAIS E PARTIDOS POLÍTICOS NEGROS

Quando os historiadores começaram a estudar a mobilização negra no século XIX e início do XX, descobriram que ela era muito mais abrangente e variada do que se reconhecera até então. As irmandades religiosas e as sociedades de ajuda mútua, que tinham raízes na África, existiram durante o período colonial em alguns países latino-americanos e continuaram no pós-independência. Na virada do século XX, as pessoas de ascendência africana em Montevideú, Havana, São Paulo e outros lugares enfrentaram barreiras para alcançar poder político, a exclusão de espaços sociais que eram explicitamente brancos, e a discriminação nos mercados de trabalho que, muitas vezes, privilegiaram os recém-chegados imigrantes europeus em detrimento de cidadãos negros (Andrews, 2004; Alberto, 2011). Em resposta a isso, eles criaram clubes sociais negros e sociedades de ajuda mútua que se engajaram em uma série de atividades, incluindo eventos sociais e programas educacionais em torno da alfabetização e dos esportes (de la Fuente, 2001; Guridy, 2010; Brunson, 2011). Mais importante ainda, os clubes sociais negros foram locais onde os afrodescendentes articularam suas próprias visões de raça, nação e cultura, bem como evidenciaram as profundas limitações de seus respectivos projetos nacionalistas.

Há também uma longa história de uma imprensa negra ativa que remonta ao século XIX. Foi nesse período que Buenos Aires viu a criação de uma série de jornais negros, como *La Igualdad*, *El Tambor* e *La Broma* (Quijada, 2000; Geler, 2010). No Brasil, o periódico *O Homem de Cor* (1833) foi criado por pessoas de cor livres (Pereira, 2013) e após a Abolição, em 1888, vários outros jornais negros surgiram em cidades de todo o país, incluindo *O Exemplo* em Porto Alegre, *A Pátria* em São Paulo e *Treze de Maio* no Rio de Janeiro. Esses jornais constituíram o que Michael Hanchard chamou de “a esfera pública afro-brasileira”, ou ao que Alberto (2011) se refere como uma “consciência pública alternativa”. Alberto acrescenta que essa consciência pública teria feito “oposição ao racismo científico, às ideologias de branqueamento

e políticas de imigração racista e ao racismo dos próprios imigrantes” (69). Embora a maioria esmagadora dos descendentes de pessoas escravizadas nesses países fosse analfabeta, os jornais negros eram frequentemente bem sucedidos em chegar a um público muito mais amplo do que sua base oficial de assinantes (Helg, 1995; Pires, 2006).

Os clubes sociais e os jornais negros na América Latina serviram de refúgio para negros ascendentes e de classe média que experimentavam a exclusão direta dos espaços brancos. No entanto, ainda havia tensões inerentes a esses primeiros casos de mobilização negra. Primeiro, o relacionamento complexo, e às vezes incômodo, com a política dominante. Apesar de alguns clubes sociais negros terem sido realmente independentes, outros serviram de braços negros a partidos políticos dominados por brancos, ou foram financiados por partidos políticos dominantes interessados em cortejar eleitores de cor (Geler, 2010: 339-382). Em segundo lugar estavam as tensões internas em torno de classe e cultura. Esses clubes, em toda a região, estavam tentando afirmar seus próprios valores e visões de nação no auge do racismo científico. Diante disso, eles tiveram que navegar e contestar as ideias hegemônicas da hipersexualidade das mulheres negras, e trabalharam incessantemente para desvincular a experiência da escravidão da degeneração moral com a qual ela estava cada vez mais associada (Guridy, 2010; Brunson, 2011). Porém, um dos principais objetivos desses clubes era provar às elites brancas que seus membros eram de fato cidadãos respeitáveis e de boa moral. De fato, abalar a associação entre degeneração moral e negritude foi uma estratégia necessária para reclamar inclusão e igualdade em suas nações. Isso significava que os jornais negros frequentemente traziam uma dose de disciplina cultural da religião africana e de comportamento segundo os valores de classe alta (Andrews, 2010; Guridy, 2010; Brunson, 2011).

Embora os clubes sociais negros fossem ostensivamente sociais, eram também instituições fundamentalmente políticas. Sua própria presença sinalizava a hipocrisia e os limites do nacionalismo em seus países; além disso, muitas vezes eles assumiram posições em períodos eleitorais, pressionando os partidos políticos dominantes e responsabilizando-os pelas promessas que faziam (de la Fuente, 2001; Andrews, 2010; Brunson, 2011). Tanto direta quanto indiretamente, esses clubes e jornais foram as bases de lançamento de partidos políticos negros oficiais que formaram nesse período. Em Cuba em 1887, doze clubes sociais negros formaram o Diretório Central das Sociedades da Raça de Cor; por volta de 1893, a organização contava com cerca de cem clubes espalhados por toda a ilha (de la Fuente, 2001: 38). Esta organização fundou seu próprio jornal, *La Igualdad*, desenvolveu uma plataforma

política unificada e alcançou com sucesso o fim da segregação legal em instituições públicas, nas escolas e no casamento (de la Fuente, 2001). Mas a segregação de fato continuou, e a organização foi extinta em 1895, quando começou a guerra final de independência de Cuba e muitos dos líderes e membros do Diretório pegaram em armas.

Após a independência, Cuba tornou-se o primeiro país do hemisfério a ver o surgimento de um partido político negro: o Partido Independiente de Color (PIC), fundado em 1908 por Evaristo Estenoz, um veterano das guerras da independência. O partido formou-se num momento em que o lugar dos negros e dos mulatos na sociedade e no governo da Cuba recém-independente estava longe de estar garantido. Conquanto a liderança do PIC fosse composta por profissionais - muitos deles, veteranos de guerra, como o Estenoz -, a maioria de seus membros vinha das classes populares, incluindo aí os trabalhadores no tabaco, em serviços não qualificados, diaristas e carpinteiros (Helg, 1991).

Duas décadas depois, a América do Sul assistiu ao surgimento de dois partidos políticos negros. Em 1931, nasceu uma das organizações políticas negras mais formidáveis do Brasil - a Frente Negra Brasileira (FNB) -; e em 1936, tornou-se um partido político oficial, a primeira tentativa de construir uma organização política negra em nível nacional (Pereira, 2013). No mesmo ano foi fundado o afro-uruguaio Partido Autóctono Negro (PAN), em Montevideú, cidade com uma longa história de jornais e clubes sociais negros (Andrews, 2010). Esses partidos emergiram de experiências semelhantes de exclusão política e social e, como tal, desenvolveram críticas explícitas ao racismo e construíram plataformas políticas que buscavam mover seus países na direção do verdadeiro igualitarismo e a inclusão racial. Embora tenham atraído algum apoio e conseguido se expandir geograficamente para além das cidades em que foram fundados, nenhum deles teve muito sucesso eleitoral e todos tiveram uma vida curta. O Partido Autóctono Negro foi dissolvido em 1944 (Andrews, 2010) e a Frente Negra Brasileira em 1937, junto com todos os partidos políticos pelo Estado Novo do presidente Getúlio Vargas (Alberto, 2011).

Apesar do limitado apelo eleitoral dos partidos negros, as elites políticas brancas os viram como uma ameaça potencial ao controle do processo político (Helg, 1995; Andrews, 2010; Alberto, 2011). Esse foi especialmente o caso de Cuba, onde o PIC estava articulando uma aliança com o Partido Conservador (de la Fuente, 2001). Membros do PIC, juntamente com milhares de outros presumidos simpatizantes, foram chacinados no que ficou conhecido como o Massacre de 1912 ou a Guerrita de las Razas, destinada a livrar o país de forças antipatrióticas. Ironicamente, muitos dos membros do PIC haviam sido soldados

e oficiais no exército Mambi, que lutou contra a Espanha nas guerras da independência, conformado principalmente por negros e mulatos (Ferrer, 2005). Para eles, a formação do PIC era uma maneira de alcançar plenamente a Cuba pela qual haviam lutado; era uma maneira de construir uma Cuba racialmente igualitária, de verdade, e de exigir “o [lugar] que nos corresponde” na nova nação (Helg, 1995). No entanto, suas ações foram interpretadas como exatamente o oposto, como uma ameaça para a nação e como um ato de guerra civil.

Embora o Massacre de 1912 seja um caso especialmente devastador de repressão aberta contra uma organização explicitamente negra, é importante notar que não foi o único. O Estado Novo do presidente Vargas cassou a Frente Negra Brasileira em 1937 e, algumas décadas depois, a ditadura militar manteve sob vigilância as organizações políticas negras (Alberti e Pereira, 2007; Alberto, 2011). Além disso, a América Latina viu alguns dos regimes autoritários mais severos do mundo no final do século XX. Assim, enquanto alguns estudiosos tendem a localizar os limites da mobilização negra nas ideologias nacionalistas que impedem o desenvolvimento da consciência de oposição, também é verdade que a repressão estatal, ou a ameaça dela, constituiu um sério empecilho para a mobilização negra.

Esses casos anteriores de mobilização foram importantes para a trajetória dos movimentos negros contemporâneos, revelando muitas das questões que continuariam a os afligir. No entanto, enquanto as instâncias anteriores de mobilização negra tendiam a ser predominantemente urbanas, integracionistas e dominadas por homens, as que lhes sucederam, após a década de 1970, teriam contornos geográficos e ideológicos mais variados; e gênero também se tornaria uma questão-chave de contestação dentro desses movimentos. Ainda por cima, conquanto as organizações negras que surgiram no início do século XX tenham sido, em certa medida, voltadas para o exterior (Hellwig, 1992; Alberto, 2011; Guridy, 2012; Pereira, 2013), eram decididamente nacionalistas em ideologia, organização e estratégias. Já os movimentos negros que surgiram no final do século tinham o transnacionalismo como fundamental para sua articulação e sucesso.

MOBILIZAÇÃO NEGRA NA AMÉRICA LATINA NA VIRADA DO SÉCULO XXI

O final dos anos de 1970 e início da década de 1980 marcaram uma explosão de mobilizações negras em toda a América Latina. Aqui me concentro em três braços principais dessa mobilização: movimentos urbanos negros, movimentos de negros rurais ou etnoterritoriais, e movimentos de mulheres negras ou de negras feministas. Em vez de

pintar a imagem de um movimento negro singular, sugiro que este seja um movimento de movimentos. Esses diferentes setores desenvolveram diferentes conceituações de negritude, articularam ideologias políticas distintas e se engajaram em diferentes estilos de mobilização política, ainda que também tenham, de certo modo, se sobreposto. Juntos, esses movimentos provocaram a adoção de políticas etnoraciais que reestruturaram as sociedades latino-americanas de maneira substancial (Hanchard, 2000; Paschel e Sawyer, 2008; Hooker, 2008; Davis, Paschel e Morrison, 2011; Loveman, 2014).

MOVIMENTO NEGROS URBANOS CONTEMPORÂNEOS

A partir do final da década de 1970 um grande número de organizações políticas negras foram formadas e consolidadas na América Latina e no Caribe. Esta renascença da organização política veio em parte por causa de um contexto político único e dinâmico, tanto em nível nacional como global. Em diversos países os movimentos de oposição estavam dando os primeiros passos para a democratização após décadas de regime autoritário. Os militantes negros também acompanhavam de longe o desdobramento da mobilização negra em todo o mundo, dos direitos civis e do *Black Power* nos Estados Unidos à luta contra o *apartheid* na África do Sul. Estas mudanças na cena política ajudaram a catalisar a criação e a solidificação dos movimentos negros contemporâneos da América Latina, especialmente das organizações negras de esquerda das zonas urbanas.

O surgimento dessa mobilização também esteve diretamente relacionado à emergência de uma cena cultural negra inspirada na estética do *Black Power* e da música *soul* dos Estados Unidos. O caso melhor documentado disso é no Brasil, onde as cenas de *Black Power* se desenvolveram no Rio de Janeiro e São Paulo, com base em bailes de *Black Soul* organizados por DJs com consciência racial (Vianna, 1998; Hanchard, 1994; Alberto, 2011; Pereira, 2013). Num típico fim de semana no Rio de Janeiro em 1976, esses “bailes black” reuniam mais de um milhão de jovens, muitos dos quais se identificavam como negros (Palombini, 2009). Da mesma forma, em Lima, os bailes de *soul* negro surgiram ao lado do advento de uma música afro-peruana híbrida inspirada no *funk* e no *soul* dos Estados Unidos (Thomas, 2009). Em Cuba, grupos como Los Van Van e Irakere também surgiram neste período, tocando uma música que misturava os tambores sagrados afro-cubanos com a clássica música cubana e o *funk* e o *soul* (Vaughan, 2012).

Podemos pensá-los como movimentos puramente culturais, mas esses eventos sociais foram muitas vezes diretamente ligados às organizações políticas que também estavam se desenvolvendo na época

(Dias, 2005; Thomas, 2009). No Brasil, alguns dos militantes mais importantes do movimento negro contemporâneo se reuniram nesses eventos com outros jovens de ideias semelhantes (Dias, 2005; Alberti e Pereira, 2007; Paschel, 2016). Esses movimentos culturais e atividades políticas localizadas culminaram na criação do Movimento Negro Unificado (MNU).

Em julho de 1978, ativistas de várias cidades brasileiras organizaram uma manifestação pública em São Paulo em resposta a dois incidentes inquietantes: o caso de Robson Silveira da Luz, um trabalhador negro acusado de roubar frutos de um mercado e depois assassinado pela polícia; e o da discriminação contra quatro homens negros impedidos de jogar voleibol no Clube de Regatas Tietê em São Paulo. A manifestação levou à fundação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (Covin, 2006; Alberti e Pereira, 2007). A base organizacional e ideológica do MNU contava com o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), fundado em 1974 pela Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA). Como o IPCN tinha infraestrutura organizacional e física, serviu como um importante nexos na construção deste novo movimento negro nacional.

Ativistas como Amauri Mendes e Yêdo Ferreira, da IPCN, juntaram-se a Lélia Gonzalez, Milton Barbosa e muitos outros ativistas negros de esquerda que se organizavam em torno do antirracismo em São Paulo e em todo o país para criar o Movimento Negro Unificado. O MNU era diferente das mobilizações negras anteriores de várias maneiras. Primeiro, foi sem dúvida a primeira tentativa de consolidar todas as organizações negras de todo o país num movimento nacional. Anteriormente, além dos grupos de base locais, organizações com sede em São Paulo ou Rio tendiam a expandir-se para o resto do país, com diferentes níveis de sucesso. Em segundo lugar, enquanto o objetivo final da Frente Negra, da década de 1930, e do Teatro Experimental Negro, da década de 1940, tinha sido uma integração plena na vida política e sociocultural do país, os fundadores da MNU tiveram um relacionamento muito mais incômodo com a nação. Embora seu objetivo declarado fosse lutar por uma “verdadeira democracia racial”, muitos de seus membros fundadores tinham uma orientação política mais separatista e eram céticos quanto à integração política e à política formal (Covin, 2006).

Ainda longe de ser um movimento de massa, ele se tornou em meados da década de 1980 a organização política negra mais importante do país (Covin, 2006) e, talvez, da América Latina. Grande parte do trabalho do MNU, em todo o país, foi procurar construir uma forte identidade coletiva entre brasileiros negros marginalizados e denunciar o racismo sistemático em todas as partes da sociedade

brasileira. Para muitos dos ativistas afro-brasileiros - a maioria dos quais procedia de bairros de classe baixa nos subúrbios ou periferias das principais cidades do Brasil - encontrar o MNU foi o início de sua própria conscientização racial (Covin, 2006; Pereira, 2013; Paschel, 2016). Como afirmou o ex-militante, Hamilton Borges, os membros eram “obrigadas a atuar dentro da comunidade, a atuar dentro dos lugares onde a maioria da gente estava” (Paschel, 2016). Através destes “núcleos de base” - que se reuniam em centros comunitários, locais de trabalho, escolas e nas residências dos membros - a organização buscou construir uma forte identidade coletiva entre brasileiros negros jovens e marginalizados, ao mesmo tempo em que denunciava o racismo estrutural e cotidiano na sociedade brasileira.

Organizações semelhantes também começaram a se formar em outras cidades latino-americanas. Foi o caso do Centro de Estudios Afro-Ecuatorianos, fundado por Juan García no final da década de 1970, que foi seguido pelo Movimiento Afro-Ecuatoriano Conciencia (1983), em Quito, para combater a discriminação e o racismo. Foi também nesse momento que surgiu um movimento negro contemporâneo na Colômbia. Na década de 1970, o escritor, médico e antropólogo afro-colombiano Manuel Zapata Olivella organizou junto com Delia Zapata um grupo de teatro para afirmar as contribuições dos afro-colombianos à história do país. Zapata Olivella criou mais tarde a Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas, que organizou e sediou o primeiro Congreso de la Cultura Negra em Cali em 1977.¹

Em 1976, Juan de Dios Mosquera e outros jovens colombianos negros criaram o grupo de estudo Soweto, que recebeu o nome da comunidade sul-africana que estava no centro das revoltas anti*apartheid*. O grupo, constituído principalmente por jovens estudantes, tornou-se mais politizado com a leitura de trabalhos de Malcolm X, Fanon, Cabral e Martin Luther King (Wade, 1998). Em 1982, os líderes do Soweto decidiram ir além de um grupo de estudo e se tornar uma organização mais abertamente política, o Cimarrón. Mas não deixaram para trás a dimensão intelectual de seu projeto. Em muitos aspectos, a organização serviu como uma escola de consciência negra, e muitos dos mais importantes ativistas negros do país receberam ali sua educação política (Paschel 2016). Desde a sua concepção, a organização era em grande parte um movimento intelectual urbano altamente influenciado pelo movimento dos direitos civis nos Estados Unidos e pelas lutas anti*apartheid* na África do Sul. Embora alguns

1 O segundo congresso aconteceu em 1980 no Panamá e o terceiro no Brasil.

dos fundadores fossem originários da costa do Pacífico, as atividades do Cimarrón desenvolviam-se principalmente em Medellín, Pereira e Bogotá, e algumas em comunidades rurais (Wade, 1998).

Assim como outras organizações negras urbanas em toda a região, o objetivo principal do Cimarrón era recuperar a história da presença africana e suas contribuições para a sociedade colombiana como forma de desenvolver uma identidade comum entre os colombianos negros. Seu fundador, Juan de Dios Mosquera Mosquera, era professor, e a maioria das atividades refletia seus interesses. Os membros liam e produziam material sobre a importância dos negros na construção da nação colombiana e tentavam conscientizar os colombianos negros e a população em geral em torno desta herança. Nesse sentido, a abordagem de Cimarrón não era direcionada ao Estado, mas sim à sociedade. Organizou eventos em torno da história africana e da história negra na Colômbia, trabalhou para educar as pessoas sobre o racismo no país e desenvolver a consciência negra nas bases. Isso não era diferente do trabalho da MNU no Brasil no mesmo período.

A natureza da plataforma do Cimarrón contra a discriminação racial refletia a de outras organizações urbanas negras emergentes em outros lugares da América Latina. Este período também viu o nascimento do Grupo Antillano em Cuba, um coletivo de artistas visuais cujo trabalho desafiou as representações dominantes da cultura africana como folclore e construiu uma visão centrada nos fundamentos africanos e caribenhos da nação cubana moderna (de la Fuente, 2013). Embora esses movimentos urbanos variassem substancialmente de cidade para cidade e de país para país, suas semelhanças são, no entanto, notáveis. Muitas das organizações que começaram neste período, mesmo as ostensivamente culturais, o fizeram em resposta ao racismo sistêmico, não só nos espaços econômicos e políticos, mas também nas esferas sociais desses países. Do Ilê Aiyê, no Brasil, ao Mundo Afro, no Uruguai, os ativistas criaram espaços culturais que valorizavam as tradições africanas, afirmaram as experiências dos negros e, em muitos casos, ofereceram serviços educacionais e sociais às comunidades locais. Essas organizações ostensivamente culturais também denunciaram a discriminação, às vezes assumindo posições públicas contra o racismo. Como observou Andrews (2010) no caso do Mundo Afro, a organização “se propôs a desmascarar essa discriminação denunciando-a quando e onde ocorreu e realizando eventos públicos para discutir suas raízes culturais, históricas e mesmo psicológicas” (149).

As respostas dos estados latino-americanos à crescente politização da negritude nesse período variaram da ridicularização à repressão. No Brasil, os ativistas negros foram eles próprios acusados de

serem racistas (Hanchard, 1994; Alberto, 2011), tanto pelo Estado como por seus concidadãos. Na Colômbia, por exemplo, discussões explícitas sobre desigualdade racial foram vistas como racistas. Ivan Sinisterra, do Cimarrón, contou que “todos nos diziam que nós éramos os racistas, até nosso próprio povo! Eles comparavam e diziam ‘nos Estados Unidos, eles batem em você, eles te matam, aqui não! Aqui, somos iguais’” (entrevista, Ivan Sinisterra, março de 2009).² A ideia de que criticar o racismo era incompatível com, e mesmo um ato contra, a nação tinha profundas raízes históricas. Em seu trabalho sobre as guerras da independência na Colômbia, Lasso (2007) argumenta que qualquer “expressão explícita de queixas raciais” por patriotas não brancos “tornou-se uma marca de divisão antipatriótica” (13). No entanto, apesar desse desconforto, em torno da década de 1990 e início dos anos 2000, os movimentos negros começaram a mudar significativamente a política de Estado e o discurso público sobre raça, nação e desigualdade (Paschel, 2016).

OS NEGROS RURAIS E A ASCENSÃO DOS MOVIMENTOS ETNOTERRITORIAIS

À medida que as organizações negras foram se consolidando nas cidades, em muitas partes da América Latina, lutas negras organizadas também estavam se formando no campo e nas florestas da região. Havia uma série de coisas que distinguiu os movimentos rurais dos urbanos. Primeiro, a questão de que tipos de reivindicações os movimentos rurais negros pretendiam articular. Enquanto os movimentos urbanos tenderam a se concentrar na luta contra a discriminação racial e pela igualdade social, econômica e política, os rurais costumavam reivindicar a diferença e a autonomia. Segundo, muitas dessas comunidades tinham vínculos mais diretos com o legado quilombola. Enquanto os ativistas urbanos apontavam quilombolas históricos como inspiração e desenvolveram filosofias políticas baseadas em ideias de *cimarronaje* / quilombolismo, as comunidades de negros rurais construíram uma plataforma política, como descendentes em linha direta (renascentes / remanescentes) desses mesmos quilombolas, e como herdeiras dessas comunidades elas reivindicavam direito a terra coletiva.

Esses movimentos etnoterritoriais também tiveram uma genealogia diferente e ligações transnacionais distintas das suas contrapartes urbanas. Enquanto os movimentos urbanos foram fortemente influenciados pelo *apartheid* na África do Sul e pelos movimentos

2 As entrevistas e traduções foram feitas pela autora.

dos direitos civis e Black Power dos Estados Unidos, os movimentos negros rurais geralmente fundaram suas filosofias políticas em lutas camponesas politizadas e baseadas na teologia da libertação. Por volta da década de 1970, um braço radical da Igreja Católica emergiu e proliferou em toda a América Latina, organizando comunidades de base para combater o autoritarismo, a desigualdade e o desenvolvimento capitalista. Para os missionários e outros que trabalhavam na tradição da teologia da libertação na América Latina, as bases eram os camponeses; eles eram vistos como importantes atores sociais na criação de futuros mais justos e igualitários nesses países (Restrepo, 2004). Para tal, eles articularam lutas não só na interseção da categoria política de “camponeses” e “indígenas” / “negros”, mas também na linguagem da territorialidade e dos direitos étnicos.

A Colômbia é um caso exemplar deste tipo de articulação política (Grueso et al., 2003; Restrepo, 2004; Hooker, 2005; Castillo, 2007). O movimento baseado na identidade negra que surgiu em meados da década de 1980 na região do Chocó definiu o padrão que outras regiões colombianas seguiriam. Neste período, os grupos missionários ajudaram a iniciar várias associações camponesas ao longo dos rios que atravessam o Chocó, incluindo o Atrato, o San Juan e o Baudó. A primeira delas foi a Asociación Campesina de Atrato (ACIA), criada em meio a profundas apreensões e contestações sobre a terra. A intensificação da expansão capitalista serviu de principal catalisador para a organização de camponeses nesta região. As comunidades não possuíam títulos de terra e temiam ser deslocadas à força; com a ajuda de grupos missionários, eles começaram a tentar evitar essas forças do mercado (Grueso, Rosero e Escobar 2003). Quase todas as organizações que surgiram no Chocó neste período - a Asociación Campesina del Bajo Atrato (OCABA), a Asociación Campesina del Bajo San Juan (ACADESAN) e a Asociación Campesina del Alto Baudó (ACABA), entre outras - inicialmente falaram sobre sua luta em termos de defesa do “território tradicional do Pacífico”.

A Igreja Católica foi extremamente importante para o surgimento desse movimento camponês, não apenas na Colômbia, mas também no Equador e no Brasil através da sua Pastoral da Terra (Wade, 1998; Restrepo, 2004; Mattos, 2004). Como Restrepo (2004) assinala, na década de 1980 a missão central da igreja na Colômbia e em todo o mundo era organizar as pessoas através da mobilização de base. Este foi particularmente o caso no Chocó, onde os missionários claritanos seguindo a tradição da teologia da libertação começaram a desenvolver a consciência política em torno da terra e uma crítica ao capitalismo. Essas organizações camponesas acabariam por se

tornar o que entendemos agora como o movimento negro rural ou etnoterritorial na Colômbia. Inicialmente, no entanto, nem sempre foram explicitamente etnorraciais. Era, em vez disso, um incipiente movimento baseado em identidades regionais e de classe, ainda que compostas quase inteiramente por camponeses negros. Na verdade, nos primeiros anos, esses movimentos foram antes de tudo de defesa do território da costa do Pacífico, mesmo sabendo que também eram negros e viviam em uma região negra.

Foi somente mais tarde que essas organizações camponesas implicitamente negras da costa do Pacífico da Colômbia iniciaram um laborioso processo de etnicização e construção de coalizões com outros movimentos: greves civis em Tumaco e no norte do Cauca e outros esforços organizativos em Palenque na costa Atlântica (Restrepo, 2004). Juntos, esses esforços acabariam por constituir o movimento etnoterritorial negro da Colômbia, que reivindicava terras e vida coletivas, em vez de propriedade individual, e defendia a vida rural, tradicional e autossustentável, em vez do tipo de mobilidade social e inclusão no capitalismo desenvolvimentista, mais proeminente no discurso das organizações urbanas (Paschel, 2016).

Movimentos semelhantes, com semelhantes reivindicações à diferença étnica, também estavam se desenvolvendo em outros países da América Latina, embora às vezes com diferentes genealogias. Em Honduras, as populações garífuna começaram um movimento baseado em reivindicações de identidade e território étnico coletivo, iniciando com a fundação da Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) em 1977. A organização surgiu de lutas anteriores contra a discriminação racial, particularmente de movimentos contra discriminação no mercado de trabalho. Foram tão graves os conflitos territoriais que emergiram na costa norte do país que OFRANEH e outras organizações começaram a se concentrar em questões de territorialidade (Anderson, 2007; para o caso comparável da Nicarágua, ver Hooker, 2009). No Equador, foi a Organización de la Familia Negra - fundada em 1983 no Vale de Chota, uma região do país associada a fortes raízes africanas - que liderou as lutas etnoterritoriais.

No Brasil, um movimento rural negro surgiu primeiro no Nordeste, a parte do país com maior concentração de pobreza, ruralidade e pessoas que se identificam como afrodescendentes. Em 1986, quando o país estava embarcando num intenso processo de democratização e reescrevendo sua Constituição, o Centro de Cultura Negra (CCN) do Maranhão organizou o primeiro Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas. O evento aconteceu em São Luís e teve como tema principal “os negros e a nova Constituição”

(Alberti e Pereira, 2007). Foi neste encontro que o conceito de “terra de pretos”, que vinha sendo utilizado pela CCN havia algum tempo, tornou-se parte do léxico do movimento negro de forma mais geral. No mesmo ano, o MNU organizou a Convenção de Brasília, que convocou militantes negros e aliados de todo o país para compor uma lista de demandas à Assembleia Constituinte. Na reunião de Brasília, os membros da CCN defenderam tenazmente que a plataforma das demandas deveria incluir os direitos de propriedade coletiva dos quilombolas.

Em lugares como o Maranhão, as organizações dominantes que emergiram eram híbridas de rural e urbanas, falando uma linguagem de antirracismo e de territorialidade. Em outros países, a relação entre esses dois setores e os tipos de reivindicação foi mais complexa. Tanto na Colômbia quanto em Honduras, alguns dos principais ativistas e organizações da luta etnoterritorial começaram seu ativismo político lutando contra a discriminação racial nas áreas urbanas (Anderson, 2007; Paschel, 2016). Na Colômbia, os ativistas chocoanos finalmente decidiram se separar do Cimarrón e dedicar seus esforços a construir a luta pelo território em áreas rurais (Paschel, 2016). Essas divisões entre os movimentos negros urbanos e rurais foram ainda mais exacerbadas pelo fato de serem as organizações etnoterritoriais - não as urbanas que emergiram no mesmo período ou no anterior - que, em última instância, ganharam maior força política. Foram as exigências dos negros rurais que foram institucionalizadas na Constituição da Colômbia de 1991 sob a forma de direitos ao território coletivo em áreas rurais no litoral do Pacífico, desenvolvimento alternativo e cidadania diferenciada. No entanto, esse sucesso agravou ainda mais as já acentuadas tensões entre ativistas urbanos e rurais, identificadas em divisões e hierarquias históricas. Para os primeiros - muitos dos quais acreditavam em certo tipo de integração social e econômica e desenvolvimento capitalista - a Constituição de 1991 institucionalizou uma ideia anacrônica de negritude excluída da modernidade. Além disso, o fato de os camponeses negros terem alcançado maior proeminência em nível nacional e acesso sem precedentes ao Estado era perturbador para ativistas urbanos negros que lutaram por essa integração política por décadas (Paschel, 2016).

Essas distinções eram muitas vezes tanto sobre a linguagem usada nas reivindicações como sobre a posição ideológica e as realidades materiais desses diferentes setores do movimento. A freira ativista Hermana Aida, que participou da fundação da Asociación Campesina del Bajo San Juan (ACADESAN), explicou em uma entrevista: “Sempre houve uma espécie de desconfiança em relação aos negros da cidade, que as pessoas de áreas rurais vêem como ridicularizando esses

trabalhos. Os negros da cidade pensam que as pessoas do campo não sabem nada, que, porque nunca usaram sapatos, não sabem andar ou falar corretamente” (entrevista, Hermana Aida, fevereiro de 2009). Divisões semelhantes entre as realidades materiais e as ideologias políticas dos movimentos negros urbanos e rurais foram visíveis na Bolívia, Equador e Honduras (Anderson, 2007; Busdiecker, 2010; de la Torre e Sánchez, 2012). Essas divisões representaram divergências não só na forma como cada um desses setores diagnosticou os problemas enfrentados pelas comunidades negras, mas, mais fundamentalmente, nas diferentes soluções para esses problemas. Se para os ativistas urbanos era a falta de integração na vida social, econômica e política nacional que atormentava as populações negras, para muitos ativistas rurais era precisamente esse tipo de integração que os preocupava. Na Colômbia, o projeto proposto por ativistas urbanos negros, de ascensão e integração racial, deixou intacta uma ideia particular de desenvolvimento que implicava em mudanças radicais nos meios de subsistência dos camponeses e que ameaçavam uma eventual remoção de seus territórios rurais (Escobar, 2008). Uma vez que foram reconhecidos os direitos a terra coletiva para as populações rurais negras em toda a América Latina, a memória coletiva e as pesquisas acadêmicas teriam um papel crítico na legitimação das reivindicações de direito de comunidades específicas (Mattos, 2008; French, 2009).

PATRIARCADO E ARTICULAÇÃO DAS LUTAS DAS MULHERES NEGRAS

As mulheres negras, ao lado dos homens negros, envolveram-se em várias formas de resistência à ordem colonial, assim como foram cruciais para os clubes sociais negros que surgiram no final do século XIX e início do século XX (Butler, 1998; de la Fuente, 2001; Andrews, 2010). Como observa a historiadora Kim Butler, “as mulheres [negras] desempenharam papéis significativos como líderes e organizadoras, enquanto as mulheres brasileiras brancas ainda não haviam superado o peso dos estereótipos tradicionais” (1999: 87). Os clubes sociais negros nesse período frequentemente relegavam às mulheres um papel “auxiliar” (Butler, 1998; Brunson, 2011). Esses grupos de mulheres eram extremamente importantes para o funcionamento dos clubes, já elas é que cobravam quotas de mensalidades e de assinatura, organizavam eventos sociais, realizavam o trabalho social dessas organizações e faziam grande parte da arrecadação de fundos (Andrews, 2010; Brunson, 2011). Essas atividades foram cruciais para a manutenção do equilíbrio das organizações negras, bem como da infraestrutura sobre a qual elas se transformariam em partidos políticos oficiais (Andrews, 2010).

No entanto, os clubes sociais negros eram projetos profundamente de gênero (Carneiro, 2003; Caldwell, 2007; Brunson, 2011). Como Brunson (2011) argumenta em seu trabalho sobre sociedades afro-cubanas, essas organizações “articularam uma agenda de gênero para o progresso racial à medida que socializavam, buscavam educação e influência política” (36). Ela mostra como as próprias mulheres negras apostaram na defesa desses projetos profundamente patriarcais de ascensão racial (Brunson, 2011). Além disso, as mulheres negras estavam, nesse período, organizadas de maneiras menos visíveis do que suas contrapartes masculinas. Ainda sabemos muito pouco sobre suas muitas contribuições para essas organizações, especialmente para o que poderia ser chamado de pensamento político negro na região (Grueso e Arroyo, 2002; Caldwell, 2007; Prado e Rodrigues, 2010; Caldwell, 2009; ver também o capítulo 6).

Embora a linguagem de gênero da mobilização negra tenha mudado nas décadas seguintes, as organizações negras na segunda metade do século XX continuaram sendo profundamente patriarcais e masculinas (Carneiro, 2003; Caldwell, 2007; Hernandez, 2011; Paschel, 2016). As mulheres negras foram muito mais visíveis nas organizações negras fundadas na década de 1970 na América Latina, incluindo pessoas como Delia Zapata e Lélia Gonzalez. No entanto, as diferenças em torno de gênero nesses movimentos se tornaram evidentes na década de 1980, quando as mulheres negras na América Latina começaram a fazer críticas públicas ao patriarcalismo dentro dos movimentos negros e nas suas sociedades em geral (Alvarez, 1990; Caldwell, 2007). Algumas o fizeram de dentro das organizações negras de gêneros mistos; outras, já fartas das formas abertas e sutis de sexismo dentro das organizações dominadas por homens, começaram a criar instituições autônomas de mulheres negras e de feministas negras (Caldwell, 2007; Paschel e Sawyer, 2008; Andrews, 2010). Organizar-se separadamente significava que as mulheres poderiam assumir posições de liderança que não lhes foram franqueadas nas organizações governadas por homens. As ativistas feministas negras também lutaram por anos argumentando que os movimentos negros deveriam prestar mais atenção às formas de racismo e hierarquias de gênero que afetavam diferentemente as mulheres negras. Com isso, suscitaram questões como a violência contra as mulheres negras, as campanhas de esterilização, a exploração de trabalhadoras domésticas e representações negativas de mulheres negras na cultura popular (Safá, 2002; Morrison, 2003; Caldwell, 2007; Rodrigues e Prado, 2010; ver também o capítulo 3). Mesmo quando as organizações negras dominadas por homens abordavam essas questões, eles

as relegavam às margens. Essa marginalização estava também no tratamento que os movimentos de mulheres dominados por brancas e de classe média dispensavam aos problemas que afetam as negras (Alvarez, 1990; Carneiro, 2003).

Em resposta ao que Cathy Cohen (1999) chama de marginalização secundária, em cidades da América Latina as mulheres negras começaram a criar suas próprias organizações na década de 1980. A primeira organização significativa deste tipo no Brasil foi a Maria Mulher, em Porto Alegre, fundada em 1987 por cerca de trinta ativistas do movimento negro, do movimento de mulheres e do movimento trabalhista. Elas originalmente faziam parte de uma vertente da campanha S.O.S. Racismo, que prestava serviços jurídicos e psicossociais às vítimas do racismo, bem como outros serviços destinados a “garantir os direitos e a dignidade da vida humana” (Paschel, 2016). Um ano depois, em 1988 - em meio ao processo de reforma constitucional e às celebrações do centenário da Abolição da escravidão no Brasil - mulheres negras de todo o país se reuniram em Valença no Primeiro Encontro das Mulheres Negras. No mesmo ano, o Geledés, Instituto das Mulheres Negras, uma das mais importantes organizações políticas negras na América Latina, foi fundado em São Paulo por mulheres negras com formação universitária e ativas no movimento feminista. Na década seguinte surgiram dezenas de outras organizações (Caldwell, 2007). Hoje, o movimento de feministas negras no Brasil poderia ser considerado em sua segunda ou terceira geração, com reuniões nacionais regulares de jovens negras feministas, estudantes universitárias negras e feministas negras lésbicas. Essas diferentes gerações de ativistas negras se uniram na histórica Marcha das Mulheres Negras, que congregou milhares de mulheres negras em Brasília em novembro de 2015 (de Oliveira Rocha, no prelo).

Embora o Brasil seja único em seu grande número de organizações negras feministas e de mulheres negras, as décadas de 1980 e 1990 viram o surgimento de organizações similares, especialmente ONGs de mulheres negras, em toda a América Latina e no Caribe. Solange Pierre liderou em Santo Domingo o Movimiento de Mujeres Dominicano-Haitiana (MUDHA, fundado em 1983); Cecilia Moreno criou o Centro de la Mujer Panameña (1990); e Epsy Campbell Barr fundou o Centro de Mujeres Afrocostarricenses em Limón (1992). Dois anos depois, o Enlace de Mujeres Negras de Honduras foi criado, assim como organizações similares no Peru e no Equador.

Essas organizações de mulheres negras compartilharam uma série de características. Primeiro, elas costumavam operar com um pé no movimento negro dominado pelos homens e outro no movimento

feminista dominado por brancas e mestiças. Suas experiências no último, embora também difíceis, deram a essas ativistas negras aquilo ao que muitas vezes se referem como “acúmulo político” (Paschel, 2016). Seu envolvimento no movimento de mulheres mais amplo as posicionou melhor para formar ONGs e desenvolver estratégias transnacionais (Caldwell, 2009). Também deu às organizações de mulheres negras acesso a financiamentos que as organizações negras de gênero misto não conseguiam obter com sucesso. Como Jurema Werneck, de Criola, explicou, as mulheres que trabalham em organizações como Maria Mulher, Geledés e Criola também tendem a ter “o tipo de habilidade para mercado de trabalho”, que os brasileiros brancos de classe média têm (Paschel, 2016). Mulheres negras ativistas da República Dominicana, Costa Rica, Colômbia e de outros países tinham um perfil semelhante, que refletia uma tendência geral para a “onguização” do movimento de mulheres em toda a América Latina (Alvarez, 1990).

Como as suas homólogas brasileiras, as mulheres negras no comando das organizações de mulheres negras em toda a região participaram de conferências internacionais como a Quarta Conferência Mundial sobre as Mulheres (realizada em 1995 em Pequim), mesmo antes de participar de reuniões similares sobre o antirracismo como a Conferência de Durban de 2001. Aí desenvolveram repertórios nacionais e transnacionais de ação política, interagindo com agentes do Estado e produzindo mudanças políticas. Nos seus países, elas também se envolveram em ativismo jurídico e prestaram serviços às comunidades nas áreas de educação, do direito e da saúde. O MUDHA, na República Dominicana, por exemplo, nasceu em 1983 para “combater o sexismo e o preconceito anti-haitiano”, um trabalho desenvolvido mediante “cuidados primários com a saúde, planejamento familiar e programas educacionais nos *bateys* cronicamente empobrecidos e negligenciados pelo Estado” (MUDHA, 2017). Este tipo de trabalho também foi central nos programas de organizações como Geledés e Maria Mulher, no Brasil, e o Centro de Mujeres Afrocostarricenses.

Na Colômbia, o movimento das mulheres negras desenvolveu-se mais lentamente, apesar de as mulheres terem sido sempre fundamentais para o movimento negro nesse país (Grueso e Arroyo, 2002). A Asociación de Mujeres Afrocolombianas foi criada em 1990; no entanto, não foi antes de uma década que a rede realmente tomaria forma. Durante a Primera Asamblea Nacional de Mujeres Afrocolombianas, realizada em Tolima em 2000 e que reuniu centenas de participantes, a associação tornou-se a Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí. Ao contrário da Articulação de Organizações de Mulheres Negras (AMNB), composta por organizações, Kambirí foi criada

como uma rede de pessoas, muitas delas profissionais e líderes comunitárias. Outra diferença fundamental é que Kambirí foi o amadurecimento de uma organização de gênero misto, Cimarrón, enquanto no Brasil os movimentos de feministas negras e o de mulheres negras emergiram em grande parte tanto da ruptura com as organizações negras dominadas por homens quanto totalmente autônomas em relação a essas organizações (Caldwell, 2007).

Enquanto isso, outra dinâmica emergia neste campo com a fundação de grupos e redes de mulheres negras rurais no movimento etnoterritorial (Asher, 2004; Grueso e Arroyo, 2002). Tal como suas contrapartes em organizações urbanas negras, as mulheres rurais negras também foram fundamentais para o funcionamento administrativo intelectual, político e cotidiano das organizações de negros rurais. No entanto, e com poucas exceções, foram os homens que se tornaram os protagonistas com maior visibilidade nesses movimentos (Arroyo e Grueso, 2002; Escobar, 2008). Nos movimentos etnoterritoriais na costa do Pacífico da Colômbia, essa contradição interna tornou-se cada vez mais pronunciada, provocando o surgimento de grupos e redes de mulheres negras (Escobar, 2008). Diferente de suas contrapartes urbanas, essas mulheres negras eram menos propensas a se assumirem como feministas, apesar de serem radicalmente desafiadoras das hierarquias de gênero dentro do movimento (Asher, 2004; Escobar, 2008; para dinâmicas semelhantes no Brasil, ver Francisco, 2015).

No centro desta organização das mulheres rurais negras estavam não apenas debates sobre o papel que elas deveriam desempenhar nos movimentos, mas questões mais fundamentais sobre seu papel dentro das comunidades. Estes dois espaços estão, obviamente, profundamente imbricados. Isto é especialmente importante quando consideramos que um dos principais objetivos dos movimentos etnoterritoriais na Colômbia, e em outros lugares, é o direito à diferença e tradição cultural. Assim como nas comunidades indígenas, algumas mulheres envolvidas no movimento etnoterritorial da Colômbia argumentavam que, em contraste com a resistência e a hierarquia que caracterizavam as relações ocidentais de gênero, as comunidades negras tradicionais são melhor compreendidas pela ótica da complementaridade de gênero (Escobar, 2008; Grueso, 2011). No entanto, embora a complementaridade possa prevalecer na vida social dessas comunidades, esse tipo de simbiose mostrou-se difícil de ser traduzida na esfera política. Alguns ativistas argumentaram que o tropo da “cultura tradicional” era, de fato, usado como justificativa para a submissão de mulheres negras e para a sua relegação a papéis secundários e menos visíveis dentro desses movimentos (Hernandez,

2011). Mais fundamentalmente, o patriarcado e a ideia tradicional de política como uma “coisa de homem”, apresentaram muitos desafios às ativistas negras em casa e no movimento. Em última análise, as experiências das mulheres negras ativas no movimento etnoterritorial dominado pelos homens da Colômbia são muito semelhantes às experiências das mulheres negras nas áreas urbanas e rurais em todo o hemisfério. No entanto, as mulheres ativas nestes movimentos tipicamente escolheram um caminho diferente daquele das mulheres negras urbanas. Em vez de criar organizações autônomas de mulheres negras, muitas camponesas negras decidiram trabalhar dentro de organizações negras de gênero misto, às vezes em grupos de mulheres negras dentro dessas organizações.

DAS VISÕES DIASPÓRICAS ÀS ARTICULAÇÕES TRANSNACIONAIS

Esses diferentes setores de movimentos negros contemporâneos - urbanos, etnoterritoriais e de mulheres negras - se sobrepõem ao mesmo tempo em que refletem geografias, concepções de negritude, reivindicações políticas e ideologias distintas. Mas, uma característica que todos eles têm em comum é a inserção em redes transnacionais. Nas décadas de 1980 e 1990, à medida que o movimento negro se consolidava em toda a região e ganhava reconhecimento constitucional e legal, as organizações se envolveram mais na construção de redes e organizações transnacionais. Isso inclui redes como a Pastoral Afro, a Organização dos Africanos nas Américas, a Rede de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Caribenhas, Afro-América XXI, a Organización Negra Centroamericana (ONECA) e a Alianza Estratégica de Afro-latinoamericanos (Alianza) (Davis, Paschel e Morrison, 2008).

O desenvolvimento de redes transnacionais também estava diretamente ligado às trajetórias individuais de ativistas. Andrews (2010), por exemplo, conta a história de Romero Rodríguez, um ativista afro-uruguaio que viveu exilado no Brasil e que, depois de conhecer ativistas afro-brasileiros como Abdias do Nascimento, voltou para casa determinado a construir um movimento semelhante no Uruguai. Rodríguez também foi fundamental para a formação de redes transnacionais, incluindo a Alianza. Outra figura transnacional crucial foi a ativista e deputada afro-costarriquenha Epsy Campbell Barr, que fundou o Centro de Mujeres Afrocostarricenses. Desde o seu início em 1992, a linguagem da organização tem sido transnacional: “devido à natureza da identidade afrodescendente - que transcende as fronteiras nacionais - as mulheres do Centro consideraram a necessidade de trabalhar em nível local, nacional e regional» (Centro de Mujeres Afrocostarricenses, 2017).

Exatamente por essa visão, em 1992 ativistas do Centro se juntaram a mulheres de outros vinte e três países no primeiro Encontro de Mulheres Afro-caribenhas e Afro-latino-americanas, realizado em Santo Domingo. Foi lá que se formou a Rede de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Caribenhas, que inclui muitas das organizações feministas negras e de mulheres negras. Uma década depois, elas foram fundamentais nos preparativos para a Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, realizada em Durban, África do Sul, em 2001 (Martins et al., 2004; Telles, 2004). Ativistas afro-latino-americanos de toda a região decidiram desde o início mobilizar-se não só em torno de Durban, mas também na preparatória regional, a Conferência das Américas, realizada em 2000 em Santiago do Chile.

Na preparação para as conferências de Santiago e Durban, ativistas uniram-se para formar a Alianza Estratégica de Afrolatinamericanos (Alianza), fundada em San José, Costa Rica, em setembro de 2000. A Alianza realizou uma série de reuniões e consultas internacionais nos meses que precederam às conferências, desenvolveu uma estratégia regional para alavancar a conferência de Durban e garantiu financiamento internacional para assegurar uma forte presença de ativistas nas conferências de Santiago e Durban (Telles, 2004). Formada principalmente por ativistas negros que representaram organizações em vários países da América Latina e do Caribe, a rede tinha o objetivo principal de pressionar os estados latino-americanos a coletar dados sobre a desigualdade etnoracial e a adotar políticas específicas para populações negras (Telles, 2004; Martins et al., 2004). A Alianza também pressionou os governos nacionais para que apoiassem a inclusão de políticas específicas no documento oficial de Santiago e depois no Plano de Ação de Durban.

No eixo desta mobilização transnacional afro-latino-americana estavam as organizações feministas afro-brasileiras, que participaram e se organizaram em torno da Conferência sobre População e Desenvolvimento, de 1994 no Cairo, e da Quarta Conferência Mundial sobre Mulheres em Pequim em 1995. Essas organizações mobilizaram-se local e nacionalmente nos meses anteriores a Durban. Em 2000, fundaram a Articulação das Organizações de Mulheres Negras do Brasil (AMNB), composta por vinte e quatro organizações de todo o país com o objetivo de “estabelecer as condições adequadas para a participação deste segmento [mulheres negras] no processo de mobilização e desenvolvimento da Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, a Xenofobia e as Intolerâncias Conexas” (Articulação, 2007). Geledés e Criola foram cruciais para a formação da AMNB e orientaram a mobilização de recursos internacionais para que os membros

da Alianza participassem nas conferências de Santiago e Durban. No final de contas, foram elas que garantiram o financiamento pela Fundação Ford e, conseqüentemente, que gerenciaram a participação das organizações negras latino-americanas em Durban (entrevista, Jurema Werneck, outubro de 2009).

O impulso dos ativistas afro-latino-americanos de olhar para fora e ver conexões entre sua luta e as de outras pessoas de ascendência africana na América Latina ou em outro lugar não era novo. No início do século XX, o garveyismo e outras vertentes dos movimentos pan-africanos ganharam influência em lugares como Cuba, América Central e Brasil (Guridy, 2010; Pereira, 2013); a FNB e os jornais negros brasileiros frequentemente dialogaram com a imprensa negra dos Estados Unidos (Leite, 1992; Hanchard, 2003; Pereira, 2013). Como Hanchard (2003) corretamente argumenta, esses movimentos devem ser vistos como construindo uma “comunidade imaginada” que é ao mesmo tempo “multinacional, multilinguística, ideologicamente e culturalmente plural” (22). Para muitos ativistas, essa solidariedade com os negros de todo o mundo veio de uma crença não só de ter uma história compartilhada, mas também de que eles continuaram enfrentando alguns dos mesmos problemas.³

Embora muitas dessas ligações fossem de natureza simbólica - uma comunidade imaginada, a apropriação da estética do poder negro dos Estados Unidos, a designação de organizações, como o Círculo de Estudos Soweto da Colômbia, e de bairro, como o Nelson Mandela - também havia momentos-chave de trocas efetivas (Paschel, 2016). Este foi o caso do Primeiro Congresso de Cultura Negra das Américas de 1977 em Cali, Colômbia, bem como as primeiras reuniões da Pastoral Afroamericana realizadas em Buenaventura, Colômbia (1980) e Esmeraldas, Equador (1983). Embora esses eventos não se tenham traduzido em redes sustentáveis, eles foram o fundamento sobre o qual as trocas posteriores aconteceriam.

O transnacionalismo era, portanto, uma característica de longa data do ativismo afro-latino-americano. Mas o que tornou Durban sem precedentes foi o grau com que os ativistas afro-latino-americanos - em todas as clivagens ideológicas, regionais e linguísticas - consolidaram uma plataforma unificada e um plano de ação estratégico. Este foi um momento crucial na história da mobilização negra na região, que continuou a moldar a forma como as organizações negras se envolvem e responsabilizam seus respectivos estados. Ainda que seus

3 Isso se assemelha à ideia de Dawson (1994) do “destino interligado” dos afro-americanos em todas as classes e outras clivagens, apenas em escala global.

esforços tenham sido atendidos em seus países de origem com sucesso desigual, na maioria dos países a mobilização em torno de Durban aumentou a visibilidade nacional das questões raciais. Isso fazia parte de uma mudança maior catalisada por movimentos negros, não só por legislação específica e políticas para populações negras, mas para uma mudança na consciência nacional em torno de questões de raça e nação.

O IMPACTO SOCIAL E POLÍTICO DA MOBILIZAÇÃO NEGRA

Em agosto de 2013, o então vice-presidente colombiano Angelino Garzón se dirigiu para um auditório de cerca de 900 líderes afro-colombianos. Foi um congresso histórico do movimento negro nacional que marcou o vigésimo aniversário da Lei das Comunidades Negras de 1993, realizado em Quibdó, cidade majoritariamente negra na costa do Pacífico daquele país. O vice-presidente começou seu discurso dizendo: “Estou tão feliz por estar na cidade folclórica de Quibdó!”, pelo que não recebeu aplausos. No entanto, ele começou a conquistar a multidão com o discurso sobre as contribuições dos afro-colombianos para a nação. No estilo carismático e populista, pelo qual é conhecido, ele disse: “Camaradas, já disse isso antes e acho que este congresso deve discutir isso. Claro, a lei proíbe a discriminação e o racismo na Colômbia, mas na Colômbia culturalmente somos discriminadores, somos racistas!” Emoção e aplausos tomaram conta do auditório. Ele continuou: “Todo mundo que governa a Colômbia tem um dever. Eles têm o dever de lutar por uma política de inclusão social, combater o racismo, combater a discriminação!” (Paschel, 2016: 144). Da mesma forma, alguns anos antes, Fernando Henrique Cardoso tornou-se o primeiro presidente brasileiro a reconhecer a existência de racismo e desigualdade racial na sociedade brasileira. Num discurso, em dezembro de 2001, ele afirmou: “Se vivia embalado na ilusão de que isso aqui já era uma democracia racial perfeita, quando não era, quando até hoje não é. Mas ela contém elementos que permitem maior plasticidade e flexibilidade. Mas esses elementos, se não forem trabalhados, se não houver uma luta consciente pela igualdade contra a discriminação, não vamos avançar” (Cardoso, 2001). Ele também prometeu implantar “políticas afirmativas” para enfrentar as duráveis consequências da escravidão no país.

Essas declarações dos mais altos mandatários do governo nesses países contrastavam com as de décadas anteriores, que enfatizavam a mistura de raças, a homogeneidade cultural e a falta de problemas de raça, discursos que efetivamente encerravam qualquer crítica à ordem racial nesses países. Mas, mais do que mudanças simbólicas,

essas declarações sinalizaram uma mudança muito mais profunda na abordagem dos estados latino-americanos às questões de raça, nação e cidadania. No mesmo discurso em dezembro de 2001 e logo após a Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, Cardoso também prometeu que ele e o Estado em geral “continuariam com a tarefa de reparar esses danos através de políticas que promovam a igualdade de oportunidades”. E acrescentou que a melhor maneira de enfrentar a discriminação racial era através de “políticas de ação universal e afirmativa para os afrodescendentes” (Cardoso, 2001).

A MUDANÇA NO DISCURSO E NA POLÍTICA DO ESTADO

Ao longo das últimas três décadas, houve uma mudança significativa na orientação de vários países latino-americanos sobre as questões raciais, da negação do racismo à adoção de políticas etnoraciais, inclusive a ação afirmativa. Com isso, os estados passaram de regimes de cidadania baseados na universalidade da cidadania para um modelo mais diferenciado, da repressão ou desconhecimento dos movimentos negros à cooptação (Rahier, 2012). Essas mudanças, de modo geral, foram resultado de articulações políticas tanto domésticas como globais, mas aquelas em que as organizações políticas negras foram centrais (Hooker 2005; Van Cott 2006; Paschel e Sawyer 2008; Hooker 2008). A partir do final da década de 1980, os governos de toda a região adotaram constituições multiculturais que reconheceram os direitos coletivos das comunidades indígenas e, em alguns casos, também de certos setores das suas populações negras (Hooker, 2005). Essas reformas constitucionais, que incluíram o reconhecimento dos direitos territoriais coletivos, o direito ao desenvolvimento alternativo, a autonomia política local, educação étnica e outros direitos, foram o resultado direto da mobilização pelo braço territorial do movimento negro em países como o Brasil, o Equador e Honduras.

Tais reformas vieram com uma grande promessa. Se totalmente adotadas, elas não só assegurariam que as comunidades negras rurais pudessem permanecer na terra que habitaram desde a era colonial, mas também desafiariam o modelo de desenvolvimento econômico dominante. Conceder às comunidades negras e indígenas o direito ao território coletivo e inalienável; autonomia política; recursos naturais; e o direito de ser consultado sobre os projetos de desenvolvimento antes que eles começassem significava travar a expansão capitalista anteriormente não regulamentada, particularmente as indústrias extrativas (Oslender, 2001; Escobar, 2008). Exatamente por causa dessas participações, essas reformas multiculturais trouxeram no seu bojo desafios quase insuperáveis. Nas últimas décadas, ativistas rurais

negros de Honduras à Colômbia e ao Brasil passaram muito tempo envolvidos em lutas legais e ativismo transnacional para entender e acessar esses direitos, assim como em profundos debates internos sobre os limites e as possibilidades de serem institucionalizados pelo aparelho de Estado (Rahier, 2012; Paschel, 2016). Tiveram também que lutar contra a criminalização de militantes negros e de protestos de forma mais geral.

Foi cerca de uma década após essa onda inicial de reformas e, no contexto de Durban, que alguns governos latino-americanos iniciaram uma nova série de reformas etnorraciais que pareciam conciliar algumas das contradições inerentes às políticas multiculturais. Criaram feriados nacionais em datas comemorativas da história, identidade e cultura dos negros; incluíram tópicos em seu censo nacional para contar suas populações afrodescendentes, às vezes pela primeira vez desde o período colonial; e, em alguns casos, aprovaram legislação antirracismo. Alguns estados também criaram entidades estatais de nível nacional com a atribuição de combater a discriminação racial e outras. Embora o impacto de Durban seja mais visível no caso brasileiro, em toda a região a política e o discurso político foram também afetados. Como Jhon Antón argumenta sobre o caso do Equador, na esteira de Durban, e por causa dos esforços de um movimento afro-equatoriano unificado, “o princípio da ‘não discriminação’ foi incluído na nova constituição [2008], declarando qualquer manifestação de racismo inaceitável e afirmando a obrigação do Estado de garantir ações afirmativas às vítimas do racismo e estimular políticas públicas positivas através dos Conselhos Nacionais de Equidade” (Antón Sánchez, 2009: 43).

No Panamá, organizações negras antes fragmentadas reuniram-se para planejar e executar o Primeiro Fórum Afro-Panamenho em 1999, que segundo Priestley “foi uma evidência do nível sem precedentes de coesão e força dentro do movimento negro” (Priestley e Barrow, 2010: 63). Em 2002, em resposta às demandas do movimento negro, e depois de participar da conferência de Durban, o governo panamenho aprovou uma lei federal contra a discriminação. Da mesma forma, em resposta à pressão dos movimentos negros, no final dos anos 2000, o governo colombiano começou a adotar leis e políticas antidiscriminatórias destinadas a promover a igualdade racial. Ao contrário dos direitos culturais e territoriais concedidos a certos setores das populações negras na década de 1990, essas novas políticas de igualdade racial dos anos 2000 foram mais amplas e revestidas da linguagem de igualdade e inclusão racial (Paschel, 2016).

Como a rodada anterior de reformas, essas novas políticas de igualdade racial ainda foram insuficientes em muitos sentidos.

Primeiro, estavam longe de atender a todas as exigências históricas das organizações do movimento negro em cada país. Por exemplo, no Brasil, ativistas negros lutavam há muito contra a criminalização dos negros; no entanto, em nenhum lado do amplo discurso do Brasil sobre igualdade racial havia espaço para a famigerada ação da polícia militar e dos esquadrões da morte (Smith, 2016). Em segundo lugar, o discurso antirracista dos agentes do governo era muitas vezes muito mais veemente do que as próprias políticas, e a quantidade de órgãos estatais encarregadas de promover a igualdade racial era muitas vezes maior que a sua qualidade. Finalmente, a adoção de legislação específica para populações negras também engendrou novas políticas na região que enfraqueceram os movimentos negros, incluindo, em alguns casos, a cooptação, bem como o surgimento de movimentos reacionários empenhados no enfraquecimento dos movimentos negros (Anderson, 2007; Rahier, 2012; Paschel, 2016). No centro da literatura sobre a mobilização negra contemporânea estão as tentativas de dar sentido a essas novas articulações políticas que aconteceram após as reformas etnoraciais. Além disso, os estudiosos também começaram a analisar o impacto da mobilização negra além da esfera da política formal, em parte porque ao se restringir a mudança ao domínio precário da política corre-se o risco de perder uma miríade de maneiras pelas quais os ativistas e as organizações negras reformularam suas sociedades nos anos recentes.

REORGANIZANDO IDENTIDADES, TRANSFORMANDO SOCIEDADES

Talvez a maior conquista da mobilização negra nas últimas décadas tenha sido quebrar o tabu em torno da crítica racial, e colocar as críticas marginalizadas e ignoradas da desigualdade racial no centro dos debates nacionais. Este foi o resultado direto e indireto da mobilização negra. Os ativistas negros transformaram os termos desses debates através da ação direta, assim como seu trabalho para mudar o discurso e a política do Estado também reformulou essas sociedades de maneiras importantes. Por exemplo, a adoção de políticas de ação afirmativa nas universidades brasileiras, não só tardiamente quebrou lacunas raciais na educação, mas também levou à proliferação de discussões públicas em torno da raça na mídia brasileira (Feres Júnior, 2008).

Além do discurso público, a mobilização negra está fundamentalmente mudando identidades na América Latina. Um dos espaços em que isso está acontecendo é a educação. Os movimentos negros em toda a América Latina historicamente procuraram educar comunidades sobre a história da diáspora africana nas Américas e sobre o continente africano, através de projetos educacionais informais e

da produção cultural (Covin, 2006; Andrews, 2010; Alberti e Pereira, 2007; Smith, 2016). No Brasil e na Colômbia, esse tipo de educação tornou-se uma demanda política central. Em vez de fornecer esse tipo de educação às comunidades, o MNU ou Cimarrón passaram a vê-la como uma responsabilidade do Estado. Esta obrigação do Estado foi institucionalizada por meio de legislação como as leis colombianas de educação étnica e a lei brasileira 10.639, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história dos afro-brasileiros e da África em todas as escolas públicas e privadas e em todos os níveis.

Havia também uma compreensão entre os estudiosos e os ativistas de que a mobilização negra mudou as identidades nas bases (Telles, 2004; Caldwell, 2007; Schwartzman, 2007; Telles e Paschel, 2014). Giovanni Sobrevivente do MNU, por exemplo, observou que “hoje, quando chegamos ao século XXI, as crianças estão assumindo que elas são negras botando os seus cabelos ‘blacks’, assumindo as suas roupas, assumindo a sua cultura, então esse foi o trabalho do movimento negro (entrevista, Giovanni Sobrevivente, dezembro de 2009). Assim, embora o ditado “dinheiro embranquece” ainda possa continuar válido em alguns contextos, há cada vez mais evidências de que este não é mais o caso (Schwartzman, 2007; Telles e Paschel, 2014). Isso é menos surpreendente quando consideramos que as organizações negras da América Latina buscaram simultaneamente remodelar as instituições do Estado e as práticas sociais.

Um dos espaços em que esse vínculo entre as transformações políticas e sociais talvez seja mais claro é a mobilização em torno dos censos nacionais. Entre 1980 e 2000, o número de estados latino-americanos que incluíram um tópico etnorracial em seu censo nacional quase dobrou (del Popolo, 2008). Entre 1900 e 2000, Cuba e o Brasil foram os únicos dois países da região que coletaram dados sistemáticos sobre afrodescendentes; na série de censos de 2010, a República Dominicana foi o único país latino-americano que não incluiu um tópico etnorracial (Loveman, 2014). Os movimentos negros pressionaram seus respectivos estados para coletar dados estatísticos etnorraciais sobre a população negra e influenciar a formulação das perguntas incluídas (Telles, 2007). Uma das primeiras mobilizações relacionadas ao recenseamento foi a campanha “Não deixe sua cor passar em branco”, organizada em torno do censo brasileiro de 1991 (Nobles, 2000). Além de afirmar a identidade negra, essas campanhas têm procurado persuadir pessoas de visível ascendência africana (incluindo pessoas de raça mista) a se identificarem como negros / afrodescendentes no recenseamento. Quando os estados da América Latina se preparavam para as rodadas do recenseamento de 2010, organizações negras na

Bolívia, Chile, Colômbia, Costa Rica, Honduras, Panamá e Uruguai - e até organizações afro-latinas nos Estados Unidos - organizaram campanhas similares. Essas mobilizações levaram a uma coleta sem precedentes de estatísticas etnorraciais na maior parte da região (Loveman, 2014; ver também o capítulo 3). Essas campanhas, bem como os esforços mais amplos de mobilização dos ativistas negros, estavam indiscutivelmente por trás das pessoas que se autoidentificavam como não brancas nos censos recentes.

Mesmo que os movimentos negros, em muitos casos, alterassem a linguagem etnorracial das estatísticas oficiais, o recenseamento é, em última instância, um instrumento contundente para medir realidades socialmente complexas, a identidade racial não é exceção. É por isso que muitos estudiosos também analisaram o vínculo entre a mobilização negra e a transformação das identidades em outros espaços, traçando, por exemplo, as mudanças nas representações da negritude na televisão, rádio e mídia impressa (Caldwell, 2007; Gillam, 2016). Eles têm argumentado que a mobilização negra tem sido fundamental para essas mudanças nas representações da negritude na cultura popular ao lançar campanhas contra expressões racistas, protocolar processos judiciais e criar mídias alternativas. Embora a maior parte da pesquisa acadêmica tenda a se concentrar no Brasil, dinâmicas semelhantes estão em andamento em toda a região. Em 2013, a organização afro-peruana LUNDU lançou uma bem sucedida campanha legal e de mídia contra o El Negro Mama, personagem do programa de televisão El Especial del Humor. Após uma longa batalha, o Tribunal de Ética para Rádio e Televisão considerou que o personagem era discriminatório, multou o canal de televisão em cerca de 24 mil dólares e determinou que seguisse o Código de Ética Unificado. Embora não tão bem sucedidos, os afro-colombianos lançaram uma campanha similar contra o programa de televisão estadunidense, *Gray's Anatomy*, que, quando traduzido para a versão colombiana, omitia todos os personagens negros pelos quais o show havia ficado originalmente famoso.

A música tem sido outro importante campo de crescente politização da identidade negra na América Latina. Como a salsa de uma geração anterior, as formas musicais do hip hop, currulao e reggaetón tornaram-se cruciais tanto para críticas ao racismo como para a construção e circulação de ideias alternativas de negritude (Fernandes, 2006; Quintero, 2006; Rivera-Rideau, 2015). Embora a produção dessas representações alternativas não seja tipicamente entendida como mobilização negra, cada vez mais estudiosos têm argumentado que artistas como Kafu Banton do Panamá, Obsesión e Las Krudas de Cuba e Tego Calderón de Porto Rico podem ser vistos como ações

empreendidas em conjunto com organizações políticas negras mais estruturadas e que até poderiam ser entendidas como ativistas em essência (Fernandes, 2006; de la Fuente, 2008; Rivera-Rideau, 2015). Como os ativistas negros em toda a região ao longo do século XX, figuras como Tego Calderón têm denunciado práticas disseminadas de discriminação racial, e suas críticas “evidenciam os lapsos e as contradições nos discursos dominantes da democracia racial” (Rivera-Rideau, 2015). Em outros casos, como na Colômbia, o vínculo entre essa produção cultural e a mobilização política foi ainda mais direto. O etnomusicólogo Birenbaum Quintero (2006), por exemplo, mostra quão importante foi a música de currulao para a solidificação da identidade negra politizada e para as demandas do movimento etnoterritorial da Colômbia na década de 1990.

Foi essa combinação de mobilização política negra explícita com a consolidação de uma espécie de política cultural da negritude que provavelmente levou à explosão de novas e mais populares formas de mobilização negra em lugares como o Brasil. A Campanha Reaja ou Será Morto/a, de uma rede de organizações comunitárias que surgiu para politizar a morte de negros e expor a brutalidade e a desigualdade policial no sistema de justiça criminal do Brasil, surgiu em 2005. Quase uma década mais tarde, em 2014, ganhou atenção da mídia nacional e internacional com várias marchas contra o genocídio dos negros (Smith, 2016). Embora a tendência do movimento negro do Brasil na época fosse trabalhar por dentro das burocracias do Estado e em ONGs negras mais profissionalizadas, Reaja estava mobilizando milhares de manifestantes nas ruas. Como Christen Smith, antropóloga e cofundadora de Reaja, argumenta, a campanha estava diretamente ligada ao hip hop e ao movimento de teatro popular da Bahia, com grupos como Etnia Negra e Culture Shock atuando como uma “espinha dorsal cultural” da campanha (119).

A combinação de formas históricas de mobilização negra e de produção cultural politizada criou novas formas de mobilização que são sem dúvida mais populares do que suas encarnações anteriores. Em alguns casos, os trabalhadores da cultura no panorama maior da organização negra foram provavelmente os mais perseguidos pelo Estado. Até o ano 2000, os artistas afro-cubanos que criticavam o racismo na ilha foram fortemente reprimidos pelo Estado. Uma das reações a essas práticas de censura, controle e cooptação de artistas do hip hop pelo Estado cubano foi fugir para os Estados Unidos e a Europa (Fernandes, 2006). Tudo isso sugere a necessidade de trazer de novo a política cultural e a política da cultura para o centro de nossas análises da mobilização negra na América Latina.

CONCLUSÃO

A politização da negritude não é um fenômeno novo na América Latina. Enquanto a produção acadêmica anterior enfatizava a falta de consciência racial nessa região e os muitos impedimentos a esse tipo de organização, as pesquisas mais recentes descobriram uma longa história de pessoas de ascendência africana organizadas como tal. Resgataram histórias menos conhecidas de mobilização negra no final do século XIX e início do século XX e examinaram o surgimento da mobilização negra nas últimas décadas. Neste capítulo, desenvolvo esse trabalho situando a mobilização negra numa longa história. Argumento que, dependendo de como se defina, podemos rastrear a mobilização negra de volta às lutas contra a escravidão e o domínio colonial, como fazem frequentemente os ativistas afro-latino-americanos. No final do século XIX e início do XX, os afrodescendentes conceberam espaços públicos em jornais, clubes sociais e partidos políticos negros. Todas essas formas de mobilização negra são notáveis, dado o contexto político em que emergiram. Eles também dificultaram as narrativas dominantes da América Latina, quer como paraíso racial, quer como uma região que oferece obstáculos ideológicos insuperáveis a consciência e mobilização negra.

Apesar de muita variação dentro e entre os países, argumento que os movimentos negros contemporâneos na América Latina compartilham uma série de características importantes. Primeiro, ao contrário de simples e coesos, os movimentos negros de hoje são mais bem entendidos como interseccionais e multifacetados. Ao invés de ver as divisões dentro desses movimentos como um sinal de fragmentação patológica - uma queixa frequente de agentes estatais e doadores internacionais - este capítulo destaca os fundamentos materiais e ideológicos para diferentes articulações da política negra dentro e entre os países da região. E mais, em contraste com as organizações negras do início do século XX, muitos movimentos negros contemporâneos operam na interseção de uma série de categorias políticas. De Honduras à Colômbia e ao Brasil, as organizações que foram as principais protagonistas da história da mudança política e social nos últimos anos foram as organizações negras rurais e organizações de mulheres negras (Caldwell, 2007; Rodrigues e Prado, 2010; Perry, 2013).

Em segundo lugar, bem como outros movimentos sociais na América Latina e em todo o mundo, os movimentos negros hoje estão incorporados em redes transnacionais de modo sem precedentes. Os ativistas negros superaram as imaginações simbólicas da diáspora do século XX para construir organizações guarda-chuva transnacionais efetivas, redes de solidariedade e estratégias destinadas a efetuar

mudanças em seus países. Organizações pan-africanistas com bases populares, como Reaja no Brasil, encontraram-se trabalhando em solidariedade com o movimento Black Lives Matter nos Estados Unidos; militantes afro-colombianos intensificaram o ativismo transnacional em torno das negociações de paz. Essas redes transnacionais são cruciais para a compreensão da articulação e do sucesso dos movimentos negros contemporâneos na América Latina.

Finalmente, nas últimas décadas, as organizações políticas negras na América Latina foram eficazes na reconfiguração dos termos dos principais debates em torno de questões de raça, igualdade e diferença e, em alguns casos, também no reconhecimento legal sem precedentes. Essas mudanças políticas catalisadas pela mobilização negra foram ao mesmo tempo significativas e limitadas. Nas últimas décadas, os esforços dos militantes negros e as mudanças políticas resultantes têm abalado a política tradicional em muitos países da América Latina (Sawyer e Paschel, 2008). No entanto, em vez de resolver as arraigadas desigualdades sobre as quais esses países foram construídos, raciais e outras, seus esforços escavaram um conjunto inteiramente novo de questões empíricas e políticas. Entre elas está em que medida essas reformas representam uma ruptura ou simplesmente uma rearticulação do passado racial desses países. Esta e outras questões continuarão a incitar o trabalho futuro de ativistas e estudiosos que estudam movimentos negros.

BIBLIOGRAFIA

- Agudelo, C. 2005 *Retos del multiculturalismo en Colombia: Política y poblaciones negras* (Medellín: La Carreta).
- Alberti, V. e Pereira, A. 2007 *Histórias do movimento negro no Brasil: Depoimentos ao CPDOC* (Rio de Janeiro: Fundação G. Vargas).
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alvarez, S. E. 1990 *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Politics* (Princeton: Princeton University Press).
- Anderson, M. 2007 "When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras" em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 12, Nº 2: 384-413.
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 1988 "Black and White Workers: São Paulo, Brazil, 1888-1928" em *Hispanic American Historical Review* Vol. 68, Nº 3: 491-524.

- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nova York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010 *Blackness in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Antón Sánchez, J. 2009 “Multiethnic Nations and Cultural Citizenship: Proposals from the Afro-Descendant Movement in Ecuador” em Mullings, L. (ed.) *New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Appelbaum, N. P. 2003 *Muddied Waters: Race, Region, and Local History in Colombia, 1846-1948* (Durham: Duke University Press).
- Arruti, J. M. A. 2000 “Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: Notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros” em *Horizontes Antropológicos* Vol. 6, Nº 14: 93-123.
- Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB) 2007 “Construindo a equidade: Estratégia para implementação de políticas públicas para a superação das desigualdades de gênero e raça para as mulheres negras” (Rio de Janeiro: AMNB).
- Asher, K. 2004 “Texts in Context: Afro-Colombian Women’s Activism in the Pacific Lowlands of Colombia” em *Feminist Review* Vol. 78, Nº 1: 38-55.
- Asher, K. 2009 *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands* (Durham: Duke University Press).
- Birenbaum Quintero, M. 2006 “La música pacífica al Pacífico violento: Música, multiculturalismo y marginalización en el Pacífico negro colombiano” em *Revista Transcultural de Música*, Nº 10.
- Borucki, A. 2015 *From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in the Río de la Plata* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Bronfman, A. 2005 *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Brunson, T. K. 2011 “Constructing Afro-Cuban Womanhood: Race, Gender, and Citizenship in Republican-Era Cuba, 1902-1958” em Tese de doutorado, University of Texas, Austin.
- Burdick, J. 1998 *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil* (Nova York: Routledge).
- Busdiecker, S. 2009 “The Emergence and Evolving Character of Contemporary Afro-Bolivian Mobilization” em Mullings, L.

- (ed.) *New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Butler, K. 1998 *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Caldwell, K. 2007 *Negras in Brazil: Re-Envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Caldwell, K. 2009 “Transnational Black Feminism in the Twenty-first Century” em Mullings, L. (ed.) *New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Cárdenas, R. 2012 “Green Multiculturalism: Articulations of Ethnic and Environmental Politics in a Colombian ‘Black Community’” em *Journal of Peasant Studies* Vol. 39, N° 2: 309-33.
- Cardoso, F. H. 2001 “Discurso na cerimônia de entrega do Prêmio Nacional dos Direitos Humanos” em <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/discursos/2020-mandato/2001/85.pdf>> acesso 12 de março de 2017.
- Carneiro, S. 2003 “Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero” em Ashoka Empreendimentos Sociais (ed.) *Racismos contemporaneous* (Rio de Janeiro: Takano Editora).
- Castillo, L. C. 2007 *Etnicidad y nación: El desafío de la diversidad en Colombia* (Cali: Universidad del Valle).
- Castro-Gómez, S. e Restrepo, E. 2008 “Introducción: Colombianidad, población y diferencia” em Castro-Gómez, S. e Restrepo, E. (eds.) *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana).
- Centeno, M. A. 2003 *Blood and Debt: War and the Nation-State in Latin America* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Centro de Mujeres Afrocostarricenses 2017 em <<http://mujeresafrocostarricenses.blogspot.com/>> acesso 20 de fevereiro de 2017.
- Cohen, C. J. 1999 *The Boundaries of Blackness: AIDS and the Breakdown of Black Politics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Correia Leite, J. 1992 *E disse o velho militante José Correia Leite* (São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura).

- Coutinho de Dias, C. M. 2005 *Lideranças negras* (São Paulo: Aeroplano).
- Covin, D. 2006 *The Unified Black Movement in Brazil, 1978-2002* (Jefferson: McFarland).
- Da Silva Martins, S.; Medeiros, C. A. e Larkin Nascimento, E. 2004 "Paving Paradise: The Road from 'Racial Democracy' to Affirmative Action in Brazil" em *Journal of Black Studies* Vol. 34, N° 6: 787-816.
- Davidson, D. M. 1966 "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650" em *Hispanic American Historical Review* Vol. 46, N° 3: 235-53.
- Dávila, J. 2003 *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945* (Durham: Duke University Press).
- Davis, D.; Paschel, T. e Morrison, J. 2012 "Pan-Afro-Latin African Americanism Revisited: Legacies and Lessons for Transnational Alliances in the New Millennium" em Reiter, B. (ed.) *Re-examining the Black Atlantic: Afro-Descendants and Development* (East Lansing: Michigan State University Press).
- De la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- De la Fuente, A. 2008 "The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba" em *Journal of Latin American Studies* Vol. 40, N° 4: 697-720.
- De la Fuente, A. 2013 *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- De la Torre, C. e Antón Sánchez, J. 2012 "The Afro-Ecuadorian Social Movement Between Empowerment and Co-optation" em Rahier, J. (ed.) *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Degler, C. 1986 [1971] *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in the United States and Brazil* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Del Popolo, F. 2008 *Los pueblos indígenas y afrodescendientes en las fuentes de datos: Experiencias en América Latina* (Santiago de Chile: CEPAL).
- Fernandes, S. 2006 *Cuba Represent! Cuban Arts, State Power, and the Making of New Revolutionary Cultures* (Durham: Duke University Press).
- Escobar, A. 2008 *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes* (Durham: Duke University Press).

- Ferrer, A. 1999 *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Ferrer, A. 2014 *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Nova York: Cambridge University Press).
- Francisco de Souza, M. 2015 "Entrevistado por Sueann Caulfield" em <<http://umich.edu/~gblbfem/en/transcripts/brazil/GFP-Brazil-deSouza-English.pdf>> acesso 25 de janeiro de 2017.
- French, J. H. 2009 *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Geler, L. 2010 *Andares negros, caminos blancos: Afroporteños, estado y nación: Argentina a fines del siglo XIX* (Rosario: Prohistoria Ediciones).
- Gillam, R. 2016 "The help, unscripted: constructing the black revolutionary domestic in Afro-Brazilian media" em *Feminist Media Studies* Vol. 16, N° 6: 1.043-56.
- Goldberg, D. T. 2002 *The Racial State* (Londres: Blackwell).
- Greene, S. 2007 "Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro Indigenous Multiculturalisms" em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 12, N° 2: 329-55.
- Grueso, L.; Rosero, C. e Escobar, A. 2003 "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia" em Gutmann, M.C. et al. (eds.) *Perspectives on Las Américas: A Reader in Culture, History, and Representation* (Malden: Wiley-Blackwell).
- Grueso, L. e Arroyo, L. 2002 "Mujeres y defensa del lugar en las luchas del Movimiento Negro colombiano" em Harcourt, W. e Escobar, A. (eds.) *Desarrollo, lugar, política y justicia: Las mujeres frente a la globalización* (Roma: Society for International Development).
- Guridy, F. A. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hanchard, G. M. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Hanchard, M. 2003 "Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-Imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loic Wacquant" em *Theory, Culture & Society* Vol. 20, N° 4: 5-29.
- Helg, A. 1991 "Afro-Cuban Protest: The Partido Independiente de Color, 1908-1912" em *Cuban Studies* N° 21: 101-21.

- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hellwig, D. J. (ed.) 1992 *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise* (Filadelfia: Temple University Press).
- Hernández, D. 2011 "Dorina Hernández" em Martínez, M. I. (ed.) *El despertar de las comunidades afrocolombianas* (Río Piedras: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico).
- Hooker, J. 2005 "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America" em *Journal of Latin American Studies* Vol. 37, N° 2: 285-310.
- Hooker, J. 2008 "Afro-Descendant Struggles for Collective Rights in Latin America" em *Souls* Vol. 10, N° 3: 279-91.
- Hooker, J. 2009 *Race and the Politics of Solidarity* (Nova York: Oxford University Press).
- Hordge-Freeman, E. 2015 *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families* (Austin: University of Texas Press).
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Leeds, A. 2010 "Representations of Race, Entanglements of Power: Whiteness, Garveyism, and Redemptive Geographies in Costa Rica, 1921-1950", Tese de doutorado, University of California, Berkeley.
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Nova York: Oxford University Press).
- Marx, A. W. 1998 *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil* (Nova York: Cambridge University Press).
- Mattos, H. 2004 "Marcas da escravidão: Biografia, racialização e memória do cativo na história do Brasil", Tese apresentada para o concurso de professor titular, Universidade Federal Fluminense.
- Mattos, H. 2008 "'Terras de Quilombo': Land Rights, Memory of Slavery, and Ethnic Identification" em Sansone, L.; Soumoni, E. e Boubacar, B. (eds.) *Africa, Brazil, and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities* (Trenton: Africa World Press).
- Movimiento de Mujeres Dominicano-Haitianas (MUDHA) 2017 em <www.mudha.org> acesso 19 de fevereiro de 2017.
- Ng'weno, B. 2007 *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State* (Stanford: Stanford University Press).

- Nobles, M. 2000 *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics* (Stanford: Stanford University Press).
- Oslender, U. 2002 “‘The Logic of the River’: A Spatial Approach to Ethnic-Territorial Mobilization in the Colombian Pacific Region” em *Journal of Latin American Anthropology* Vol. 7, N° 2: 86-117.
- Palombini, C. 2009 “Soul brasileiro e funk carioca” em *OPUS-Revista Eletrônica da ANPPOM* Vol. 15, N° 1: 37-61.
- Paschel, T. S. 2010 “The Right to Difference: Explaining Colombia’s Shift from Color Blindness to the Law of Black Communities” em *American Journal of Sociology* Vol. 116, N° 3: 729-69.
- Paschel, T. S. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Paschel, T. S. e Sawyer, M. Q. 2008 “Contesting Politics as Usual: Black Social Movements, Globalization, and Race Policy in Latin America” em *Souls* Vol. 10, N° 3: 197-214.
- Pereira, A. 2013 *O mundo negro: Relações raciais e a constituição do Movimento Negro contemporâneo no Brasil* (Rio de Janeiro: Pallas).
- Perry, K. K. Y. 2013 *Black Women against the Land Grab* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Pires, A. L. C. S. 2006 *As associações dos homens de cor e a imprensa negra paulista: Movimentos negros, cultura e política no Brasil republicano (1915-1945)* (Palmas: Fundação Universidade Federal do Tocantins).
- Price, R. (ed.) 1996 [1973] *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Priestley, G. 2004 “Antillean-Panamanians or Afro-Panamanians? Political Participation and the Politics of Identity During the Carter-Torrijos Treaty Negotiations” em *Transforming Anthropology* Vol. 12, N° 1-2: 50-67.
- Priestley, G. e Barrow, A. 2008 “The Black Movement in Panama: A Historical and Political Interpretation, 1994-2004” em *Souls* Vol. 10, N° 3: 227-55.
- Purcell, T. W. 1993 *Banana Fallout: Class, Color, and Culture Among West Indians In Costa Rica* (Los Angeles: University of California / Center for Afro-American Studies).
- Quijada, M. 2000 “Nación y territorio: La dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina. Siglo XIX” em *Revista de Indias* Vol. 60, N° 219: 373-94.

- Rahier, J. M. (ed.) 2012 *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas - Kambirí 2017 em <www.facebook.com/Red-Nacional-de-Mujeres-Afrocolombianas-kambir%C3%AD-504584149586245/> acesso 20 de fevereiro de 2017.
- Restrepo, E. 2004 “Ethnicization of Blackness in Colombia: Toward De-Racializing Theoretical and Political Imagination” em *Cultural Studies* N° 18: 698-715.
- Rivera-Rideau, P. R 2015 *Remixing Reggaetón: The Cultural Politics of Race in Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).
- Rocha de Oliveira, L. s/d “The Black Women’s March in Brazil” em *When Rights Ring Hollow* (en prensa).
- Rodrigues, C. S. e Prado, M. A. M. 2010 “Movimento de mulheres negras: Trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o Estado brasileiro” em *Psicologia & Sociedade* Vol. 22, N° 3: 445-56.
- Sawyer, M. 2006 *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba* (Nova York: Cambridge University Press).
- Schwartzman, L. F. 2007 “Does money whiten? Intergenerational changes in racial classification in Brazil” em *American Sociological Review* Vol. 72, N° 6: 940-963.
- Smith, C. A. 2016 *Afro-Paradise: Blackness, Violence, and Performance in Brazil* (Urbana: University of Illinois Press).
- Sue, C. A. 2013 *Land of the Cosmi Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico* (Nova York: Oxford University Press).
- Telles, E. 1999 “Ethnic Boundaries and Political Mobilization among African Brazilians: Comparisons with the U.S. Case” em Hanchard, M. (ed.) *Racial Politics in Contemporary Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Telles, E. 2004 *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Telles, E. 2007 “Race and ethnicity and Latin America’s United Nations millennium development goals” em *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* Vol. 2, N° 2: 185-200.
- Telles, E. e Paschel, T. 2014 “Who is black, white, or mixed race? How skin color, status, and nation shape racial classification in Latin America” em *American Journal of Sociology* Vol. 120, N° 3: 864-907.
- Thomas III, J. 2009 “Theorizing Afro-Latino Social Movements: The Peruvian Case”, Tese de mestrado, University of Chicago.

- Twine, F. W. 1998 *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Van Cott, D. L. 2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Van Cott, D. L. 2006 “Multiculturalism versus Neoliberalism in Latin America” em Banting, K. e Kymlicka, W. (eds.) *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Nova York: Oxford University Press).
- Vaughan, U. 2012 *Rebel Dance, Renegade Stance: Timba Music and Black Identity in Cuba* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Vincent, T. 1994 “The Blacks Who Freed Mexico” em *Journal of Negro History* Vol. 79, N° 3: 257-76.
- Viveros Vigoya, M. 2016 “La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación” em *Debate Feminista* N° 52: 1-17.
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Wade, P. 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Wade, P. 1998 “The Cultural Politics of Blackness in Colombia” em Whitten Jr., N. E. e Torres, A. (eds.) *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations, Vol. 1* (Bloomington: Indiana University Press).
- Wade, P. 2009 *Race and Sex in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Winant, H. 2001 *The World is a Ghetto: Race and Democracy since World War II* (Nova York: Basic Books).

“DEMOCRACIA RACIAL” E INCLUSÃO RACIAL HISTÓRIAS HEMISFÉRICAS*

Paulina L. Alberto e Jesse Hoffnung-Garskof

Até há pouco tempo, a história das ideologias latino-americanas que vieram a ser conhecidas como “democracia racial” foi contada de duas maneiras. Numa narrativa otimista, as práticas coloniais ibéricas legaram à região uma forma relativamente benéfica de escravidão, identificação racial fluida e mistura generalizada. As nações independentes da América Latina aboliram as restrições raciais e incluíram pessoas de ascendência africana como cidadãos, concreta e simbolicamente. E que a tendência dos povos afrodescendentes a se agrupar nos degraus mais baixos das hierarquias sociais resultava das divisões extremas de classe e da falta de desenvolvimento econômico, e não da discriminação racial. Essa visão auspiciosa da democracia racial acabou sendo codificada como um contraste com os Estados Unidos e, apesar de haver antecedentes históricos mais profundos, veio a ser associada principalmente aos escritos de meados do século XX do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre e do sociólogo norte-americano Frank Tannenbaum.

* Os autores gostariam de expressar seus agradecimentos aos colegas que generosamente leram e comentaram os rascunhos anteriores deste artigo: Sueann Caulfield, Eduardo Elena, os editores e colaboradores deste livro, os participantes de uma oficina organizada pelo Grupo de Estudios Afro- Latinoamericanos em Buenos Aires, especialmente Lea Geler, Florencia Guzmán, Alejandro Frigerio e Nicolás Fernández Bravo, e os participantes do Seminário Brasil na Columbia University, especialmente John Collins.

Uma segunda narrativa sobre democracia racial era muito mais crítica. A aparência de flexibilidade e inclusão na América Latina, de acordo com essa visão, era exagerada, e a ideia de uma forma ibérica mais suave de escravidão era insustentável. As alegações de democracia racial obscureceram o tanto que as pessoas de ascendência africana (independentemente do tom da pele) eram vítimas de um racismo antinegro e de uma discriminação que limitavam severamente sua cidadania e suas oportunidades na vida. Em algumas versões dessa narrativa, a ideia de que a América Latina fosse uma democracia racial não era apenas factualmente errada - era destrutiva. A principal diferença entre a América Latina e sociedades explicitamente racistas, como os Estados Unidos ou a África do Sul, era a existência dos próprios “mitos” da democracia racial, que não apenas mascaravam a desigualdade, mas inibiam os movimentos raciais necessários para combatê-la. Essa visão crítica da democracia racial é mais comumente associada ao trabalho de pensadores e ativistas afro-brasileiros desde os anos 1970, especialmente Abdias do Nascimento, e a um grupo de acadêmicos solidários no Brasil e nos Estados Unidos.

Como foi possível contar duas histórias tão diametralmente opostas sobre a mesma coisa? Parte da resposta está em diferentes escolhas narrativas: quando começar a história de raça e racismo nas Américas e onde configurá-la; quem incluir como personagens principais ou de apoio, heróis ou vilões; quem está narrando e para que público; e acima de tudo, o que está em jogo na narrativa. De fato, uma pessoa poderia e pode enfatizar uma ou outra interpretação - “realidade” ou “mito” - ao longo da vida ou mesmo durante uma única conversa. Mas a outra parte da resposta é que as muitas pessoas que se engajaram em contar essas histórias divergentes sobre “democracia racial” frequentemente não estavam realmente falando sobre a mesma coisa. A nosso ver, a “democracia racial” é melhor entendida como o resultado de múltiplas histórias sobre diferentes dinâmicas, períodos, lugares e pessoas, que se entrelaçaram num confuso nó conceitual. Esse nó pode nos dar algo em que nos segurar nas análises de ideias extremamente instáveis e complexas. Mas também pode criar uma ilusão de coerência, de um objeto unificado e prontamente identificável no centro de um único debate. No que se segue, tentamos estabelecer uma estrutura para uma história geográfica, temporal e conceitualmente diversificada das ideias latino-americanas de inclusão racial, destacando as duas linhas principais desse nó.

Uma linha - a mais limitada - é a história do termo “democracia racial” em si, que é motivo de grande atenção nas discussões comparativas sobre inclusão racial nas Américas e carrega considerável

bagagem histórica e conceitual. Tanto em inglês quanto em português, o termo foi fortemente identificado com o Brasil. A partir de meados do século XX, o Brasil ganhou incomparável fama internacional como uma “democracia racial”, uma sociedade multirracial aparentemente harmoniosa que parecia oferecer esperança a um mundo traumatizado pelos horrores da Segunda Guerra Mundial. No entanto, à medida que o termo ganhava força no Brasil e no exterior - até mesmo, às vezes, como uma forma de falar sobre raça na América Latina em geral - críticos no Brasil e em outros países o denunciavam como um “mito” deletério, uma ideologia de elite de controle social. De muitas maneiras, sua visão acabou prevalecendo.

Essa história da ascensão e queda da “democracia racial” como um suposto descritor das realidades sociais do Brasil será familiar a alguns leitores. Ao recontar isso aqui, no entanto, olhamos para além da genealogia brasileira mais conhecida do termo para revelar suas interseções com outras conversas interamericanas, especialmente entre os escritores afro-americanos e caribenhos para quem o termo tinha sua própria história. Em particular, encontramos outra história de “democracia racial” que se desenrolou nas décadas de 1940 e 1950 em relação a Porto Rico, uma sociedade latino-americana que era uma colônia dos Estados Unidos e também a fonte da primeira migração em massa de afrodescendentes latino-americanos para espaços regidos pelas relações raciais ao estilo dos Estados Unidos. A ilha, portanto, desempenha um papel importante na evolução dos conceitos usados para comparar a “questão negra” nos Estados Unidos e na América Latina. Junto com afro-americanos, afro-brasileiros e outros afro-caribenhos, porto-riquenhos de várias origens contribuíram para diálogos interamericanos comparativos sobre raça e democracia que, desde o início, oscilaram entre celebrar a existência da democracia racial na região e denunciar sua vergonhosa ausência.

A segunda, e mais extensa, linha que buscamos extrair do emaranhado da “democracia racial” é a história muito mais profunda de ideias, ideais e negociações sobre inclusão racial que surgiram em toda a América Latina, pelo menos desde as guerras de independência, bem antes do advento, na década de 1940, do termo agora clássico. Em grande parte dos estudos acadêmicos relativos aos Estados Unidos e ao Brasil, essas diversas ideias foram subsumidas nas discussões sobre “democracia racial”, mesmo quando os atores históricos não usavam essa linguagem. Em contraste, o termo teve relativamente pouca incidência na literatura acadêmica sobre raça produzida em muitas partes da América Espanhola, onde estudiosos tendem a analisar ideias de inclusão racial usando vocabulários locais como

“mestizaje” ou nação desracializada. Essas ideias compartilham características importantes com a “democracia racial”, tanto em seu impacto na vida e na política dos afrodescendentes quanto nas formas com que foram tomadas, analisadas ou rejeitadas por estudiosos e ativistas. Mas, elas não são intercambiáveis. Obviamente, expressões de *mestizaje* que enfatizam a mistura entre europeus e povos indígenas ou que salientam o branqueamento criaram obstáculos e oportunidades muito diferentes para os afrodescendentes do que o fez a ideia brasileira de democracia racial de meados do século, que incluía os povos indígenas, mas enfatizava principalmente as relações alinhadas num eixo preto-branco. Embora reconheçamos que a “democracia racial”, como um termo genérico, permitiu a comparação entre análises de raça locais e nacionais frequentemente isoladas, neste capítulo procuramos tratar as diferenças entre esse termo (e suas muitas variantes regionais e temporais) e os vários outros da nacionalidade racializada que surgiram em outros contextos.

Nós, portanto, inauguramos nosso relato com uma visão geral das diversas maneiras pelas quais os latino-americanos de diferentes origens sociais e raciais conceberam a relação entre raça e pertencimento, no que se refere aos povos afrodescendentes, desde o final do período colonial. Enquanto no século XX essas formulações quase sempre se baseavam em contrastes entre a América Latina e os Estados Unidos, no século XIX preferiu-se distinguir a América Latina da Espanha ou do Haiti (ou de ambos). Ao esboçar essa história mais profunda das ideologias de inclusão racial, o fazemos baseados em trabalhos recentes que cada vez mais adotam a ideia de mitos e realidades coexistentes e que destacam as lutas dos afrodescendentes, em diferentes épocas e lugares, para acentuar os significados mais inclusivos do conceito.

As próximas duas seções desse capítulo traçam a ascensão e a queda da tese da democracia racial, bem como as recentes tentativas acadêmicas de reconciliar ou transcender os debates sobre se é mito ou realidade. Ao longo dessas seções, prestamos muita atenção a onde e quando as trajetórias do termo “democracia racial” - nossa linha mais limitada - se cruzaram com discussões mais amplas sobre as ideologias nacionais de inclusão racial em vários tempos e lugares - nossa linha mais densa. Examinamos como, por que e com que efeitos a “democracia racial” passou a nomear um campo maior do que ela mesma - chegando a indicar, especialmente nos estudos dos Estados Unidos, padrões de formação racial e interação em toda a América Latina que eram imaginados para funcionar de forma semelhante à do Brasil. Ao colocar esses processos no centro de nossa história,

esperamos contribuir para esse projeto comparativo, ao mesmo tempo em que buscamos expandir os termos do diálogo para além da “democracia racial” em si. Finalmente, consideramos o futuro desse termo e as ideias mais amplas de inclusão racial, à luz das recentes transformações tanto no campo acadêmico quanto no do ativismo.

IDEIAS LATINOAMERICANAS DE INCLUSÃO SOCIAL: UM PANORAMA HISTÓRICO ATÉ A DÉCADA DE 1930

Sem levar em conta as imagens mais otimistas do colonialismo ibérico associadas a Freyre e Tannenbaum, é importante notar que suas versões conquistaram parte de sua ressonância porque se baseavam em retratos históricos que, embora altamente seletivos, não eram totalmente imaginários (de la Fuente, 2004, 2010). Desde os primórdios da conquista, alguns afrodescendentes encontraram espaços de ascensão social dentro na ordem extremamente hierárquica estabelecida pelos colonizadores ibéricos. Apesar das altas taxas de mortalidade entre as populações escravizadas na região, muitas partes da América Latina viram o surgimento e o crescimento de significativas populações de pardos e negros livres, por meio de alforria onerosa ou não, e por reprodução natural. Muitos afrodescendentes livres tornaram-se camponeses, pequenos fazendeiros ou trabalhadores agrícolas. Alguns que fugiram da escravidão criaram comunidades quilombolas. Mesmo no coração das cidades coloniais, pessoas livres conseguiram deixar os patamares mais baixos da hierarquia social através do serviço militar, de irmandades religiosas ou trabalhando como artesãos, parteiras e vendedores ambulantes (Andrews, 2004; Klein e Vinson, 2007). Ao mesmo tempo, americanos espanhóis e portugueses empregavam sistemas de classificação racial que, embora mirassem criar categorias fixas e estratificadas, permitiram na prática alguma flexibilidade. A “raça” em si estava frequentemente incorporada em outras formas de distinção social, incluindo gênero, legitimidade, honra, lugar de origem e ocupação, significando não apenas que pessoas de ascendência africana poderiam ascender na ordem social, apesar de sua cor, mas que a mobilidade poderia atenuar e, em alguns casos, contrariar sua condição de não branca (Cope, 1994; Soares, 2000; Martínez, 2008; Baerga, 2014; Twinam, 2015).

Chamar essas oportunidades de participação na sociedade colonial de “cidadania” ou “democracia” seria anacrônico. Ideias sobre a diferença racial ainda eram a espinha dorsal ideológica para a escravização sistemática e brutalização de pessoas de ascendência africana e para a violência sexual generalizada contra mulheres afrodescendentes. Pessoas negras e pardas livres viviam à temível sombra dessa

brutalidade. Além disso, o fato de a sociedade colonial reconhecer a condição de pessoa dos afrodescendentes e possibilitar certos tipos de proteções legais e oportunidades de mobilidade não implicava nenhuma noção de igualdade política ou social, porque a igualdade não era uma característica significativa dos primeiros sistemas políticos e sociais modernos. Foi só muito mais tarde que a oportunidade de mobilidade dentro dessas sociedades coloniais seria reelaborada, retrospectivamente, em termos de “democracia”. Tampouco, neste momento inicial, as experiências latino-americanas de mobilidade e ambiguidade para pessoas livres de ascendência africana contrastam fortemente com as colônias britânicas da América do Norte. Somente depois de meados do século XVIII é que os senhores norte-americanos e seus aliados conseguiram reformular a lei para minar a condição social e legal de pessoas livres de cor, criando uma definição estreita de branquitude intimamente associada à liberdade (Berlin, 2003; Gross, 2008; Cottrol, 2013; Gross e de la Fuente, 2013; de la Fuente e Gross, 2015). O crescimento das *plantations* nas Américas portuguesa e espanhola, neste período, também pressionou os arranjos sociais vigentes. Mas, em muitas partes do Brasil e da América Espanhola, essas negociações tiveram um resultado diferente, com linhas de demarcação entre pessoas escravizadas e livres (incluindo grandes populações descendentes de africanos livres), e não especialmente entre brancos e não brancos. A Coroa espanhola chegou a fazer várias concessões aos negros livres e às “castas” (mestiços) nas colônias na esperança de recrutá-los para contrabalançar o crescente poder de agricultores e comerciantes crioulos ou para se proteger da ameaça de revolta indígena (Lasso, 2007: 16-33; Andrews, 2004: 47-49; Cottrol, 2013: 60-67).

Os latino-americanos começaram a conceber essa complexa experiência histórica em termos positivos – referindo-se a relações raciais pacíficas e à ausência de racismo como características específicas de suas identidades americanas - no contexto das guerras de independência que se desdobraram nas primeiras décadas do século XIX. Durante a invasão napoleônica da Península Ibérica (1808 a 1814), os liberais espanhóis, incluindo representantes das províncias americanas, se reuniram em Cádiz para governar em nome do rei e escrever uma constituição. A assembleia estabeleceu o sufrágio universal no Império espanhol, mas excluiu os afrodescendentes do direito ao voto, uma estratégia para limitar o número de representantes das Américas. A jogada estabeleceu os termos para uma nova e tímida aliança entre os crioulos brancos e as milícias urbanas afrodescendentes. O rei Fernando VII retornou ao trono em 1814, revogou a constituição liberal e dissolveu as juntas locais nas Américas. Isso desencadeou

guerras civis, principalmente na Gran Colômbia e na região do Rio da Prata, entre os fiéis e as forças de independência. Quando os movimentos de independência começaram a recrutar milicianos pardos e morenos e mobilizar a população de forma mais geral, criaram os primeiros mitos nacionalistas de integração racial e igualdade (Lasso, 2007; Helg, 2004; L. Johnson, 2011; Guzmán, 2016).

Embora as celebrações posteriores da natureza racialmente tolerante da sociedade crioula ou latino-americana tenham apontado os Estados Unidos como seu principal contraponto e remetessem a aparente falta de divisão racial da região à colonização ibérica, os primeiros nacionalistas hispano-americanos conceberam essas celebrações, juntamente com afirmações da harmonia própria do republicanism, em contraste com a Espanha. Eles repudiavam a escravidão e a opressão racial como elementos-chave do absolutismo e da crueldade espanhóis, criando sua própria variante da secular “Lenda Negra” (Adelman, 1999). As primeiras sociedades republicanas na América Espanhola não eliminaram, evidentemente, os sistemas de distinção social construídos em torno de honra, classe e raça. Eles preservaram, e frequentemente expandiram, sistemas arraigados de exploração de comunidades indígenas e só eliminaram a escravidão gradualmente. Mas em toda a região, a linguagem da liberdade e do universalismo, bem como as trajetórias no serviço militar, criaram oportunidades para a inclusão e mobilidade de afrodescendentes livres que forneceram as bases sociais para a continuidade de discursos de harmonia racial nas primeiras repúblicas independentes (Lasso, 2007; Di Meglio, 2006; Blanchard, 2008; Sanders, 2014).

Os arquitetos do Estado que emergiu da Revolução Haitiana também criaram um ideal de harmonia racial. Mas, em vez de empregar essa ideia em distinção ao domínio francês, os líderes haitianos propuseram uma visão de unidade nacional em contraste com a branquitude. Para que a cor deixasse de ser uma fonte de divisão na família nacional, promulgaram a Constituição de 1805, que declarava que “os haitianos serão doravante conhecidos pela denominação genérica de negros”. Essa foi uma definição de “negro” mais política que biológica - uma ideologia de harmonia racial em que a cidadania haitiana conferia a negritude a uma série de grupos étnicos da África, assim como a franceses, alemães e poloneses, eliminando categorias raciais coloniais da discussão pública. Por volta da década de 1820, os líderes haitianos expandiram esse ideal de harmonia para administrar a incorporação de residentes brancos de Santo Domingo espanhol a uma nação multirracial haitiana ligada pelo solo comum de Hispaniola e por uma herança africana comum (René, 2014; Walker, 2016).

Os americanos de língua espanhola e portuguesa que se identificavam como brancos, em geral não compartilhavam essa visão do Haiti como racialmente harmonioso, para dizer o mínimo. De fato, em partes da América Latina onde as elites locais trabalhavam para manter e expandir a escravidão na esteira da Revolução Haitiana, o Haiti, em vez da Espanha, emergiu como o ponto crucial de comparação em oposição ao qual se construíram as discussões sobre harmonia racial. Não por coincidência, estas foram também as partes da América Latina que não experimentaram guerras de independência nas primeiras décadas do século XIX: Porto Rico e Cuba (que permaneceram colônias espanholas) e o Brasil (onde a transição para a independência de Portugal aconteceu com muito menos convulsão do que na maior parte da América Espanhola). Nessas sociedades, as discussões sobre harmonia racial tendiam mais a enfatizar a ordem, o controle e a tranquilidade do que as conotações potencialmente mais radicais ou igualitárias. Os defensores da escravidão argumentavam que sob as condições corretas - aumento da imigração branca, restrições à crueldade dos senhores, governo adequado das pessoas livres de cor, anexação aos Estados Unidos (no caso de Cuba e Porto Rico) e estrita proibição do fluxo de pessoas e informações do Haiti - senhores e autoridades políticas poderiam manter o controle mesmo com a expansão da escravidão (Ferrer, 2014; Figueroa, 2005; Moreno Friginals, 1978; Scarano, 1984). Durante as décadas de 1820 e 1830, no Brasil como na América Espanhola, muitas pessoas de cor livres abraçaram as possibilidades racialmente igualitárias do liberalismo e do universalismo (C. M. M. de Azevedo, 2005). No entanto, as concessões estatais a setores médios negros e mulatos e sua pronta integração em sistemas clientelistas, bem como a capacidade do Estado de reprimir as expressões mais radicais (e negras) do republicanismo, ajudaram a produzir a aparente harmonia entre a população livre brasileira nas décadas após a independência, enquanto se mantinha a estabilidade do sistema escravista (Lara, 1988; Andrews, 2004: 109-12; R. Graham, 1999).

Em meados do século XIX, os debates sobre harmonia racial nessas sociedades haviam mudado para uma preocupação em administrar, de forma gradual e controlada, o fim da escravidão. Seus opositores frequentemente argumentavam que a escravidão em si era uma ameaça a harmonia social, segurança pública, equilíbrio racial, higiene e estabilidade, ou que a preservação da harmonia sob as condições da escravidão exigia compromissos inaceitáveis como, no caso de Porto Rico e Cuba, a dependência de poderes externos (Chalhoub, 1993; Graden, 1996; Figueroa, 2005; Schmidt-Nowara, 1999). Tanto no Brasil quanto em Porto Rico, embora pensadores e políticos considerassem a perspectiva

da abolição e os senhores negociassem com os trabalhadores negros livres os contornos de novos sistemas de trabalho rural dependente, os relatos conservadores de harmonia racial permaneciam. Muitas dessas elites defendiam a escravidão em seus territórios como singularmente benigna e paternalista, continuavam a sustentar os progressos de mulatos proeminentes como evidência da ausência de racismo, celebravam as tradições de mistura cultural e racial harmoniosa e enfatizavam a generosidade iluminada das elites na emancipação dos escravos, sem guerra ou rebelião, em contraste com o Haiti, os Estados Unidos e Cuba (Andrews, 1991; CMM de Azevedo, 1987; Schmidt-Nowara, 1999; M. Abreu, 2000; Chalhoub, 2006; Rodríguez-Silva, 2012).

Contudo, o abolicionismo no Brasil e os movimentos de reforma colonial em Porto Rico foram ao mesmo tempo alianças bem sucedidas entre negros livres, mulatos, brancos e (no Brasil) escravos. E, assim como as lutas pela independência da América Espanhola, esses movimentos também são exemplos da variante da harmonia racial inclusiva e orientada para os direitos (Andrews, 2004: 80-84; Hoffnung-Garskof, 2011). Esse foi mais claramente o caso de Cuba, onde o movimento de reforma liberal – há muito preocupado com os perigos da “africanização”, ansioso por embranquecer a ilha e relutante em agir rapidamente em prol da abolição – assumiu novos contornos no contexto do conflito armado pela independência (1868-1878). Como nos primeiros movimentos por independência na América do Sul, os insurgentes cubanos enfatizavam o contraste entre a fraternidade racial surgida no campo de batalha, em meio às lutas pela independência e a longa história de opressão racial sob o domínio espanhol. Os separatistas em Cuba continuaram também a realçar a harmonia racial de seu movimento em contraste explícito com o Haiti. Jamais poderia haver uma guerra entre as raças em Cuba, explicou José Martí sete anos depois da abolição da escravatura, porque a revolução, ao trabalhar pela emancipação, “redimiu” tanto os ex-escravos afrodescendentes quanto os antigos senhores brancos, e a República Cubana não poderia fazer distinção baseada na raça (Martí, 1893).

Por volta do fim do século, Martí e outros nacionalistas cubanos também concebiam, cada vez mais, suas alegações de fraternidade racial e “equilíbrio” em contraste com os Estados Unidos, onde o breve experimento na democracia inter-racial após a Guerra Civil deu lugar à extrema violência racial e a exclusão dos afro-americanos da maioria das proteções de cidadania (Martí, 2012 [1891]). O surgimento do racismo científico nos Estados Unidos e na Europa, além disso, postulou uma relação entre a pureza racial branca e a capacidade de autogoverno, fornecendo uma justificativa para a exclusão

dos afro-americanos da cidadania e a afirmação do poder americano sobre grandes partes do Caribe e da América Central (Kennedy, 1971; Pérez, 2008; Santiago-Valles, 1994; Erman, 2008).

Nas primeiras décadas do século XX, as elites latino-americanas compartilhavam amplamente a visão de que os não brancos eram inadequados à civilização e à democracia. Trabalhavam para demonstrar sua própria “civilização” e, em suas interações com representantes da Europa e dos Estados Unidos, insistiam em afirmar sua branquitude (Ferrer, 1999: 186-201; Caulfield, 2000: 48-78). Governos de toda a região procuravam atrair imigrantes da Europa e promover outras políticas eugênicas destinadas a “branquear” suas nações (Stepan, 1991; R. Graham, 1990). Mas, seu engajamento com a ciência racial europeia e norte-americana também era frequentemente limitado pela demografia local. Alguns, embora certamente não todos, começaram a discordar das teorias raciais do Atlântico Norte que liam a mistura exclusivamente como degeneração racial, argumentando que a miscigenação poderia ser um meio de “melhorar” o estoque racial (através da prevalência gradual, ao longo de gerações, do “sangue” branco superior), e de alcançar a harmonia racial. A rejeição do ideal de pureza racial, portanto, não implicava uma rejeição indiscriminada dos ideais de branqueamento ou da própria noção de superioridade branca (Skidmore, 1974; de la Fuente, 2001: 39-52; Bronfman, 2005: 117-34).

Assim, no início do século XX, os latino-americanos cada vez mais estabeleceram contrastes, como fizeram Martí e outros cubanos em décadas anteriores, entre a suposta harmonia racial da região e a desarmonia racial nos Estados Unidos. Em 1912, por exemplo, o historiador e diplomata brasileiro Manoel de Oliveira e Lima disse em palestras nos Estados Unidos que “a regra do amor seguida pelos povos latinos da América” levou a “uma fusão em que os elementos inferiores desaparecerão em breve”, enquanto os Estados Unidos, assegurando uma superioridade temporária através da pureza de sua raça branca, “um dia terá que ter seu desenlace, e o desenlace provocado pelo amor é sempre preferível àquele que é resultado do ódio” (Lima, 1914: 40). A violência racial dirigida contra os mexicanos nos Estados Unidos fez com que os intelectuais mexicanos fizessem comparações semelhantes entre o que descreviam como a fusão pacífica das raças no México, ou mestiçagem, e o ódio racial presente nos Estados Unidos (Gamio, 1929; Vasconcelos, 1976 [1935]).

Com o andar do século, surgiram, da Argentina ao México, celebrações literárias e ensaísticas do hibridismo e da harmonia racial e cultural (Ugarte, 1920; Morais, 1922; Rojas, 1951 [1924]; Vasconcelos, 1979 [1925]; Bomfim, 1929; Freyre, 1943 [1933]; Ortiz, 1978 [1940]). Nesses

contextos, o contraste com os Estados Unidos se mostrou especialmente útil para os pensadores latino-americanos minimizarem a possibilidade ou a legitimidade das divisões raciais dentro de suas sociedades. O autor porto-riquenho Tomás Blanco dá uma visão excepcionalmente clara de como isso funcionava: “Sirva-nos, pois, o preconceito, tal como existe nos Estados Unidos, de ponto de comparação, de espécie de contraste e referência, ao tratar de esclarecer se em nossa ilha existe autêntico preconceito racial”. Esse sistema de mensuração, que identificou apenas os tipos de preconceito dos Estados Unidos como “autênticos”, permitiu-lhe concluir que, em comparação, qualquer preconceito em Porto Rico era “inocente brincadeira de criança” (Blanco, 1942: 10). Pensadores afrodescendentes na região, incluindo o proeminente político porto-riquenho José Celso Barbosa, também amiúde alegavam que suas comunidades nacionais eram marcadas por uma relativa ausência de preconceito e conflito raciais em contraste com os Estados Unidos, um fator que fornecia o potencial, se não a garantia, de tratamento justo. Essa comparação também foi útil no combate ao racismo e ao projeto de branqueamento, na tentativa de convencer as elites locais que o Brasil, Porto Rico ou Cuba corriam o risco moral de se tornarem como seu vizinho anglo-saxão (Serra y Montalvo, 1907; Morais, 1922; Barbosa, 1937: 31-57; de la Fuente, 2001: 61; Alberto, 2011: 42-67).

Uma das expressões mais famosas do nacionalismo mestiço é *Casa-grande e senzala*, publicado com grande sucesso em 1933 pelo sociólogo branco brasileiro Gilberto Freyre. Freyre descreveu as relações desiguais, mas íntimas e frequentemente afetuosas, entre senhores e escravos nos engenhos do nordeste como a base para o que ele via como as pacíficas relações raciais do Brasil naquele momento. Embora reconhecesse a violência e a hierarquia da escravidão brasileira, ele acreditava que as relações interpessoais entre os moradores das casas grandes e das senzalas - do sexo entre senhores brancos e mulheres escravizadas, até a criação de bebês brancos por amas africanas e as amizades entre crianças brancas e negras em famílias extensas - criaram uma inclusão orgânica abrangente que moderava as hierarquias sociais. Esta intimidade social, enraizada na suposta predisposição dos colonizadores portugueses para a mistura, acabou por originar uma sociedade não só treinada em atitudes de fraternidade racial ou étnica, mas cujos membros eram em si mesmos, todos e cada um, parte africanos nos seus corpos ou almas. A segregação absoluta e o racismo institucionalizado - do tipo que o próprio Freyre havia testemunhado como estudante nos Estados Unidos - eram, portanto, inconcebíveis no Brasil (Freyre, 1943). Embora seja comumente creditado por cunhar o termo “democracia racial”, Freyre não o

usou nesse tratado seminal; ao contrário, como muitos pensadores negros e outras figuras públicas nas décadas de 1920 e 1930, ele falava principalmente da singular “fraternidade” inter-racial do Brasil (Alberto, 2011; Guimarães, 2002).

Apesar da postura antiamericana, os relatos de relações raciais na América Latina produzidos por escritores como Vasconcelos, Blanco e Freyre serviram à causa de um grupo de acadêmicos nos Estados Unidos. Eram acadêmicos que, já na década de 1920, haviam começado a construir o campo dos estudos latino-americanos como uma alternativa ao “lixo sombrio da... propaganda interessada” que dominava os relatos em inglês sobre a região (Simpson, 1927; ver também Hoffnung-Garskof, 2012), e que desejavam desafiar a ciência racial dominante, com sua ênfase na pureza racial. Nesse sentido, Rüdiger Bilden, um estudioso alemão engajado em estudos avançados nos Estados Unidos, escreveu um artigo para *The Nation* em 1929 em que criticava as “atrocidades intelectuais” que os norte-americanos cometiam com frequência contra os latino-americanos, especialmente em suas pressuposições da inferioridade racial latino-americana. Ao contrário disso, ele argumentou, o Brasil, em particular, representava um “laboratório” singular onde os “problemas fundamentais da civilização”, a coexistência e a integração de “elementos étnicos supostamente incompatíveis” estavam sendo resolvidos pacificamente. Da mesma forma, Rayford Logan, historiador afro-americano, argumentou em 1933 que a região oriente de Cuba “resolveu o problema racial com mais justiça do que qualquer outra região que conheço, exceto possivelmente o Brasil”. A questão, para escritores como Logan e Bilden, não era criticar as fraquezas dos sistemas raciais cubano ou brasileiro ou os relatos nacionalistas de harmonia racial da região, mas fazer um contraste útil a fim de destacar as deficiências nos Estados Unidos. Para Bilden, a experiência do Brasil era um contraponto “humano” aos Estados Unidos, onde o racismo era um “câncer crescendo no corpo social”. Logan achava que Cuba tinha algo a mostrar aos Estados Unidos sobre o significado de “democracia real” (Bilden, 1929; R. Logan, 1933; ver também Hellwig, 1992). Em prol de seus objetivos antirracistas, esses estudiosos, inadvertidamente, ajudaram a solidificar a imagem de nações latino-americanas racialmente “democráticas” que gerações subsequentes de pensadores e ativistas afro-descendentes lutariam para dismantelar.

A expressão de Logan “democracia real” destaca uma última mudança na natureza dessas comparações à medida que elas evoluíram ao longo dos anos 1930. Negociações sobre como interpretar a suposta ausência de racismo e de tensão racial na América Latina ganharam

novo significado à luz das políticas populistas que surgiram em toda a região após o colapso das economias de exportação. À medida que os políticos começavam a incorporar cidadãos pobres urbanos e rurais em suas coalizões, frequentemente adotavam e promoviam variantes de nacionalismo mestiço ou sem raça, ao tempo em que também celebravam a inclusão racial como um valor nacionalista contrário a projetos mais antigos ou estrangeiros de racismo ou branqueamento científico (Andrews, 2004: 153-90). Enquanto isso, tanto nos Estados Unidos como na América Latina, uma ampla gama de críticos sociais, incluindo comunistas e fascistas, apontava as limitações da democracia liberal para resolver questões fundamentais de desigualdade econômica e racial. Muitas pessoas da esquerda e da direita começaram a argumentar que regimes não democráticos poderiam produzir resultados mais igualitários. Outras, incluindo muitas dentro do recém-eleito governo de F.D. Roosevelt em Washington, argumentavam que a defesa das formas políticas democráticas exigia a expansão dos direitos trabalhistas e sociais e a eliminação da discriminação racial. Todos os lados desses debates adotaram os termos “democracia social”, “democracia econômica” ou “democracia industrial”, embora divergissem quanto a se equivaliam à expansão da democracia política ou a alternativas a ela. Foi nesse contexto que Gilberto Freyre - um forte opositor do fascismo europeu e de suas manifestações em terras brasileiras - começou a argumentar que “a democracia social através da mistura de raças” era uma expressão mais profunda dos valores democráticos do que a mera democracia política. Mais tarde, ele acrescentou o termo “democracia étnica” (citado em Guimarães, 2007: 122).

A lógica de Freyre provou ser extremamente útil ao regime nacionalista de Getúlio Vargas (1930-1945), que derrubou uma república oligárquica e adotou a ideia de que o Brasil era uma sociedade livre de injustiça racial - uma marca da verdadeira democracia - para justificar seu regime cada vez mais autoritário (Guimarães, 2002; JL Graham, 2010). Essas alegações de ter eliminado o racismo dificilmente podem ser tomadas literalmente para o Brasil ou para os outros regimes populistas que adotaram formas de nacionalismo mestiço ou racialmente inclusivo neste período. Os efeitos das políticas de Vargas, ao contrário, exemplificam as contradições que marcaram a política racial dos movimentos populistas em toda a região. Algumas pessoas de ascendência africana foram favorecidas pelo acesso ao emprego na indústria e a novos direitos e benefícios sociais, mas muitos trabalhadores rurais, domésticos e informais não o foram. Os brasileiros e outros latino-americanos continuaram a produzir expressões culturais racistas e a praticar discriminação racial no emprego ou na educação

(ver capítulos 3 e 5). Os governos em grande parte da região, em nome do nacionalismo mestiço ou do branqueado, também criaram ou reavivaram restrições aos migrantes negros e perpetraram novas formas de violência contra os “estrangeiros” negros nesses anos. O massacre de haitianos étnicos na região fronteira da República Dominicana em 1937 foi apenas o caso mais extremo (Putnam, 2013, Turits, 2002).

Assim, no final da década de 1930, intelectuais brancos e negros e governos nacionais da América Latina e dos Estados Unidos iniciaram um novo diálogo que reformulou substancialmente as ideias anteriores de inclusão e harmonia racial latino-americana. As narrativas que surgiram originalmente para distinguir a região da Espanha e do Haiti agora operavam principalmente para distinguir a América Latina dos Estados Unidos, opressor e racialmente repressivo. Esse contraste, que surgiu primeiro nas regiões mais profundamente influenciadas pelo imperialismo dos Estados Unidos, estava agora incorporado a uma vaga mais ampla de nacionalismo em toda a região, na negociação de políticas populistas e em debates sobre os significados da própria democracia. Foi no contexto de uma série de esforços diplomáticos da administração Roosevelt, sob a bandeira do pan-americanismo que visava unir o hemisfério em defesa da “democracia”, que antigas narrativas sobre a harmonia racial na América Latina se tornariam a moeda básica de uma nova política interamericana de raça e democracia - de “democracia racial”. É aqui que passamos da vertente ampla de nossa história para a limitada, para ver como os participantes nesse diálogo interamericano adotaram, debateram e desmascararam a expressão e, no processo, proporcionaram-lhe tanta tenacidade.

ASCENSÃO E QUEDA DA “DEMOCRACIA RACIAL”

Durante a Segunda Guerra Mundial, estudiosos brasileiros e internacionais reinterpretaram a história que Freyre e outros haviam contado sobre as fraternais relações inter-raciais brasileiras com um novo termo: “democracia racial”. Até onde podemos reconstruir, o psicólogo e antropólogo brasileiro Arthur Ramos foi o primeiro a fazê-lo, alegando em 1941 que “no Brasil temos uma das mais puras democracias raciais do hemisfério ocidental” (Ramos, 1941a: 522; Campos, 2004). Ramos havia viajado e lecionado nos Estados Unidos durante a maior parte do ano anterior e provavelmente começou a usar a expressão inglesa “*racial democracy*” num esforço de tradução para um público de língua inglesa dos argumentos que Freyre havia popularizado no Brasil. No entanto, é importante notar a audiência a que Ramos estava dirigindo em 1941. Seu uso do termo apareceu em uma

edição especial do *Journal of Negro Education* sobre o tema “A Crise da Democracia no Hemisfério Ocidental”, editado por um grupo de acadêmicos afro-americanos da Universidade de Howard e incluindo artigos de W. E. B. Du Bois, Ralph Bunche, Eric Williams, Rayford Logan, Gilberto Freyre e vários liberais brancos norte-americanos. Esse cenário é importante porque o termo “racial democracy” já estava em uso entre acadêmicos e ativistas afro-americanos, e alguns liberais brancos, para descrever um ideal de relações raciais igualitárias que, embora consistente com os valores democráticos expressos nos Estados Unidos, estava claramente ainda por ser cumprido (por exemplo, Douglass, 1940; *Boston Globe*, 1933; Baker, 1914; Du Bois, 1915).

Que tenha usado por primeira vez o termo numa edição especial dedicada à “crise da democracia” também ressalta o fato de Ramos ter apresentado ao público norte-americano a ideia de que o Brasil era uma democracia racial no contexto de uma grande mudança na política americana em relação à América Latina (ver também Ramos, 1941b). O governo Roosevelt procurou organizar o hemisfério em um novo conjunto de alianças sob o princípio do pan-americanismo e em nome da democracia. Os agentes do Departamento de Estado esperavam distanciar seus novos esforços de liderança regional das antigas atitudes racistas que teriam até então servido para justificar o imperialismo na região. Junto com acadêmicos liberais nos Estados Unidos e com intelectuais na América Latina eles trabalharam para criar relatos positivos sobre a América Latina para falantes de inglês, na esperança de substituir o que Bilden chamara de “atrocidades intelectuais” (Hanke, 1940). Também procuraram promover a visão de um hemisfério unido em sua rejeição a “alegações falaciosas de superioridade de classe ou de raça” (*Atlanta Constitution*, 1938). Os intelectuais e diplomatas mexicanos contribuíram largamente para esses diálogos e foram especialmente enfáticos ao denunciar o racismo contra migrantes mexicanos e mexicano-americanos. No entanto, o Brasil ocupou o centro das atenções nesta forma de pan-americanismo, talvez porque a maioria das discussões sobre raça nos Estados Unidos continuasse a ser dominada pela chamada questão negra (ecoada no Brasil pelo chamado problema do negro) enquanto intelectuais mexicanos tendiam a representar a mestiçagem como mistura principalmente entre brancos e povos indígenas (Roseblatt, 2009).

Especialistas brasileiros em assuntos raciais e representantes do governo Vargas ofereceram o Brasil como um exemplo brilhante de um projeto hemisférico compartilhado para construir a democracia racial - um projeto em relação ao qual (enfatizavam) os Estados Unidos estava atrasado. Como Freyre escreveu em sua contribuição para a

edição especial de 1941 do *Journal of Negro Education*, “O nome do segundo Roosevelt começa a significar algo novo na vida de um povo que por tanto tempo ouviu apenas rumores de um furor imperialista, de uma democracia corrompida pela plutocracia e pelo ódio que os anglo-saxões levam às raças que consideram inferiores” (Freyre, 1941: 511). Sob a pressão de ativistas afro-americanos, o Departamento de Estado também iniciou um projeto para incluir artistas e acadêmicos negros, abarcando vários acadêmicos da Universidade de Howard, em esforços de diplomacia cultural dirigidos a populações de ascendência africana na América Latina (J. L. Graham, 2010).

No entanto, os vários participantes dos diálogos sobre raça, democracia e pan-americanismo, no início da década de 1940, tinham agendas concorrentes. Os representantes latino-americanos nas organizações pan-americanas e participantes de negociações bilaterais, com frequência, procuravam pressionar ou constranger os Estados Unidos por seu histórico de discriminação racial (Henderson, 2011; Preece, 1945). Nos Estados Unidos, os liberais brancos e os jornalistas afro-americanos aproveitaram essas críticas para argumentar que o sucesso da política externa dos Estados Unidos para a região exigia reformas internas urgentes. Um redator do jornal afro-americano *Chicago Defender*, por exemplo, observou que a declaração pan-americana de 1942 fracassara por causa da “intragável superioridade racial da América, manifestada no tratamento ultrajante a sua minoria negra - um tratamento dificilmente distinguível do dispensado às minorias judaicas nos países dominados por Hitler” (*Chicago Defender*, 1942; Bolden, 1942a, 1942b). Os proponentes da reforma nos Estados Unidos, acadêmicos da América Latina e, principalmente, os escritores da imprensa afro-americana também continuaram a usar relatos positivos das relações raciais latino-americanas nas demandas por democracia racial nos Estados Unidos ou nas críticas ao imperialismo desse país. Os pronunciamentos de Ramos e Freyre, em particular, foram frutuosos para o argumento de que “a democracia realmente funciona no Brasil” (*New York Amsterdam News*, 1943) ou para a afirmação de que a imposição de um “tipo americano de preconceito de cor” em Porto Rico arriscava destruir o que “pode ser um dos melhores exemplos de democracia na prática em todo o mundo” (Little, 1942; para pronunciamentos semelhantes em Cuba e no Panamá, respectivamente, ver E. Williams, 1969 [1942]: 67; Biesanz, 1949: 773).

Esses debates não melhoraram significativamente o currículo do governo Roosevelt em questões de raça e direitos civis. De fato, os principais programas do New Deal concederiam os benefícios da socialdemocracia principalmente aos cidadãos brancos (Katznelson,

2005). No entanto, os diálogos sobre raça, democracia e pan-americanismo que surgiram durante a guerra tiveram um impacto profundo nas ideologias liberais emergentes, que enquadravam a questão da raça como fundamentalmente moral, uma questão de ajustar a “consciência americana” para se alinhar com os valores intrínsecos do americanismo. Essa opinião foi fomentada pelo sociólogo Gunnar Myrdal em seu tratado de 1944, *An American Dilemma*, que discutia “a divisão moral da nação na questão da democracia racial” (Myrdal, 1944: 645).

Essa também foi a principal mensagem na interpretação mais influente da língua inglesa dos argumentos apresentados por Freyre e Ramos: a ampla teoria comparativa de Frank Tannenbaum sobre as relações raciais nas Américas. Em *Slave and Citizen* (1946), Tannenbaum argumentou que as normas legais e religiosas que regeram a escravidão na América Latina conferiram “personalidade jurídica e moral” (Tannenbaum, 1992: 98) aos escravos, em contraste com as instituições religiosas e legais nas colônias inglesas, onde os escravos não eram considerados pessoas. Para Tannenbaum, essa distinção, embora originária na lei, evoluiu na era moderna para uma questão de “valores e preconceito” (127). Como outros observadores estadunidenses antes dele, Tannenbaum estava menos preocupado em analisar o funcionamento real das hierarquias raciais latino-americanas do que em usá-las comparativamente para destacar os excepcionais “preconceitos políticos e éticos que separaram manifestamente os Estados Unidos do resto do Novo Mundo neste aspecto” (42), e dar esperança de que esses preconceitos pudessem um dia desaparecer. Essa preocupação, emoldurada pelas interações entre negros e brancos, ajuda a explicar por que Tannenbaum se baseou tanto no caso brasileiro e moldou sua comparação apenas em torno da dinâmica da escravidão africana, omitindo as experiências das populações indígenas com o colonialismo.

Durante a guerra, em síntese, os norte-americanos tenderam a adotar – servindo-se de uma ampla gama de argumentos - as reivindicações brasileiras de terem aperfeiçoado a “democracia racial”. No entanto, nos Estados Unidos, o termo surgiu primeiro como uma forma de identificar o fracasso dos valores democráticos, em vez de seu sucesso triunfante. Mesmo no apogeu do entusiasmo com a democracia racial brasileira, essa lógica também poderia ser aplicada à América Latina - e assim foi.

Este uso claramente diferenciado da “democracia racial” parece ter emergido mais cedo nos estudos sobre Porto Rico. Uma colônia administrada pelos Estados Unidos e uma fonte de migração maciça para esse país, Porto Rico foi uma das primeiras partes da região onde

cientistas sociais começaram a conduzir pesquisas sobre preconceito racial e direitos civis e a decifrar a incompatibilidade entre autoconceitos raciais porto-riquenhos e formas norte-americanas de classificação racial. Já na década de 1940, esta pesquisa havia começado a revelar a dissonância entre as alegações de inexistência do preconceito e as observações do profundo preconceito. De fato, um ano antes de Arthur Ramos ter usado pela primeira vez o termo “racial democracy” em relação ao Brasil, dois professores da Universidade de Porto Rico publicaram um compêndio de testemunhos sobre o preconceito racial entre seus alunos e uma coletânea de escritos de porto-riquenhos de cor. Eles concluíram que o preconceito racial era visível em Porto Rico “para todas as pessoas que não fecham seus olhos à realidade”. Eles chamavam de covarde o silêncio dos sociólogos porto-riquenhos, argumentando que os estudiosos eram responsáveis por manter a questão racial num estado de “escuridão úmida e sem higiene” (Rosario e Carrión, 1940, 2: 88). Naquele mesmo ano, Charles Rogler, antropólogo da Universidade de Kansas, que no geral aceitava a opinião de que o preconceito racial era mais suave em Porto Rico, observou que a importância da cor diferia de acordo com a classe social e que os porto-riquenhos de elite eram os que mais “prestavam louvores fingidos à democracia racial” (Rogler, 1940: 37; para a alegação de que o Haiti também não era uma “democracia racial”, ver Blanshard, 1947: 314).

Alguns acadêmicos afro-americanos também adotaram uma abordagem cética em relação a alegações de democracia racial na América Latina. Na edição especial de 1941 do *Journal of Negro Education*, o historiador Rayford Logan aceitou a premissa de que “sejam quais fossem as razões, o preconceito racial foi mais forte nas colônias inglesas do que naquelas das nações latinas”. Mas também observou que “em todo o hemisfério ocidental, como mais tarde na África e na Ásia, o pertencimento à raça branca [...] significava a posse da maior parte da riqueza, do poder e das prerrogativas sociais” (R. Logan, 1941: 346-47). Isso o levou à conclusão - bem distinta dos argumentos apresentados por Freyre e Ramos na mesma publicação - de que a “crise real e inequívoca da democracia ... está na incapacidade de reconhecer o fato de que nunca houve uma democracia [em nenhum lugar das Américas], não há agora, e no futuro determinável não haverá nenhuma” (R. Logan, 1941: 351). Colega de Logan na Universidade Howard, o filósofo e crítico literário afro-americano Alain Locke argumentou de forma semelhante em 1943. Ele achava que os norte-americanos tinham algo a aprender com os latino-americanos em termos de relações raciais. Mas concluiu que todo o hemisfério ocidental, “de um jeito ou de outro e num ou noutro grau, sofre ainda das infelizes

consequências da escravidão, que por um lado nos legou um problema antidemocrático de classe e por outro, uma situação ainda menos democrática de casta de cores”. Tanto a América Latina quanto os Estados Unidos, argumentou Locke, ainda tinham trabalho a fazer para alcançar a “democracia racial” (Locke, 1944: 10).

Essas variadas abordagens da “democracia racial”, então, já circulavam há vários anos quando a expressão chegou ao Brasil no final da Segunda Guerra Mundial, onde provocou respostas igualmente diversas. Roger Bastide, sociólogo francês residente em São Paulo, introduziu a um amplo público leitor a tradução portuguesa do termo num artigo no *Diário de São Paulo* em 1944. Bastide argumentou que a democracia brasileira (na época, o Brasil ainda era uma ditadura) emanava do apoio brasileiro aos aliados e de uma forma singularmente fluida de relações sociais. Ele sugeriu que a “democracia racial” do Brasil poderia ser uma lição para os europeus de como construir uma ordem social racialmente igualitária no pós-guerra (Guimarães, 2002: 141-44). Arthur Ramos e um número crescente de pesquisadores internacionais também apoiaram essa visão (Maio, 1999: 142).

No entanto, no Brasil, como em outros lugares, o termo pegou porque significava coisas diferentes para pessoas diferentes. Escritores conservadores, inclusive o próprio Gilberto Freyre, continuaram defendendo que a ausência de preconceito e conflito raciais já era uma característica essencial da sociedade brasileira, tornando desnecessária uma discussão mais aprofundada sobre desigualdades ou injustiça raciais. Mas, ao mesmo tempo, quando o país retornou à democracia política em 1945, muitos pensadores e ativistas autoidentificados como negros no Rio de Janeiro e em São Paulo adotaram a bandeira da “democracia racial” para afirmar sua própria inclusão simbólica numa nação mestiça e contestar as teorias biológicas da raça, assim como para exigir amplos direitos civis e políticos. Como seus pares nos Estados Unidos - e em frequentes conversas com eles - ativistas e escritores da imprensa negra do Brasil promoveram a ideia de que a democracia racial era parte essencial do caráter nacional, e se mobilizaram na esperança de conseguir o que os editores de um jornal afro-brasileiro chamavam “verdadeira democracia racial em que desejamos viver e que precisamos construir” (citado em Alberto, 2011: 179).

Paralelamente a esses usos otimistas do termo, pensadores negros também ecoaram o ceticismo de acadêmicos afro-americanos e (alguns) porto-riquenhos, apresentando evidências de racismo em curso para argumentar que esse ideal nacional permanecia em grande medida por se cumprir. Na imprensa negra, nos principais jornais brasileiros e nas conversas com visitantes afro-americanos, os brasileiros

negros muitas vezes achavam necessário salientar que a democracia racial era um malogro. Em 1947, José Correia Leite, ativista de longa data e veterano da imprensa negra paulistana do início do século XX, denunciou a ideia da ausência de preconceito do Brasil como “uma mentira sentimental” que cegava os negros para o fato de que seu país (numa inversão da formulação clássica de Freire) “continua sendo uma vasta senzala, com alguns negros na casa grande” (citado em Alberto, 2011: 202). Em 1948, Abdias do Nascimento, escritor, dramaturgo, ator e ativista que se tornou uma das principais vozes da política negra do Brasil no século XX, levantou uma questão similar numa entrevista ao jornalista afro-americano George Schuyler, do *Pittsburgh Courier*: “É feito um esforço para espalhar por toda parte, com os ventos da propaganda, a ideia de que aqui no Brasil o negro encontrou seu paraíso, onde pode gozar de direitos iguais a outros homens. Não acredite nisso [...] Se o drama da raça aqui não toma a forma de belicosidade e confrontos físicos, isso não significa que ele não exista. É algo que existe psicologicamente para uma grande parte da população, essa discriminação racial velada, mistificada entre as proposições de uma constituição que define todos os homens iguais perante a lei” (Schuyler, 1948). No ano seguinte, a pesquisadora Maxine Gordon citou essa mesma entrevista para fazer uma comparação com o problema racial em Porto Rico: “Aqueles que acreditam que o preconceito não existe [...] têm visto Porto Rico, nós sentimos, com um olhar casual e acrítico” (Gordon, 1949: 296-97).

A circulação dessas versões céticas, no entanto, pouco fez para diminuir o entusiasmo com a democracia racial brasileira nos círculos acadêmicos e políticos internacionais. Esse entusiasmo atingiu o auge no início dos anos 1950, quando a divisão de Ciências Sociais da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) decidiu, em colaboração com uma série de especialistas brasileiros, financiar uma pesquisa sobre as relações raciais brasileiras. Com a escolha do Brasil, famoso por sua sociedade mestiça, os organizadores esperavam produzir evidências que desacreditariam ainda mais os mitos da raça biológica e ajudariam a inspirar políticas para erradicar o racismo em todo o mundo. Em 1950, enquanto a UNESCO delineava o projeto de pesquisa proposto, pensadores negros do Rio de Janeiro realizaram sua própria conferência sobre relações raciais. O sociólogo afro-brasileiro Alberto Guerreiro Ramos instou a UNESCO a “evita[r] os estudos de ordem acadêmica ou meramente descritivos e que levam a uma consciência falsa” sobre discriminação racial e a se concentrar em identificar e resolver a discriminação racial no Brasil (citado em Maio, 1999: 146–47). Ele

tentou influenciar a UNESCO a realizar uma conferência internacional sobre relações raciais que incluísse os pensadores negros como produtores de conhecimento (A. do Nascimento, 1968: 153-59). Por fim, embora os pesquisadores da UNESCO não tenham incluído os intelectuais negros como colaboradores plenos, descobriram que os brasileiros de ascendência africana estavam amplamente em desvantagem no acesso ao poder e aos recursos. No entanto, essa evidência não derrubou a tese da democracia racial. Os estudiosos que trabalharam no nordeste do Brasil concluíram que a classe, e não a raça, era a principal razão para a discriminação (por exemplo, Wagley, 1963 [1952]; T. de Azevedo, 1953). Aqueles que estudaram as cidades mais racialmente estratificadas do sudeste industrial brasileiro afirmaram que o racismo existia e representava um sério obstáculo ao progresso de brasileiros pretos e pardos, mas concluíram que ele acabaria desaparecendo quando o Brasil completasse a transição para uma sociedade de classes competitiva (por exemplo, Costa Pinto, 1953; Bastide e Fernandes, 1955). Ambos os argumentos, de diferentes maneiras, mostraram-se compatíveis com a ideia da democracia racial no Brasil; de fato, a ideia de que classe, e não raça, explicava as desigualdades evidentes do Brasil tornou-se uma das variantes mais duradouras da democracia racial (Sheriff, 2001: 6). Ainda em 1963, dez anos depois da publicação do seu clássico texto, Charles Wagley, um dos pesquisadores da UNESCO, proclamou que, apesar do quadro mais complicado que começava a surgir, “os brasileiros ainda podem chamar sua sociedade de democracia racial”, uma “lição... para o resto o mundo” (Wagley, 1963: 2).

Tampouco os políticos e os intelectuais brasileiros desistiram da narrativa nacionalista do excepcionalismo racial à luz das descobertas da UNESCO. Em seus aspectos mais extremos, os usos conservadores da democracia racial retrataram toda forma de consciência ou denúncia racial como “racismo reverso” e uma violação da essência nacional (ver exemplos em Alberto, 2011: 196–223). Os argumentos do próprio Gilberto Freyre, nesses anos, mudaram ainda mais para a direita à medida que ele colocava sua ideia da harmonia “lusotropical” a serviço da ditadura de Antonio de Oliveira Salazar e do Império ultramarino de Portugal (Freyre, 1953, 1959). No final da década de 1950, o arrefecimento dos defensores de visões idílicas da democracia racial brasileira juntamente com as inconvenientes descobertas da UNESCO começaram a provocar um aberto ceticismo entre os acadêmicos brasileiros e estrangeiros. O historiador Stanley Stein captou esse desencanto em sua resenha, de 1961, do trabalho de Freyre *New World in the Tropics*: “Pode-se admitir o fervor do propagandista da igualdade

étnica [num momento anterior do racismo científico]. Outra questão é, uma vez vencido o bom combate, que um cientista social propague como fato o que eram hipóteses sobre a cultura em que ocorreu uma miscigenação aleatória, ou seja, a escravidão, o patriarcado, a monarquia e o colonialismo português. O regionalista fervoroso que um dia exumou o passado colonial parece agora enamorado de um cadáver” (Stein, 1961: 113).

A questão para muitos estudiosos e ativistas que expressavam tal ceticismo sobre a democracia racial no Brasil e em outras partes da América Latina não era apenas a de que as alegações de uma forma mais benigna de escravidão ou de relações raciais harmoniosas estavam profundamente equivocadas. Era a de que esses “velhos mitos” e “mistificações” impediam os negros de se manifestarem em seu próprio nome. Em 1963, o sociólogo Gordon Lewis concluiu a discussão de um relatório do Comitê de Direitos Civis em Porto Rico perguntando: “Até onde isso tudo equivale a uma genuína democracia racial? Muito pouco, talvez, de um modo completo” (G. K. Lewis, 1963: 283). Ele sugeriu que o racismo em Porto Rico funcionava precisamente por meio do “instrumento da indeterminação racial”, tornando raro que um porto-riquenho negro “adotasse uma atitude aberta de orgulho racial” (286). E, por fim, ele observou que “há muito pouco, no negro porto-riquenho, da militância beligerante de seus pares nos Estados Unidos” (282). No ano seguinte, em 1964, o sociólogo brasileiro Florestan Fernandes defendeu ainda mais claramente que a democracia racial não era simplesmente uma falsidade, mas uma “técnica de dominação”, uma poderosa forma de “*consciência falsa* da realidade racial brasileira” formulada pelas elites (Fernandes, 2008: 311). Ele admitiu que nas “mãos dos negros e mulatos”, a ideologia da democracia racial poderia ter se tornado algo a ser “explor[ado] na direção contrária, em vista de seus próprios fins, como um fator de democratização da riqueza, da cultura e do poder” (320). No entanto, o mito, lamentou Fernandes, foi “construído e usado para reduzir ao mínimo tal dinamização”, tornando-o, invés disso, uma “formidável barreira ao *progresso* e à *autonomia* do ‘homem de cor’” (326-7).

Certamente, alguns leitores contemporâneos ainda teriam presenciado essa suposta ausência de “beligerância” e “mobilização” como evidência da superioridade dos sistemas porto-riquenhos e brasileiros de relações raciais. Mas durante o final da década de 1950 e início dos anos 1960, essa visão começou a mudar à medida que os afro-americanos criavam um impressionante movimento de protesto que gradualmente obrigou a nação a enfrentar o racismo em moradia, escolas e empregos, e a refrear o uso de linguagem racista

em público e no discurso político. No curto prazo, esse movimento produziu exatamente o tipo de reação televisiva que sustentava uma visão dos Estados Unidos como uma sociedade com um sistema racial excepcionalmente violento, e da América Latina como um refúgio de harmonia racial. Mas no final da década, a ausência de discriminação racial na lei não distinguia mais as sociedades latino-americanas dos Estados Unidos. Nos contínuos diálogos sobre raça entre anglo-americanos e latino-americanos (Skidmore, 1983; Andrews, 1996; Hellwig, 1992), a questão não era mais por que os Estados Unidos não tinham democracia racial, mas, por que a América Latina não tinha movimentos negros? Por que os latino-americanos, em particular, não tinham o “orgulho” racial que poderia estimular tais movimentos?

Os eventos políticos no Brasil reforçaram ainda mais a emergente tese do mito da democracia racial. A ditadura militar, que tomou o poder em 1964, fez amplo uso da imagem da democracia racial para minimizar seu próprio autoritarismo e proibir a discussão ou organização em torno da desigualdade racial. Isso deixou pensadores e ativistas negros brasileiros com pouco espaço para persistir em seu otimismo anterior de que um consenso compartilhado em torno da democracia racial poderia ser a base para a ação política antirracista. Com olhos para a descolonização africana e para as lutas pela libertação dos negros nos Estados Unidos, eles perceberam uma relativa quietude entre os brasileiros afrodescendentes e cada vez mais exigiam uma “descolonização” cultural, psicológica e política.

Foi nesse período, então, que o movimento negro emergente deixou para trás a postura anterior de endosso à democracia racial enquanto ideal compartilhado (se bem que ainda a ser alcançado), para montar, junto com acadêmicos como Florestan Fernandes, um ataque frontal ao “mito da democracia racial” (Guimarães, 2002; Alberto, 2011). Essa técnica se mostraria poderosa, mesmo que tendesse a ocluir uma longa história de ativismo negro. Em sua pesquisa, Fernandes dependeu intensamente das informações de ativistas e pensadores negros da metade do século. Muitas das percepções do seu trabalho - incluindo o argumento de que a democracia racial era uma falsa consciência que poderia ser justaposta à realidade brasileira - foram possíveis precisamente porque os brasileiros negros não eram tão cegos ou destituídos de poder como ele (e agora eles mesmos) sugerira.

Ativistas e acadêmicos porto-riquenhos que haviam crescido como migrantes nos Estados Unidos desenvolveram uma crítica similar às relações raciais latino-americanas (incluindo a alegação de que não havia racismo na América Latina), considerando-as “lavagem cerebral”, “mentalidade colonizada” e “ideologia não consciente”. E

isso baseados em suas experiências pessoais, assim como na teoria marxista, no trabalho de psicólogos afro-americanos, nos escritos de Franz Fanon e na admiração pelo movimento Black Power (Enck-Wanzer, 2010: 22-23). As semelhanças entre essas críticas e aquelas dirigidas à democracia racial brasileira são outro exemplo de trajetórias cruzadas, em vez de paralelas, de afro-americanos, brasileiros e afro-caribenhos. Quando Abdias do Nascimento foi para o exílio, para escapar da ditadura militar do Brasil, trabalhou como professor visitante no Centro de Estudos Porto-riquenhos da SUNY Buffalo de 1970 a 1976. Em 1977, Nascimento apresentou seu influente manifesto “‘Democracia racial’: mito ou realidade?” no Segundo Festival Mundial Negro e Africano de Artes e Culturas em Lagos, na Nigéria. Neste artigo, ele expôs o Brasil como uma nação colonizada e a democracia racial como uma ideologia expressamente destinada a “negar ao negro a possibilidade de autodefinição, subtraindo-lhe os meios de identificação racial”. Assim como quando Arthur Ramos usou o termo pela primeira vez no *Journal of Negro Education*, este segundo texto decisivo sobre “democracia racial” brasileira (mais tarde publicado como A. do Nascimento, 1978: 79) apareceu primeiro em inglês, visando uma audiência internacional e principalmente diaspórica.

Já no início dos anos 1970, os resultados da pesquisa de Fernandes e das teses do mito da democracia racial tiveram um grande impacto tanto nos estudiosos brasileiros quanto nos “brasilianistas” nos Estados Unidos. O mesmo aconteceu com a vigorosa refutação de Tannenbaum no emergente campo dos estudos comparados da escravidão. Em 1971, o antropólogo Sidney Mintz diagnosticou o que viu como uma divisão entre “aqueles que podem ter sido, de alguma forma, iludidos pelo aparentemente harmonioso teor dos contatos inter-raciais brasileiros” e aqueles que não o foram. Essa divisão, segundo ele, era crucial para entender os argumentos acadêmicos sobre raça em outras partes da região. Mintz também observou uma distinção entre aqueles que procuravam fazer comparações gerais entre os sistemas raciais baseados em diferenças “antigas, básicas e obscuras” entre as Américas ibérica e inglesa, e aqueles que se apoiavam em pesquisas detalhadas sobre os mecanismos da raça em contextos locais específicos da escravidão e do trabalho livre (Mintz, 1971). O campo “revisonista” (Toplin, 1971: 136) cresceu incrivelmente durante os anos 1980 e 1990, proporcionando um quadro mais completo dos mecanismos do racismo e da desigualdade racial no Brasil (Dzidzienyo, 1971; Skidmore, 1974; T. de Azevedo, 1975; Silva, 1978; Hasenbalg, 1979; Moura, 1988; Hasenbalg e Silva, 1988; Andrews, 1991; Lovell, 1994; Burdick, 1998; Reichmann, 1999). Neste contexto, muitos

estudiosos participaram da elaboração da tese de que os “mitos da democracia racial” dificultavam o desenvolvimento da consciência e mobilização racial (Fontaine, 1985; Burdick, 1992; Hanchard, 1994; Twine, 1998; Marx, 1998; Winant, 1999; Guimarães, 1999).

Nesse mesmo período, a abordagem revisionista também impactou profundamente a pesquisa sobre raça para o resto da América Latina, inserindo-se numa ampla gama de trabalhos que buscavam documentar o racismo e analisar como as ideologias de raça em toda a região serviram para perpetuar a subordinação de pessoas de cor enquanto as tornavam invisíveis, apropriando-se de suas culturas, minimizando seu significado numérico e histórico, ou tornando ilegítimas suas identidades como grupos distintos (Rout, 1973, 1976; Andrews, 1980; Wright, 1990; Knight, 1990; Montañez, 1993; Wade, 1993; Kinsbruner, 1996; Moore, 1997; Frigerio, 2000; Rahier, 2003; Barragán, 2005). Embora o termo “democracia racial” tenha sido anteriormente aplicado em instâncias específicas de diálogos (tanto celebrativos quanto céticos) sobre Porto Rico e outras partes da região em contato mais estreito com os Estados Unidos, em nenhum outro contexto o termo chegou a dominar os diálogos locais ou os estudos sobre raça como aconteceu no Brasil. A proliferação desses estudos revisionistas levou, assim, paradoxalmente, a um crescimento do uso dos termos “democracia racial”, “mito da democracia racial”, ou variantes próximas (“mitos da mestiçagem”, “mitos da igualdade”), para descrever e denunciar um vasta gama de ideologias em toda a região, consideradas como mais ou menos parecidas com a brasileira (Wade, 1986; Martínez-Echazábal, 1998; Safa, 1998; Nobles, 2005; Hasenbalg, 1996 [sobre a América Latina]; Kutzinski, 1993; Helg, 1995 [sobre Cuba]; Wade, 1993 [sobre Colômbia], Special Issue on Race and Identity, 1996 [sobre Porto Rico]; Guerrón-Montero, 2006 [sobre Panamá]; Wright, 1988, 1990; Herrera Salas, 2005 [sobre Venezuela]; Purcell, 1985 [sobre Costa Rica]; Sidanius, Peña, e Sawyer, 2001 [sobre a República Dominicana], Gould, 1998 [sobre a Nicarágua], Chambers, 1999 [sobre Peru]).

Por um lado, essa elevação de “democracia racial” à categoria genérica aplicável a toda a região permitiu uma comparação valiosa, viabilizando que autores que trabalhavam em outras partes da América Latina elaborassem a riqueza da evidência e da teorização baseadas no Brasil, mesmo quando as literaturas nacionais sobre raça eram menos robustas. Por outro lado, esse uso taquigráfico de “democracia racial”, especialmente para significar um “mito” em grande parte unidimensional, teve um efeito homogeneizador nos diálogos sobre raça. A predominância do termo e suas evidentes associações

ao Brasil também podem ter desfavorecido os diálogos com acadêmicos da América Espanhola que não reconheciam suas experiências nacionais naquele termo em particular. A “democracia racial”, afinal, invocava explicitamente a existência de “raças”, algo que está em desacordo com muitas ideologias hispano-americanas de mestiçagem, branquura ou ausência de raças.

NA SEQUÊNCIA DA QUEDA: NOVOS RUMOS ACADÊMICOS

Vários aspectos da tese do mito da democracia racial foram investigados no final do século XX, particularmente quando alguns acadêmicos começaram a deixar as comparações entre “relações raciais” (um conjunto de interações entre grupos raciais identificáveis) e começaram a comparar a “formação racial” ou a “racialização” (produção social dos significados raciais e sua evolução ao longo do tempo). Essa mudança problematizou a ideia de que as concepções e identidades raciais na América Latina eram comparativamente mais “falsas” ou “mistificadas” do que as dos Estados Unidos. O acadêmico Silvio Torres-Saillant sintetizou este ponto de vista para o caso da República Dominicana (como Porto Rico, uma sociedade intimamente ligada aos Estados Unidos como resultado tanto do império quanto da migração). O desafio para os estudiosos, segundo ele, era dar coerência à aparente lacuna entre o racismo evidente na sociedade dominicana e o “lugar secundário que ocupam os traços raciais para os dominicanos afrodescendentes na articulação das suas identidades sociais”, sem “desnormalizar os dominicanos” ou concluir que eles “sofrem de demência coletiva”. Segundo Torres-Saillant, “uma vez que a língua racial do povo dominicano desafia os paradigmas predominantes em países como os Estados Unidos, observadores bem-intencionados desses países desejariam que essas comunidades adotassem o vocabulário racial gerado pelas experiências históricas de suas sociedades. Mas, além de salvaguardar a todos nós de tais compulsões etnocêntricas, prestar atenção à especificidade do caso dominicano pode incitar a reflexão sobre o caráter elusivo da raça como categoria analítica tanto na República Dominicana quanto em outros lugares” (Torres-Saillant, 2000, 1990; para perspectivas semelhantes sobre raça nos EUA, ver Fields, 1982; Omi e Winant, 2014 [1986]; no Brasil, ver Fry, 1995, 1996; Bairos, 1996; da Matta, 1997; da Silva, 1998; cf. Hanchard, 1996).

As diferenças de interpretação entre os estudiosos que enfatizavam a necessidade de desmascarar os mitos nacionalistas da harmonia e os que enfatizaram a necessidade de entender o significado racial em termos locais chegaram ao auge quando dois acadêmicos franceses, Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant, entraram na disputa.

Num importante artigo sobre o já muito debatido caso brasileiro, eles acusaram os revisionistas (especialmente o cientista político afro-americano Michael Hanchard) de imperialismo cultural e etnocentrismo ao impor ideias americanas de raça num lugar que não era o deles (Bourdieu e Wacquant, 1999). Hanchard e outros contra-argumentaram que a defesa que esses acadêmicos faziam da “diferença” brasileira minimizava perigosamente o racismo brasileiro, caricaturava a política racial dos Estados Unidos, desvirtuava as posições dos estudiosos que criticavam e reforçavam os discursos de democracia racial. A intensidade dessas trocas mostra o quanto estava em jogo para os que delas participavam. A dificuldade de desembaraçar as definições de raça, racismo e antirracismo da geopolítica desigual do hemisfério em que os diálogos sobre “democracia racial” estavam há muito enredados era especialmente complicada por ataques ao suposto particularismo dos pesquisadores afro-americanos, em nome do anti-imperialismo, do universalismo e da imparcialidade (Hanchard, 2003; JD French, 2000; para uma visão geral desses debates ver Wade, 2004).

No entanto, de muitas maneiras, os estudos sobre raça na América Latina já estavam deixando para trás este ostensivo impasse. O florescente campo dos estudos comparados da escravidão estabelecia firmemente que não fazia sentido comparar os sistemas de exploração espanhóis, portugueses, franceses e anglo-saxões, ou seus legados, com base em qual seria mais suave ou moralmente superior (Mintz, 1959; Genovese, 1968). Nas décadas de 1970 e 1980, este campo foi ainda mais fortalecido pelo trabalho que buscou integrar, mais minuciosamente, questões de ideologia à história do capitalismo e da escravidão e compreender como as ideias sobre escravidão e liberdade emergiram de processos de negociação e disputa entre grupos sociais (Davis, 1975). No final da década de 1980, pesquisadores começaram a examinar a participação de afrodescendentes em disputas legais e sociais sobre os “significados da liberdade” (Scott, 1988, 1994; Chalhoub, 1990; Holt, 1992; Mattos, 1995; Cooper, Holt e Scott, 2000). Paralelamente a isso, estudiosos da América Latina começaram a historicizar os fundamentos ideológicos e os efeitos das próprias categorias em que as análises estatísticas da desigualdade foram baseadas. Examinaram a construção social de raça - como ela era registrada em documentos e censos e como se cruzava com outros elementos de identidade social, como gênero, legitimidade, religiosidade, reputação pública ou classe (Martínez Alier, 1974; Andrews, 1980; Cope, 1994; Otero, 1997). Décadas mais tarde, esta continua a ser uma área extremamente produtiva de pesquisa (Caulfield, 2000; Nobles, 2000;

Beattie, 2001; Putnam, 2002; Cunha, 2002; Appelbaum, Macpherson e Roseblatt, 2003b; Martínez, 2008; Guzmán, 2010; O’Toole, 2012; Rappaport, 2014; Baerga, 2014; Twinam, 2015; Loveman, 2014).

Todas essas mudanças tiveram um grande impacto na forma como os estudiosos repensariam a tese do mito da democracia racial. Já em 1985, a historiadora Emilia Viotti da Costa, em parte inspirada pelo trabalho sobre ideologia e mito na história dos Estados Unidos e pelos *American Studies* (ver, por exemplo, R. Williams, 1976: 153-57, 210-12; Slotkin, 1986; Eagleton, 1991: 12–16), apresentou uma nova análise da produção, funcionamento e significados do mito brasileiro da democracia racial. Da Costa concordou com Fernandes e outros que a ideia de democracia racial ocultava o racismo e que “tornava mais difícil o desenvolvimento da consciência negra e menos provável o confronto racial” (da Costa, 1985: 240). Mas ela não estava convencida da ideia de que “as ideologias não são nada mais que imagens invertidas do mundo real... artefatos que grupos dominantes fabricam para disfarçar formas de opressão ou para criar hegemonia política” (237). “Mitos sociais”, ela escreveu, “são parte integrante da realidade social e não devem ser vistos apenas como manifestações superficiais. Na vida cotidiana, o mito e a realidade estão inextricavelmente inter-relacionados” (235). Da Costa situou a ascensão e queda da democracia racial como uma competição entre as ideologias de dois poderosos grupos sociais: os intelectuais (como Freyre) que ajudaram a criar a ideia e que estavam ligados a uma ordem social patriarcal mais antiga que eles viam como ameaçada, e uma geração de cientistas sociais do pós-guerra (como Fernandes) que começaram a desmascarar a mesma ideia como parte de sua “luta política contra as oligarquias tradicionais” (245). A importância social do mito residia no que ele revelava sobre as disputas mais amplas, principalmente entre as elites, sobre a natureza da sociedade e da política brasileiras.

Talvez porque considerasse que essas lutas pela democracia racial não tenham sido nem mesmo primordialmente raciais (238), da Costa não ampliou sua análise à disputa entre as elites e plebe quanto aos significados sociais, ou ao papel dos pensadores negros nesses debates. Essas percepções seriam apresentadas de forma mais convincente por dois acadêmicos que pesquisavam sobre Cuba, ambos profundamente envolvidos em diálogos sobre a história comparativa dos “significados” de liberdade e cidadania. A historiadora Ada Ferrer, baseando-se no trabalho do antropólogo historiador William Roseberry (1994), argumentou que a ideologia da ausência de raças que emergiu no movimento de independência cubano, e que continuou a moldar sua política a partir de então, era uma “linguagem de disputa” (Ferrer, 1999: 10). Essa

variante cubana da harmonia racial era mais do que um mecanismo de imposição dos interesses de uma classe dominante ou o resultado de disputas entre diferentes facções da elite. Era o terreno em que vários atores, incluindo pessoas de ascendência africana, se posicionavam em lutas por seus movimentos e pela sociedade que estes produziram.

Do mesmo modo, o historiador Alejandro de la Fuente argumentou que a ideia de uma nação cubana criada “com todos e para todos” certamente colocava restrições a alguns tipos de política negra independente. Mas também operava para “restringir consideravelmente as opções políticas” dos políticos brancos, ajudando a promover o direito ao sufrágio a todos os cubanos e sua inclusão nas primeiras políticas republicanas, apesar da considerável oposição (de la Fuente, 1999: 42; ver também de la Fuente, 1998). Em extenso diálogo com os debates no Brasil, de la Fuente demonstrou que os “mitos sociais” da ausência de raça, longe de serem meras fraudes, foram o resultado de uma negociação política intensa, embora desigual, entre vários grupos sociais. Constituíram uma espécie de “muro de contenção” que poderia, em certos momentos, delimitar o que era aceitável no discurso nacional sobre raça e cidadania (65).

A historiadora Nancy Appelbaum denominou essa abordagem dos mitos de harmonia racial como “pós-revisionista”, observando que elas combinam o interesse revisionista em como a raça moldou a cidadania na América Latina moderna com a preocupação de “como a raça é ‘produzida’ e ‘como intelectuais de elite e forças populares interagiram na formação da raça’” (Appelbaum, 2005: 207–208; ver também Appelbaum, Macpherson e Roseblatt, 2003a). No momento pós-revisionista produziu-se uma ampla gama de estudos de caso e sínteses que repensam a relação entre ideologias raciais e nacionais em disciplinas, áreas geográficas e períodos históricos. Nos parágrafos que se seguem, destacamos alguns trabalhos-chave, temas e orientações desta literatura.

Talvez a tendência mais importante nos últimos quinze anos seja o crescimento da pesquisa sobre as ideias e atividades dos intelectuais e ativistas políticos afro-latino-americanos (ver capítulo 6). A tese do mito da democracia racial concentrou-se nas bem-sucedidas construções e manipulações de ideologias raciais dominantes das elites brancas, percebendo a consciência e a mobilização negras apenas, ou principalmente, como rejeições claramente articuladas a esses “mitos”. Ao longo da última década e meia, os acadêmicos não apenas continuaram descobrindo momentos e movimentos em que pensadores ou ativistas afro-latino-americanos contestaram as alegações de ausência de racismo; também perceberam quando e como

os afro-latino-americanos propositivamente encontraram ou criaram espaços dentro das ideologias nacionais de mistura ou inclusão racial, pressionaram os limites dessas ideologias ou até mesmo ajudaram a criá-las. A maior parte dessa produção concentrou-se no Brasil e em Cuba, que em comparação com os Estados Unidos parecem não ter ativismo político negro independente, mas que, no contexto regional, emergem como áreas com esferas sociais e políticas negras extraordinariamente ativas (no Brasil, ver Butler, 1998; Guimarães, 2002; Grinberg, 2002; A. do Nascimento e Nascimento, 2003; T. de M. Gomes, 2004; C. M. M. de Azevedo, 2005; Cunha e Gomes, 2007; Seigel, 2009; Alberto, 2011; Pereira, 2013; F. Gomes e Domingues, 2014; em Cuba, ver de la Fuente, 2001; Guerra, 2005; Scott, 2005; Bronfman, 2005; Pappademos, 2011).

Esses desdobramentos não estão limitados ao estudo dessas regiões “centrais” da Afro-América Latina; de fato, a expansão gradual desse trabalho para além dessas áreas tem ajudado significativamente a historicizar o termo “democracia racial” como apenas um exemplo de uma gama muito mais ampla de ideologias de inclusão racial ao longo do tempo e do espaço. No início do século XIX, na América Espanhola, por exemplo, os “mitos de harmonia” republicanos eram moldados por ideias políticas liberais que concebiam a cidadania como necessariamente uniforme e homogênea. Na cidade de Cartagena, onde os afrodescendentes constituíam uma parte importante da população e exerciam um poder político significativo, as expressões desse ideal de homogeneidade incluíam endossos de fusão ou coexistência de raças que reconheciam as diferenças raciais (Lasso, 2007). Em Buenos Aires, no pós-independência, as primeiras metáforas da inclusão nacional também abraçaram as ideias universalistas de cidadania sem raça, mas intencionalmente evitavam referências à mestiçagem biológica, à consanguinidade ou à coexistência como meios para esses fins. Em vez disso, as metáforas dominantes sustentavam que o solo nacional criaria, quase alquimicamente, um senso compartilhado de pertencimento entre pessoas de diferentes ancestrais que derramaram seu sangue pela nova nação, dando origem a uma árvore genealógica única e sem raça (mais tarde explicitamente branca), com pouco ou nenhum espaço para uma identidade afro-argentina distinta (Quijada, 2000; Geler, 2014; Edwards, 2014). Em Porto Rico, os participantes do movimento de reforma colonial, do final do século XIX, sustentaram um ideal de “cordialidade” como uma característica essencial da identidade porto-riquenha, construída em torno da figura de um professor negro que reunia crianças brancas e negras em sua sala de aula (Hoffnung-Garskof, 2011). Indo além do

contraste entre os Estados Unidos e a América Latina, este conjunto de trabalhos sugere um retrato dos muitos diferentes mitos, histórias ou metáforas de inclusão racial, confrontados com diferentes tipos de estruturas econômicas e políticas, em diferentes geografias regionais e urbanas, cada uma funcionando para limitar e facilitar políticas antirracistas de diferentes maneiras (para argumentos similares sobre essas e outras partes da América Latina, ver Andrews, 2016a: 45-66; Andrews, 2010b; Vinson, 2009; Smith, 2009; McGraw, 2014; Acree e Borucki, 2008; Geler, 2010; Dubois, 2006).

A maioria desses trabalhos se concentra em indivíduos ou grupos que participaram de políticas raciais visíveis ou se engajaram em ideologias nacionais de raça como “negros”, “afrodescendentes” ou pessoas “de cor”. No entanto, uma segunda tendência recente dos estudos tem sido questionar se as organizações fundamentadas em raça são, a priori, a única ou a melhor maneira de se engajar em lutas antirracistas. À luz das mudanças nos estudos comparativos sobre raça delineados acima, a questão de porque as sociedades latino-americanas careciam de direitos civis coletivos ou de movimentos de libertação negra - que ajudou a sustentar a conclusão de que os mitos da democracia racial eram desmobilizadores - emergia cada vez mais como uma pergunta feita incorretamente ou respondida com muita pressa. Em sua comparação do pós-emancipação em Cuba e na Louisiana, a historiadora Rebecca Scott, refletindo sobre as “lealdades inter-raciais” que impediram muitos cubanos de aderir a organizações explicitamente fundadas na raça, adverte contra a conclusão de que aqueles que invocaram o ideal de ausência de raça eram necessariamente cinicamente racistas, oportunistas ou ingênuos. “Era - e é - uma questão aberta se o conceito de casta é melhor combatido através da invocação da solidariedade num mesmo grupo racial ou além dele” (Scott, 2005: 247).

George Reid Andrews considera essa questão mais amplamente, observando que os afro-latino-americanos perseguiram, com mais frequência, políticas antirracistas por meio de movimentos populares multirraciais, sindicatos ou partidos políticos que prometiam redistribuir poder e recursos para os pobres, categoria que, na região, geralmente abrangia a maior parte dos discriminados racialmente. Isso faz sentido numa região em que as distinções e restrições raciais foram formalmente abolidas após a independência, onde as mensagens de integração e harmonia nacional se tornaram hegemônicas ao longo do século XX, e as populações desfavorecidas por classe e marginalização política eram muitas vezes significativa ou esmagadoramente de ascendência africana (Andrews, 2004; para casos de países específicos, ver Sanders, 2004; J. L. Graham, 2014; Velasco e Cruz,

2006; Adamovsky, 2012b; de la Fuente, 2001; Elena, 2016; Fischer, 2008; A. Nascimento, 2008). Além disso, em toda a América Latina, movimentos ou levantes em nome do “povo” ou dos pobres urbanos frequentemente tinham a discriminação racial como um subtexto, mesmo que essas mobilizações fossem multirraciais na composição e nem sempre explicitassem tais reivindicações. Finalmente, como outra forma de questionar a ideia de que os movimentos raciais de massa são a condição necessária para a mudança social, estudiosos examinaram como vários movimentos pequenos, mas retumbantes e internacionalmente conectados (especialmente no Brasil e na Colômbia) incitaram mudanças políticas desproporcionais ao seu tamanho, como a criação de políticas de Estado de combate às disparidades raciais (Paschel, 2016; Hernández, 2013; sobre os efeitos de tais políticas no Brasil, ver Andrews, 2014).

Uma terceira e notável tendência na recente produção acadêmica sobre ideologias raciais é a passagem de um método de comparações nacionais ou regionais para algo que os estudiosos denominaram abordagens “transnacionais”, “simultâneas” ou “conectivas”. Quando a comparação leva em conta os significados sociais contestados e contingentes, bem como a importância histórica da circulação de ideias e pessoas, o fato de que esses significados são construídos em relação uns aos outros se torna particularmente claro (Scott, 2005; Seigel, 2009; Cowling, 2013; Ferrer, 2014). É notável, por exemplo, que alguns dos mais importantes pensadores políticos afrodescendentes no final do século XIX e início do século XX, como Rafael Serra e Martín Morúa Delgado, tenham vivido por longos períodos como migrantes nos Estados Unidos. Foi aí que eles se envolveram por primeira vez com o ideal de Martí de uma nação sem raça, mesmo vivendo em contato direto com a segregação racial e participando junto com afro-americanos de movimentos por direitos civis e da política eleitoral do Partido Republicano. As circulações e diálogos transnacionais foram, nesse caso, cruciais para as origens das distintas perspectivas nacionalistas sobre raça que, como demonstramos, mais tarde se tornaram objeto de comparação interamericana (Hoffnung-Garskof, 2009, 2017; Guridy, 2010). Para sociedades como Cuba, Porto Rico, Jamaica e República Dominicana, com longas histórias de migração em massa para os Estados Unidos, pode não ser possível imaginar fronteiras claras entre os sistemas de significado racial latino-americanos e norte-americanos. Pode ser melhor analisar a construção de raça como algo que ocorreu tanto dentro das estruturas nacionais quanto num campo social transnacional desigual (Duany, 2002; Flores, 2010; Hoffnung-Garskof, 2008; Putnam, 2013; ver também T. Joseph,

2015; Alberto, 2009; Nunes, 2008). Essas perspectivas transnacionais se estendem para além dos Estados Unidos; os acadêmicos destacaram a importância das conexões entre os afrodescendentes de diferentes nações latino-americanas e entre a América Latina e a África (Andrews, 2010a; Dávila, 2010; Matory, 2005; Alberto, 2008; Pinho, 2010). Coletivamente, esses trabalhos sugerem que, embora os afro-latino-americanos frequentemente buscassem inspiração ou modelos no exterior, também usaram contatos e comparações internacionais estrategicamente: para se engajar seriamente em metadiálogos públicos sobre raça e identidade nacional. E mostram que, longe de estarem congelados em uma relação de negritude normativa *versus* uma derivada ou insuficiente, membros de populações afro-americanas e afro-latino-americanas mudaram suas políticas e sua compreensão de si mesmos em relação uns aos outros.

Complementar a essa abordagem transnacional das ideologias raciais é uma abordagem “subnacional” ou regional. Recentemente, os estudiosos dedicaram atenção não apenas à variedade de histórias regionais de raça dentro dos contextos nacionais, ou aos diferentes tipos de política adotados pelos afrodescendentes nessas regiões, mas às maneiras pelas quais as ideias regionais sobre raça, política racial e a inclusão racial competem entre si na definição de sistemas raciais ostensivamente nacionais (Wade, 2000; Appelbaum, 2003; Romo, 2010; Alberto, 2011; L. A. Lewis, 2012; Sue, 2013; Telles e PERLA, 2014). Como Barbara Weinstein demonstra em seu trabalho sobre o estado brasileiro de São Paulo, o esforço para codificar a modernidade como branca e restringi-la a certas regiões permitiu que as ideias profundamente racistas sobre a inaptidão de pessoas não brancas a cidadania permanecessem poderosas, mas implícitas em uma “democracia racial”. Weinstein argumenta que o estado de São Paulo, no século XX, embora configurado como branco em vez de mestiço, não era uma exceção aos discursos nacionais de harmonia e mistura racial, mas uma de suas variantes (Weinstein, 2015). Uma observação semelhante foi feita por estudiosos da Argentina, que demonstram que a branquitude naquele país é uma versão da mestiçagem, e não seu oposto. Lá, como em outras nações e regiões com fortes ideologias de branqueamento (Telles e Flores, 2013), o resultado da mistura e da inclusão foi concebido como um “branco” amplamente definido e fenotipicamente diverso (Frigerio, 2006, 2009; Edwards, 2014; Geler, 2016; Alberto e Elena, 2016; Andrews, 2016b; Adamovsky, 2016; Elena, 2017). Como outras ideologias de mistura, a branquitude na Argentina foi marcada por muitas das mesmas hierarquias e contradições internas que as ideologias da “democracia racial” em outros lugares (Alberto e Elena, 2016).

Até agora, discutimos trabalhos que enfocam principalmente as relações entre ideologias de inclusão racial e os tipos de mobilização política que elas permitiram ou restringiram, seja na política nacional, em diálogos transnacionais e diaspóricos ou em contextos subnacionais. Mas, em grande parte, a pesquisa recente ultrapassou o campo da política formal para interrogar os significados da democracia racial na vida cotidiana. Talvez o melhor exemplo disso seja a etnografia de Robin Sheriff sobre as visões populares de raça numa favela do Rio de Janeiro. Sheriff conclui que a democracia racial é melhor entendida como uma série de “narrativas heteroglotas” que, quando enunciadas pelo Estado ou por cidadãos brancos privilegiados, frequentemente têm a qualidade asfixiante de uma “cortina de fumaça” (Sheriff, 2001: 221). Mas, quando invocadas por aqueles que sofrem a discriminação, constituem-se num “sonho abraçado com paixão” (11), “uma história, na verdade, sobre como pessoas de cores diferentes se relacionam, ou deveriam se relacionar umas com as outras” (7). Seus achados ressoam outros trabalhos sobre o Brasil feitos por sociólogos e antropólogos que argumentam, para tomar emprestada a formulação do antropólogo Peter Fry, que a democracia racial, “mais do que um empecilho à consciência racial... é a base do que ‘raça’ ainda realmente significa para a maioria dos brasileiros” (Fry, 2000: 97). No Brasil, como demonstra o sociólogo Edward Telles, as relações sociais “horizontais”, como casamentos inter-raciais ou vizinhanças, são caracterizadas por fluidez e integração (especialmente na classe trabalhadora e entre pobres), enquanto relações sociais verticais como contratação ou promoções no emprego continuam a ser marcadamente estratificadas por raça ou cor. Em outras palavras, o “mito” da democracia racial não é nem simplesmente verdade nem totalmente inconsistente com a “realidade” cotidiana (Telles, 2004). Neste contexto, os discursos nacionais de inclusão podem se tornar a base de uma defesa fervorosa do antirracismo entre as classes mais baixas e racialmente misturadas – uma defesa que coexiste com, em vez de obstaculizar, um senso de solidariedade, compromisso ou injustiça racial (Sansone, 2003; Bailey, 2004, 2009; Collins, 2015).

A expansão da pesquisa sobre ideologias de inclusão racial para além do domínio da política formal e da alta cultura é especialmente importante numa região onde os setores populares expressam suas ideias de pertencimento nacional com vocabulários que circulam por fora ou à margem da política e da cidadania formais (Owensby, 2005). Os historiadores também começaram a traçar essas percepções populares mais difusas através de fontes produzidas na interação do Estado com a vida cotidiana, como em transcrições de autos judiciais,

registros policiais, de salas de aula ou livros notariais (Mattos, 1995; Caulfield, 2000; Dávila, 2003; Fischer, 2004; Caulfield, Chambers e Putnam, 2005; Shumway, 2005; J. French, 2009; Arvey, 2010; E. Logan, 2010; Morrison, 2010; Baerga, 2014; Beattie, 2015; Chira, 2016). A cultura popular - música, religião, literatura e até mesmo ideias populares de ciência - também provou ser um campo excepcionalmente fértil para entender como setores populares racialmente mistos elaboraram suas próprias definições de ideais inclusivos de pertencimento nacional “de baixo”, muitas vezes em diálogo com mediadores culturais que se moviam entre setores populares e de elite (Wade, 2000, 2005; McCann, 2004; Chasteen, 2004; Feldman, 2006; Moore, 2006; González, 2010; Burdick, 2011; Karush, 2012; Hertzman, 2013; C. Abreu, 2015; Matory, 2005; P. Johnson, 2002; Pite, 2016; Lane, 2005; Alberto, 2016; Adamovsky, 2012a; Wade et al., 2014).

QUAL O FUTURO DA “DEMOCRACIA RACIAL”

A carreira do termo “democracia racial”, como evoluiu em meados do século XX - primeiro para descrever algo que estava ausente nos Estados Unidos e, depois, para descrever algo que estava, por contraste, exclusivamente presente no Brasil - acabou. Nos Estados Unidos, no final da década de 1950, o termo foi ofuscado por “direitos civis”, seguido nos anos 60 e 70 por “libertação negra” e pelo “Black Power” e, mais recentemente, por “multiculturalismo” e “justiça racial”. No Brasil, poucos na vida pública invocam o termo democracia racial, exceto para negá-lo, como quando ativistas e aliados do movimento negro o usam para afirmar que o Brasil não é, e nunca foi, uma democracia racial. Mesmo os conservadores não usam mais o termo, que se tornou, em geral, radioativo - embora termos similares com uma história mais longa e menos controversa no Brasil, como mestiçagem, mistura ou miscigenação, permaneçam (por exemplo, Kamel, 2006; Movimento Pardo-Mestiço Brasileiro, 2006). Novos termos e conceitos surgiram no Brasil e em outros lugares da região para fazer o que pensadores negros, ativistas e acadêmicos aliados esperavam que “democracia racial” pudesse ter feito: termos como “multiculturalismo”, “direitos humanos”, “antirracismo”, “inclusão social” e, talvez ainda mais saliente nos recentes discursos oficiais, “igualdade racial”, como está escrito no Estatuto de Igualdade Racial do Brasil de 2010.

Essas mudanças refletem o sucesso do movimento negro brasileiro e de outras organizações negras da região em atacar o mito da democracia racial, bem como a influência de mudanças nos vocabulários internacionais do antirracismo. Mas, têm também a ver com a política local. Os trinta anos de democracia no Brasil não produziram, por si

só, a igualdade racial, assim como cinquenta anos de igualdade legal não produziram justiça racial nos Estados Unidos. Atualmente, muitos brasileiros entendem que a produção da igualdade racial e de outras formas de igualdade ainda exigem intervenções estatais ativas e corretivas. Parece que a “democracia” na democracia racial é, ao mesmo tempo, uma meta muito alta e um limite muito baixo - isto é, por um lado, o Brasil não é, e provavelmente não se tornará num curto prazo, uma “verdadeira” democracia no sentido da igualdade racial plena; mas “democracia” é também muito vaga, insuficientemente focada em resultados iguais, ou muito profundamente contaminada pela associação com celebrações anteriores e contínuas da mestiçagem.

Poderíamos argumentar razoavelmente que a “democracia racial” deveria sofrer um declínio similar no trabalho acadêmico, e de muitas maneiras já o fez. Seria extremamente difícil que um artigo sobrevivesse a uma avaliação por pareceristas, nos dias de hoje, se recorresse a um argumento não qualificado de que a América Latina, ou qualquer parte dela, é um exemplo de democracia racial bem-sucedida. Da mesma forma, já não é particularmente útil estruturar um projeto de pesquisa em torno de evidências que testem ou refutem reivindicações de democracia racial - uma teoria proposta há mais de sessenta anos e que não é mais seriamente defendida pelos estudiosos. De fato, esperamos que os argumentos apresentados neste capítulo encorajem os estudiosos a pensar cuidadosamente sobre a continuidade do uso do termo “democracia racial” para se referir à variedade de antigos e profundamente combatidos ideais de inclusão racial que exploramos. Rebaixando “democracia racial” de categoria genérica para uma instância específica, esperamos encorajar a continuidade de descobertas, análises e comparações dos muitos termos empregados nas ideologias latino-americanas de inclusão racial (não apenas “democracia”, mas também “mestiçagem”, “fraternidade”, “harmonia”, “cordialidade”, “fusão” ou “raça cósmica”, bem como nacionalismos codificados por cores como “café con leche”, “trigueño”, “índio”, “moreno”, “morochó”, e até mesmo “blanco / branco”), das relações sociais específicas em que emergem, suas particulares implicações e insinuações políticas, e suas posições dentro de um leque mais amplo de histórias alegóricas sobre pertencimento nacional.

Isso é ainda mais importante porque, embora acadêmicos, jornalistas e ativistas brasileiros não usem mais o termo “democracia racial” sem qualificá-lo com a palavra “mito”, em muitas partes da América Latina a ampla variedade de reivindicações de inclusão racial não são tão moribundas. De fato, várias reivindicações em torno do nacionalismo mestiço ou sem raça continuam a influenciar a política

em muitas partes da região, mesmo quando a ação do Estado e a opinião pública veiculam novos e emergentes tipos de exclusão racial, como no caso da justiça criminal e da política habitacional no início do século XXI em Porto Rico (Dinzey-Flores, 2013; Godreau, 2015). Até no Brasil, as dimensões otimistas da democracia racial como um ideal de antirracismo continuam a desempenhar um papel importante, mesmo quando o próprio termo é desacreditado, moldando tanto a política formal quanto o entendimento cotidiano da raça. Como afirma o historiador Marc Hertzman, os mitos da democracia racial não continuariam influentes “se grandes setores da população... não acreditassem neles”, ou se os setores populares não «lutassem com unhas e dentes para moldá-los e, acima de tudo, se apropriarem deles” (Hertzman, 2013: 252). Todas essas ideias persistentes e também emergentes de inclusão racial precisam de uma análise crítica continuada - até porque, como no passado, elas certamente continuarão simultaneamente a inscrever ou justificar formas de exclusão racial.

Esta análise não terá serventia se fizerem essas ideias recuarem ao patíbulo de mitos ou realidades da “democracia racial”. Mas isso não significa que esses debates históricos não tenham mais um lugar importante no trabalho acadêmico, especialmente no ensino. Em nossas conversas com estudantes, que entendemos como uma importante arena no projeto de justiça racial, nós nos voltamos para a história da ascensão, queda e vida após a morte da democracia racial como um meio de envolver os alunos nas tarefas desafiadoras de fazer comparações entre elementos que são instáveis e interconectados, e de manter em suas mentes ideias múltiplas e aparentemente contraditórias. Às vezes intencionalmente, enfatizamos a diferença entre os vários sistemas latino-americanos de significado racial e os que agora operam nos Estados Unidos para estimulá-los a pensar sobre as presunções que fazem sobre as categorias raciais e os movimentos políticos com base na raça. Também consideramos importante envolvê-los na análise crítica dos limites das ideologias nacionais de inclusão racial, examinando como eles podem restringir a cidadania contrastando os ideais de inclusão com os indicadores sociais disponíveis que demonstram a contínua desigualdade. Nesse processo, ficamos muito satisfeitos se alguns de nossos alunos chegam à conclusão de que as ideologias da democracia racial eram “mitos” no sentido defendido por Abdias do Nascimento, Florestan Fernandes e outros, e se são capazes de articular uma abordagem cética das reivindicações latino-americanas sobre a inclusão racial no debate em sala de aula. Isso nos proporciona uma oportunidade de incentivá-los a aplicar um pensamento crítico semelhante às suas próprias categorias e experiências.

Nossa tendência a mudar a ênfase entre diferentes abordagens das ideias de inclusão racial em diferentes contextos, para experimentar o momento atual da produção acadêmica como um contraponto desafiador, em vez de uma síntese fácil, vai além do ensino. Para nós, como para os nossos alunos, é importante não nos acomodarmos a nenhuma perspectiva, aceitar a ideia de que o tema da raça é profundamente confuso e acolher a confusão. Quando os diálogos, acadêmicos ou políticos, assumem um tom fortemente revisionista, nós nos encontramos enfatizando os limites da tese do mito da democracia racial - especialmente quando o trabalho de denunciar o racismo ou a repressão do Estado tem o efeito não intencional de retratar os afrodescendentes como vítimas passivas, tornando mais difícil ver sua presença histórica e seus esforços. No entanto, em contextos em que os discursos oficiais e populares de inclusão racial permanecem relativamente imunes às críticas revisionistas, nós nos encontramos enfatizando a lacuna entre as reivindicações de inclusão racial e as “realidades” contrastantes. Ao nos envolvermos em estudo de áreas das Américas, incluindo os Estados Unidos, onde afro-latino-americanos e afro-latinos continuam não reconhecidos, ou em lugares onde a pesquisa sobre raça tem sido menos desenvolvida do que no Brasil e Cuba, reconhecemos o importante trabalho que estudiosos e ativistas estão fazendo, muitas vezes em parceria, para destacar os problemas da invisibilidade e do persistente racismo antinegro em face das ideologias nacionais de harmonia, mestiçagem ou branqueamento.

Por fim, esse mesmo princípio nos ajuda a lidar com uma aparente disjunção entre a perspectiva emergente na academia na última década e meia e a onda de ativismo afro-latino-americano no mesmo período. À primeira vista, parece estranho que os acadêmicos tenham buscado recuperar a construção social da raça e as potencialidades das ideias latino-americanas de inclusão racial, ou reimaginar como mais do que falsa consciência as múltiplas formas com que os afro-latino-americanos responderam a essas ideias, precisamente num período em que as afirmações de identidades negras e denúncias de longa data de “mitos” de harmonia racial começam a ganhar força em organizações locais, nacionais e supranacionais. Pode parecer contraproducente reconsiderar as políticas populistas, ou baseadas em classes, como formas significativas de antirracismo exatamente no momento em que os governos latino-americanos começam a instituir políticas compensatórias especificamente a favor da igualdade racial. De fato, alguns estudiosos expressaram dúvidas sobre a facilidade com que essas políticas foram promulgadas, vendo-as como estratégias dos estados neoliberais para ganhar legitimidade enquanto se afastam dos compromissos para

melhorar as desigualdades baseadas em classes (para um resumo de tais críticas, ver Guimarães, 2006). No Brasil, a defesa do caráter distintivo dos ideais (senão realidades) brasileiros de inclusão racial colocou alguns estudiosos diretamente em desacordo com o movimento negro com acadêmicos aliados que pressionam por ações afirmativas baseada na raça (Fry et al., 2007). Da mesma forma, um projeto histórico ou sociológico para entender o surgimento de categorias raciais em Porto Rico e na República Dominicana, em seus próprios termos, e compreender suas complexas interações com as categorias raciais dos Estados Unidos pode parecer conflitante com o movimento recente de encorajar os afro-latinos nos Estados Unidos a se declararem negros no censo (Jiménez Roman, 2010). Essas diferenças de ênfase surgem mesmo que acadêmicos e ativistas compartilhem o compromisso de combater o racismo para e dentro das comunidades afro-latinas.

Embora o emaranhado de nós da democracia racial seja mais fácil de manter se o imaginarmos como um simples debate entre o mito e a realidade que foi resolvido em favor de “ambos”, ao refletir sobre a relação entre o trabalho acadêmico e o ativismo, seria mais benéfico assumir uma perspectiva de longo prazo: que as discussões sobre democracia racial e sobre inclusão racial, de forma mais ampla, sempre consistiram em múltiplos diálogos em diferentes contextos e registros. No passado, escritores e palestrantes escolhiam quais dos muitos elementos de “democracia racial” enfatizar segundo suas posições estratégicas particulares e os argumentos que esperavam desenvolver. O mesmo é ainda hoje verdade. Os acadêmicos não têm uma capacidade específica de ver a raça objetivamente fora da própria experiência, e a compreensão dos acadêmicos é enriquecida pelas perspectivas dos ativistas (na verdade, alguns acadêmicos são ativistas e vice-versa). Do mesmo modo, pensamos que há um papel importante nas discussões públicas sobre raça para acadêmicos e professores que lidam com os limites externos da ideia de raça como uma construção social, bem como uma realidade vivida, mesmo que esse trabalho não seja imediatamente útil para os movimentos políticos. Estamos otimistas de que estudos que vão além da díade “mito ou realidade” e enfatizam a influência e a agilidade política dos afro-americanos, inclusive na construção e desconstrução de mitos, se mostrem tão estimulantes para os movimentos sociais contemporâneos quanto os trabalhos que, numa geração anterior, destacaram e denunciaram a existência do racismo. E esperamos que a produção acadêmica que enfatiza formas alternativas de consciência e organização racial dos afro-latino-americanos - em vez de suas falhas ou ausência comparativas - possa continuar a atualizar os diálogos e comparações com aliados nos Estados Unidos.

BIBLIOGRAFIA

- Abreu, C. 2015 *Rhythms of Race: Cuban Musicians and the Making of Latino New York City and Miami, 1940-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Abreu, M. 2000 *O império do divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira).
- Acree, W. e Borucki, A. 2008 *Jacinto Ventura de Molina y los caminos de la escritura negra en el Río de la Plata* (Montevideo: Linardi y Risso).
- Adamovsky, E. 2012a “El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario” em *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* N° 49: 343-64.
- Adamovsky, E. 2012b *Historia de las clases populares en la Argentina: desde 1880 hasta 2003* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Adamovsky, E. 2016 “A Strange Emblem for a Not So) White Nation: ‘La Morocha Argentina’ in the Latin American Racial Context, c. 1900-2015” em *Journal of Social History* Vol. 49, N° 4: 1-25.
- Adelman, J. 1999 “Introduction” em Adelman, J. (ed.) *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History* (Nova York / Londres: Routledge).
- Alberto, P. L. 2008 “‘Para africano ver’: African-Bahian Exchanges in the Reinvention of Brazil’s Racial Democracy, 1961-63” em *Luso-Brazilian Review* Vol. 45, N° 1: 78-117.
- Alberto, P. L. 2009 “When Rio Was Black: Soul Music, National Culture, and the Politics of Racial Comparison in 1970s Brazil” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 89, N° 1: 3-39.
- Alberto, P. L. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alberto, P. L. 2016 “Indias blancas, negros febriles: Racial Stories and History-Making in Contemporary Argentine Fiction” em Alberto, P. L. e Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Alberto, P. L. e Elena, E. 2016 “Introduction: The Shades of the Nation” em Alberto, P. L. e Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).

- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 1996 “Brazilian Racial Democracy, 1900-90: An American Counterpoint” em *Journal of Contemporary History* Vol. 31, Nº 3: 483-507.
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Oxford / Nova York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010a “Afro-World: African-Diaspora Thought and Practice in Montevideo, Uruguay, 1830-2000” em *The Americas* Vol. 67, Nº 1: 83-107.
- Andrews, G. R. 2010b *Blackness in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Andrews, G. R. 2014 “Racial Inequality in Brazil and the United States, 1990-2010” em *Journal of Social History* Vol. 47, Nº 4: 829-54.
- Andrews, G. R. 2016a *Afro-Latin America: Black Lives, 1600-2000* (Cambridge: Harvard University Press).
- Andrews, G. R. 2016b “Whiteness and its Discontents” em Alberto, P. L. e Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Appelbaum, N. 2003 *Muddied Waters: Race, Region, and Local History in Colombia, 1846-1948* (Durham: Duke University Press).
- Appelbaum, N. 2005 “Post-Revisionist Scholarship on Race” em *Latin American Research Review* Vol. 40, Nº 3: 206-17.
- Appelbaum, N.; Macpherson, A. e Roseblatt, K. 2003a “Introduction: Racial Nations” em Appelbaum, N.; Macpherson, A. e Roseblatt, K. (eds.) *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Appelbaum, N.; Macpherson, A. e Roseblatt, K. (eds.) 2003b *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Arvey, S. R. 2010 “Making the Immoral Moral: Consensual Unions and Birth Status in Cuban Law and Everyday Practice, 1940-1958” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 90, Nº 4: 627-659.
- Atlanta Constitution 1938 “Hull’s Call for Maintenance of a Free Hemisphere: Secretary Warns of Insidious Peril, Says There Is No Place in Americas for Class and Racial Theories” em *Atlanta Constitution*, 11 de dezembro.
- Baerga, M. del C. 2014 *Negociaciones de sangre: dinámicas racializantes en el Puerto Rico decimonónico* (Madrid / Frankfurt: Vervuert Iberoamericana).
- Bailey, S. R. 2004 “Group Dominance and the Myth of Racial

- Democracy: Antiracism Attitudes in Brazil” em *American Sociological Review* Vol. 69, N° 5: 728-47.
- Bailey, S. R. 2009 *Legacies of Race: Identities, Attitudes, and Politics in Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Bairros, L. 1996 “Orfeu e Poder’: Uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil” em *Afro-Ásia* N° 17: 173-86.
- Barbosa, J. C. 1937 *La obra de José Celso Barbosa: problema de razas* (San Juan: Imprenta Venezuela) Ed. P. Barbosa de Rosario.
- Barragán, R. 2005 “The ‘Spirit’ of Bolivian Law: Citizenship, Patriarchy, and Infamy” em Caulfield, S.; Chambers, S. C. e Putnam, L. (eds.) *Honor, Status, and Law in Modern Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Bastide, R. e Fernandes, F. 1955 *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (São Paulo: Anhembi).
- Beattie, P. 2001 *The Tribute of Blood: Army, Honor, Race, and Nation in Brazil, 1864-1945* (Durham: Duke University Press).
- Beattie, P. 2015 *Punishment in Paradise: Race, Slavery, Human Rights, and a Nineteenth-Century Brazilian Penal Colony* (Durham: Duke University Press).
- Berlin, I. 2003 *Generations of Captivity: A History of African-American Slaves* (Cambridge: Harvard University Press).
- Biesanz, J. 1949 “Cultural and Economic Factors in Panamanian Race Relations” em *American Sociological Review* Vol. 14, N° 6: 772.
- Bilden, R. 1929 “Brazil, Laboratory of Civilization” em *The Nation*, 16 de janeiro.
- Blanchard, P. 2008 *Under the Flags of Freedom: Slave Soldiers and the Wars of Independence in Spanish South America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Blanco, T. 1942 *El prejuicio racial en Puerto Rico* (San Juan: Biblioteca de Autores Puertorriqueños).
- Blanshard, P. 1947 *Democracy and Empire in the Caribbean: An Overview* (Nova York: Macmillan).
- Bolden, F. E. 1942a “Pan-America Should Be Considered a Colored Ally” em *Pittsburgh Courier*, 21 de março.
- Bolden, F. E. 1942b “Recognition of Color Problem Will Save United States Future Embarrassment” em *Pittsburgh Courier*, 4 de abril.
- Bourdieu, P. e Wacquant, L. 1999 “On the Cunning of Imperialist Reason” em *Theory, Culture & Society* Vol. 16, N° 1: 41-58.
- Bronfman, A. 2005 *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Burdick, J. 1992 “The Myth of Racial Democracy” em *NACLA Report on the Americas* Vol. 25, Nº 4: 40-49.
- Burdick, J. 1998 *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil* (Nova York: Routledge).
- Burdick, J. 2011 *The Color of Sound: Race, Religion, and Music in Brazil* (Nova York: New York University Press).
- Butler, K. 1998 *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Campos, M. J. 2004 *Arthur Ramos, luz e sombra na antropologia brasileira* (São Paulo: Biblioteca Nacional).
- Caulfield, S. 2000 *In Defense of Honor: Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth Century Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Caulfield, S.; Chambers, S. C. e Putnam, L. (eds.) 2005 *Honor, Status, and Law in Modern Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Centro Journal* 1996 “Special Issue on Race and Identity” em *Centro Journal* Vol. 8, Nº 1-2: 1-240.
- Chalhoub, S. 1990 *Visões da liberdade: Uma história das últimas décadas de escravidão na Corte* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Chalhoub, S. 1993 “The Politics of Disease Control: Yellow Fever and Race in Nineteenth-Century Rio de Janeiro” em *Journal of Latin American Studies* Vol. 25, Nº 3: 441-63.
- Chalhoub, S. 2006 “The Politics of Silence: Race and Citizenship in Nineteenth-Century Brazil” em *Slavery & Abolition* Vol. 27, Nº 1: 73-87.
- Chambers, S. C. 1999 *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Chasteen, J. 2004 *National Rhythms, African Roots: The Deep History of Latin American Popular Dance* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Chicago Defender* 1942 “The Rio Conference” em *Chicago Defender*, 7 de fevereiro.
- Chira, A. 2016 “Uneasy Intimacies: Race, Family, and Property in Santiago de Cuba, 1803-1868”, Tese de doutorado, University of Michigan.
- Collins, J. 2015 *Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian Racial Democracy* (Durham: Duke University Press).

- Colombán Rosario, J. e Carrión, J. 1940 *Problemas sociales: El negro —Haití, Estados Unidos, Puerto Rico*. Vol. 2 (San Juan: Boletín de la Universidad de Puerto Rico, X / Negociado de materiales, imprenta, y transporte).
- Cooper, F.; Holt, T. C. e Scott, R. J. 2000 *Beyond Slavery: Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Postemancipation Societies* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Cope, R. D. 1994 *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Cottrol, R. J. 2013 *The Long, Lingering Shadow: Slavery, Race, and Law in the American Hemisphere* (Athens: University of Georgia Press).
- Cowling, C. 2013 *Conceiving Freedom: Women of Color, Gender, and the Abolition of Slavery in Havana and Rio de Janeiro* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Da Matta, R. 1997 “Notas sobre o racismo à brasileira” em Souza, J. (ed.) *Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos* (Brasília: Paralelo).
- Daily Boston Globe* 1933 “Call N.R.A.: Reply to Reds, Hitler, Fascism” em *Daily Boston Globe*, 4 de setembro.
- Dávila, J. 2003 *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945* (Durham: Duke University Press).
- Dávila, J. 2010 *Hotel Trópico: Brazil and the Challenge of African Decolonization, 1950-1980* (Durham: Duke University Press).
- Davis, D. B. 1975 *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (Ithaca: Cornell University Press).
- De Aguiar Costa Pinto, L. 1953 *O negro no Rio de Janeiro: Relações de raças numa sociedade em mudança* (São Paulo: Companhia Editora Nacional).
- De Azevedo, T. 1953 *Les élites de couleur dans une ville brésilienne* (Paris: UNESCO).
- De Azevedo, T. 1975 *Democracia racial: Ideologia e realidade* (Petrópolis: Vozes).
- De la Fuente, A. 1998 “Race, National Discourse, and Politics in Cuba: An Overview” em *Latin American Perspectives* Vol. 25, Nº 3: 43-69.
- De la Fuente, A. 1999 “Myths of Racial Democracy: Cuba, 1900-1912” em *Latin American Research Review* Vol. 34, Nº 3: 39-73.
- De la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- De la Fuente, A. 2004 "Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited" em *Law and History Review* Vol. 22, N° 2: 339-69.
- De la Fuente, A. 2010 "From Slaves to Citizens? Tannenbaum and the Debates on Slavery, Emancipation, and Race Relations in Latin America" em *International Labor and Working Class History* Vol. 77, N° 1: 154-73.
- De la Fuente, A. e Gross, A. J. 2015 "Manumission and Freedom in the Americas. Cuba, Virginia, and Louisiana, 1500s-1700s" em *Quaderni Storici* Vol. 148, N° 1: 15-48.
- De Melo Gomes, T. 2004 *Um espelho no palco: Identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos 1920* (Campinas: UNICAMP).
- De Moraes, E. 1922 *Branços e negros: Nos Estados Unidos e no Brasil* (Rio de Janeiro: Typ. Miccolis).
- De Oliveira e Lima, M. 1914 *The Evolution of Brazil Compared with that of Spanish and Anglo-Saxon America* (Stanford: Stanford University Press) Trad. P. A. Martin.
- Di Meglio, G. 2006 *¡Viva el bajo pueblo!: la plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el rosismo 1810-1829* (Buenos Aires: Prometeo).
- Dinzev-Flores, Z. Z. 2013 *Locked In, Locked Out: Gated Communities in a Puerto Rican City* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Do Bomfim, M. 1929 *O Brasil na América: Caracterização da formação brasileira* (Rio de Janeiro: Alves).
- Do Nascimento, A. 1978 *O genocídio do negro brasileiro* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Do Nascimento, A. (ed.) 1968 *O Negro revoltado* (Rio de Janeiro: Edições GRD).
- Do Nascimento, A. e Larkin Nascimento, E. 2003 "Apresentação" em *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro* (São Paulo: Editora 34).
- Do Valle Silva, N. 1978 "Black-White Income Differentials: Brazil, 1960", Tese de doutorado, University of Michigan.
- Douglass, H. R. 1940 "The Education of Negro Youth for Modern America: A Critical Summary" em *The Journal of Negro Education* Vol. 9, N° 3: 534-46.
- Du Bois, W. E. B. 1915 "Purity of Blood" em *Crisis: A Record of the Darker Races*, abril, pp. 276-83.
- Duany, J. 2002 *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the*

- Island and in the United States* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Dubois, L. 2006 “An Enslaved Enlightenment: Rethinking the Intellectual History of the French Atlantic” em *Social History* Vol. 31, N° 1: 1-14.
- Dzidzienyo, A. 1971 *The Position of Blacks in Brazilian Society* (Londres: Minority Rights Group).
- Eagleton, T. 1991 *Ideology: An Introduction* (Londres / Nova York: Verso).
- Edwards, E. 2014 “Mestizaje, Córdoba’s Patria Chica: Beyond the Myth of Black Disappearance in Argentina” em *African and Black Diaspora* Vol. 7, N° 2: 89-104.
- Elena, E. 2017 “Nation, Race, and Latin Americanism in Argentina: The Life and Times of Manuel Ugarte, 1900s-1960s” em Bryce, B. e Sheinin, D. M. K. (eds.) *Making Citizens in Argentina* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Elena, E. 2016 “Argentina in Black and White: Race, Peronism, and the Color of Politics, 1940s to the Present” em Alberto, P. L. e Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Enck-Wanzer, D. (ed.) 2010 *The Young Lords: A Reader* (Nova York: New York University Press).
- Erman, S. 2008 “Meanings of Citizenship in the U.S. Empire: Puerto Rico, Isabel González, and the Supreme Court, 1898 to 1905” em *Journal of American Ethnic History* Vol. 27, N° 4: 5-33.
- Feldman, H. 2006 *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Fernandes, F. 2008 [1964] *A integração do negro na sociedade de classes* (São Paulo: Globo).
- Ferreira da Silva, D. 1998 “Facts of Blackness: Brazil Is Not Quite the United States... and Racial Politics in Brazil?” em *Social Identities* Vol. 4, N° 2: 201-34.
- Ferrer, A. 1999 *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Ferrer, A. 2014 *Freedom’s Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Fields, B. J. 1982 “Race and Ideology in American History” em Kousser, J. M. e Macpherson, J. (eds.) *Region, Race, and Reconstruction: Essays in Honor of C. Vann Woodward* (Oxford / Nova York: Oxford University Press).

- Figueroa, L. A. 2005 *Sugar, Slavery, and Freedom in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Fischer, B. 2004 “Quase pretos de tão pobres? Race and Social Discrimination in Rio de Janeiro’s Twentieth-Century Criminal Courts” em *Latin American Research Review* Vol. 39, Nº 1: 31-59.
- Fischer, B. 2008 *A Poverty of Rights: Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio de Janeiro* (Stanford: Stanford University Press).
- Flores, J. 2010 *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning* (Nova York: Routledge).
- Fontaine, P. M. (ed.) 1985 *Race, Class, and Power in Brazil* (Los Angeles: Center for Afro-American Studies, University of California).
- French, J. 2009 *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil’s Northeast* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- French, J. D. 2000 “The Missteps of Anti-Imperialist Reason: Bourdieu, Wacquant and Hanchard’s Orpheus and Power” em *Theory, Culture & Society* Vol. 17, Nº 1: 107-28.
- Freyre, G. 1941 “Brazil and the International Crisis” em *The Journal of Negro Education*, Vol. 10, Nº 3: 510-14.
- Freyre, G. 1943 [1933] *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (Rio de Janeiro: Olympio).
- Frigerio, A. 2000 *Cultura negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto* (Buenos Aires: UCA -FaCSyE).
- Frigerio, A. 2006 “Negros’ y ‘blancos’ en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales” em Maronese, L. (ed.) *Buenos Aires negra: identidad y cultura* (Buenos Aires: CPPHC).
- Frigerio, A. 2009 “Luis D’Elía y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares” em *Claroescuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural* Nº 8: 13-43.
- Fry, P. 1995 “O que a cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil” em *Revista USP* Nº 28: 122-35.
- Fry, P. 1996 “Por quê o Brasil é diferente?” em *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Vol. 11, Nº 31: 178-82.
- Fry, P. 2000 “Politics, Nationality, and the Meanings of ‘Race’ in Brazil” em *Daedalus* Vol. 129, Nº 2: 83-118.
- Fry, P. et al. 2007 *Divisões perigosas: Políticas raciais no Brasil contemporâneo* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).

- Gamio, M. 1929 "Observations on Mexican Immigration into the United States" em *Pacific Affairs* Vol. 2, N° 8: 463-69.
- Geler, L. 2010 *Andares negros, caminos blancos: afroporteños, estado y nación: Argentina a fines del siglo XIX* (Rosario: Prohistoria / TEIAA).
- Geler, L. 2014 "Afro-Porteños at the End of the Nineteenth Century: Discussing the Nation" em *African and Black Diaspora: An International Journal* Vol. 7, N° 2: 105-18.
- Geler, L. 2016 "African Descent and Whiteness in Buenos Aires: Impossible Mestizajes in the White Capital City" em Alberto, P. L. e Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Genovese, E. D. 1968 "Materialism and Idealism in the History of Negro Slavery in the Americas" em *Journal of Social History* Vol. 1, N° 4: 371-94.
- Godreau, I. P. 2015 *Scripts of Blackness: Race, Cultural Nationalism, and US Colonialism in Puerto Rico* (Champaign: University of Illinois Press).
- Gomes, F. e Domingues, P. (eds.) 2014 *Políticas da raça: Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil* (São Paulo: Selo Negro).
- Gomes da Cunha, O. M. 2002 *Intenção e gesto: Pessoa, cor e a produção cotidiana da in)diferença no Rio de Janeiro, 1927-1942* (Rio de Janeiro: Presidência da República / Arquivo Nacional).
- Gomes da Cunha, O. M. e Gomes, F. 2007 *Quase-cidadão: Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora FGV).
- González, A. 2010 *Afro-Mexico: Dancing between Myth and Reality* (Austin: University of Texas Press).
- Gordon, M. W. 1949 "Race Patterns and Prejudice in Puerto Rico" em *American Sociological Review* Vol. 14, N° 2: 294-301.
- Gould, J. L. 1998 *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965* (Durham: Duke University Press).
- Graden, D. 1996 "An Act 'Even of Public Security': Slave Resistance, Social Tensions, and the End of the International Slave Trade to Brazil, 1835-1846" em *Hispanic American Historical Review* Vol. 76, N° 2: 249-82.
- Graham, J. L. 2010 "Representations of Racial Democracy: Race, National Identity, and State Cultural Policy in the United States and Brazil, 1930-1945", Tese de doutorado, University of Chicago.

- Graham, J. L. 2014 “A virada antirracista do Partido Comunista do Brasil, a Frente Negra Brasileira e a Ação Integralista Brasileira na década de 1930” em Gomes, F. e Domingues, P. (eds.) *Políticas da raça: Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil* (São Paulo: Selo Negro).
- Graham, R. (ed.) 1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press).
- Graham, R. 1999 “Free African Brazilians and the State in Slavery Times” em Hanchard, M. (ed.) *Racial Politics in Contemporary Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Grinberg, K. 2002 *O fiador dos brasileiros: Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Gross, A. J. 2008 *What Blood Won't Tell: A History of Race on Trial in America* (Cambridge: Harvard University Press).
- Gross, A. J. e De la Fuente, A. 2013 “Slaves, Free Blacks, and Race in the Legal Regimes of Cuba, Louisiana, and Virginia: A Comparison” em *North Carolina Law Review* N° 91: 1.699-1.756.
- Guerra, L. 2005 *The Myth of José Martí: Conflicting Nationalisms in Early Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Guerrón-Montero, C. 2006 “Racial Democracy and Nationalism in Panama” em *Ethnology* Vol. 45, N° 3: 209.
- Guimarães, A. S. A. 1999 *Racismo e anti-racismo no Brasil* (São Paulo: Editora 34).
- Guimarães, A. S. A. 2002 *Classes, raças e democracia* (São Paulo: Editora 34).
- Guimarães, A. S. A. 2006 “Depois da democracia racial” em *Tempo Social* Vol. 18, N° 2: 269-87.
- Guimarães, A. S. A. 2007 “Racial Democracy” em Souza, J. e Sinder, V. (eds.) *Imagining Brazil* (Lanham Lexington Books).
- Guridy, F. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Guzmán, F. 2010 *Los claroscurios del mestizaje: negros, indios y castas en la Catamarca colonial* (Córdoba: Encuentro).
- Guzmán, F. 2016 “Manuel M. Barbarín: esclavizado, libre, político y militar 1781-1834 Un análisis sobre las categorías y sus significaciones en tiempos de Revolución e Independencia”, Apresentado em *Latin American Studies Association International Congress*, Nova York, 30 de mayo.

- Hanchard, M. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Hanchard, M. 1996 “Resposta a Luíza Bairros” em *Afro-Ásia* N° 18: 227-34.
- Hanchard, M. 2003 “Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-Imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant” em *Theory, Culture & Society* Vol. 20, N° 4: 5-29.
- Hanke, L. 1940 “Plain Speaking About Latin America” em *Harper’s Magazine*, 1 de junho.
- Hasenbalg, C. 1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Rio de Janeiro: Graal).
- Hasenbalg, C. 1996 “Entre o mito e os fatos: Racismo e relações raciais no Brasil” em Maio, M. C. e Ventura Santos, R. (eds.) *Raça, ciência e sociedade* (Rio de Janeiro: Fiocruz / Centro Cultural Banco do Brasil).
- Hasenbalg, C. e Do Valle Silva, N. 1988 *Estrutura social, mobilidade e raça* (São Paulo: Vértice).
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Helg, A. 2004 *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hellwig, D. J. 1992 *African-American Reflections on Brazil’s Racial Paradise* (Filadélfia: Temple University Press).
- Henderson, T. J. 2011 “Bracero Blacklists: Mexican Migration and the Unraveling of the Good Neighbor Policy” em *The Latin Americanist* Vol. 55, N° 4: 199-217.
- Hernández, T. K. 2013 *Racial Subordination in Latin America: The Role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights Response* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Herrera Salas, J. M. 2005 “Ethnicity and Revolution: The Political Economy of Racism in Venezuela” em *Latin American Perspectives* Vol. 32, N° 2: 72-91.
- Hertzman, M. 2013 *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Hoffnung-Garskof, J. 2008 *A Tale of Two Cities: Santo Domingo and New York after 1950* (Princeton: Princeton University Press).
- Hoffnung-Garskof, J. 2009 “The World of Arturo Schomburg: Afro-Latinos, African Americans, and the Antillean Independence

- Movement, 1879-1914” em Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) *Afro-Latin@s in the United States: A Reader* (Durham: Duke University Press).
- Hoffnung-Garskof, J. 2011 “To Abolish the Law of Castes: Merit, Manhood, and the Problem of Colour in the Puerto Rican Liberal Movement, 1873-92” em *Social History* Vol. 36, N° 3: 312-42.
- Hoffnung-Garskof, J. 2012 “Latin American Studies and United States Foreign Policy” em *International Institute Journal, University of Michigan* Vol. 2, N° 1: 8-12.
- Hoffnung-Garskof, J. 2019 *Racial Migrations: New York City and the Revolutionary Politics of the Spanish Caribbean, 1850-1910* (Princeton: Princeton University Press).
- Holt, T. C. 1992 *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Jiménez Román, M. 2010 “Check Both! Afro-Latin@s and the Census” em *NACLA Report on the Americas* Vol. 43, N° 6: 38-39.
- Johnson, L. 2011 *Workshop of Revolution: Plebeian Buenos Aires and the Atlantic World, 1776-1810* (Durham: Duke University Press).
- Johnson, P. 2002 *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé* (Oxford / Nova York: Oxford University Press).
- Joseph, T. 2015 *Race on the Move: Brazilian Migrants and the Global Reconstruction of Race* (Stanford: Stanford University Press).
- Kamel, A. 2006 *Não somos racistas: Uma reação aos que nos querem transformar em uma nação bicolor* (São Paulo: Nova Fronteira).
- Karush, M. B. 2012 “Blackness in Argentina: Jazz, Tango and Race Before Perón” em *Past & Present* Vol. 216, N° 1: 215-45.
- Katznelson, I. 2005 *When Affirmative Action Was White: An Untold History of Racial Inequality in Twentieth-Century America* (Nova York: Norton).
- Kennedy, P. W. 1971 “Race and American Expansion in Cuba and Puerto Rico, 1895-1905” em *Journal of Black Studies* Vol. 1, N° 3: 306-16.
- Kinsbruner, J. 1996 *Not of Pure Blood: The Free People of Color and Racial Prejudice in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).
- Klein, H. S. e Vinson, B. 2007 *African Slavery in Latin America and the Caribbean* (Oxford / Nova York: Oxford University Press).
- Knight, A. 1990 “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico,

- 1910-1940” em Graham, R. (ed.) *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press).
- Kutzinski, V. M. 1993 *Sugar's Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism* (Charlottesville: University Press of Virginia).
- Lane, J. 2005 *Blackface Cuba, 1840-1895* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Lara, S. H. 1988 *Campos da violência: Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Lewis, G. K. 1963 *Puerto Rico: Freedom and Power in the Caribbean* (Nova York: New York University Press).
- Lewis, L. A. 2012 *Chocolate and Corn Flour: History, Race, and Place in the Making of “Black” Mexico* (Durham: Duke University Press).
- Little, G. 1942 “Puerto Rican National Pride and Democracy Are Real World Models!” em *Pittsburgh Courier*, 7 de março.
- Locke, A. L. 1944 “The Negro in the Three Americas” em *The Journal of Negro Education* Vol. 13, N° 1: 7-18.
- Logan, E. 2010 “Each Sheep with Its Mate: Marking Race and Legitimacy in Cuban Ecclesiastical Archives, 1890-1940” em *The New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* Vol. 84, N° 1: 5-39.
- Logan, R. 1933 “No Color Line Down in Cuba, Logan Finds” em *The Baltimore Afro-American*, 9 de setembro.
- Logan, R. 1941 “The Crisis of Democracy in the Western Hemisphere” em *The Journal of Negro Education* Vol. 10, N° 3: 344-52.
- Lovell, P. A. 1994 “Race, Gender, and Development in Brazil” em *Latin American Research Review* Vol. 29, N° 3: 7-35.
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Nova York: Oxford University Press).
- Maio, M. C. 1999 “O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50” em *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Vol. 14, N° 41: 141-58.
- Marinho de Azevedo, C. M. 1987 *Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites—século XIX* (São Paulo: Annablume).
- Marinho de Azevedo, C. M. 2005 “A recusa da ‘raça’: Anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830” em *Horizontes Antropológicos* Vol. 11, N° 24: 297-320.

- Martí, J. 1893 “Mi raza” em *Patria*, 16 de abril.
- Martí, J. 2012 [1891] “Nuestra América” em Martí, J. *Nuestra América* (Barcelona: Linkgua Digital).
- Martínez, M. E. 2008 *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press).
- Martínez Alier, V. 1974 *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Martínez-Echazábal, L. 1998 “Mestizaje and the Discourse of National/ Cultural Identity in Latin America, 1845-1959” em *Latin American Perspectives* Vol. 25, N° 3: 21-42.
- Marx, A. W. 1998 *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Matory, J. L. 2005 *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* (Princeton: Princeton University Press).
- Mattos, H. 1995 *Das cores do silêncio: Os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil século XIX* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- McCann, B. 2004 *Hello, Hello Brazil: Popular Music in the Making of Modern Brazil* (Durham: Duke University Press).
- McGraw, J. 2014 *The Work of Recognition: Caribbean Colombia and the Postemancipation Struggle for Citizenship* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Mintz, S. 1959 “Labor and Sugar in Puerto Rico and in Jamaica, 1800-1850” em *Comparative Studies in Society and History* Vol. 1, N° 3: 273-81.
- Mintz, S. 1971 “Groups, Group Boundaries and the Perception of ‘Race’” *Comparative Studies in Society and History* Vol. 13, N° 4: 437-50.
- Montañez, L. 1993 *El racismo oculto de una sociedad no racista* (Caracas: Fondo Editorial Tropykos).
- Moore, R. D. 1997 *Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Moore, R. D. 2006 *Music and Revolution: Cultural Change in Socialist Cuba* (Berkeley: University of California Press).
- Moreno Fraginals, M. 1978 *El ingenio, complejo económico social cubano del azúcar*. 3 Vols. (Havana: Editorial de Ciencias Sociales).

- Morrison, K. Y. 2010 “Slave Mothers and White Fathers: Defining Family and Status in Late Colonial Cuba” em *Slavery and Abolition* Vol. 31, N° 1: 29-55.
- Moura, C. 1988 *Sociologia do negro brasileiro* (São Paulo: Ática).
- Movimento Pardo-Mestiço Brasileiro - Nação Mestiça 2006 “Nota de Repúdio do Nação Mestiça ao racismo contido no ‘Estatuto da Igualdade Racial’”, 23 de abril. Em <www.nacaomestica.org/noticia_060421_repudio_estatuto.htm>.
- Myrdal, G. 1944 *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (Nova York: Harper).
- Nascimento, Á. 2008 *Cidadania, cor e disciplina na revolta dos marinheiros de 1910* (Rio de Janeiro: FAPERJ / Mauad X).
- New York - Amsterdam News* 1943 “‘Democracy Really Works in Brazil’: Scholar Makes Timely Study of Racial Harmony in Brazilian Life” em *New York - Amsterdam News*, 2 de outubro.
- Nobles, M. 2000 *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics* (Stanford: Stanford University Press).
- Nobles, M. 2005 “The Myth of Latin American Multiracialism” em *Daedalus* Vol. 134, N° 1: 82-87.
- Nunes, Z. 2008 *Cannibal Democracy: Race and Representation in the Literature of the Americas* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Omi, M. e Winant, H. 2014 [1986] *Racial Formation in the United States* (Nova York / Londres: Routledge).
- Ortiz, F. 2014 [1978] *Contrapunteo del tabaco y el azúcar* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Otero, H. 1997 “Estadística censal y construcción de la nación. El caso argentino, 1869-1914” em *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”* Vol. 3, N° 16-17: 123-49.
- O’Toole, R. 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Owensby, B. 2005 “Toward a History of Brazil’s ‘Cordial Racism’: Race beyond Liberalism” em *Comparative Studies in Society and History* Vol. 47, N° 2: 318-47.
- Pappademos, M. 2011 *Black Political Activism and the Cuban Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Paschel, T. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).

- Pereira, A. 2013 *O mundo negro: Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil* (Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense).
- Pérez, L. A. 2008 *Cuba in the American Imagination: Metaphor and the Imperial Ethos* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Pinho, P. 2010 *Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia* (Durham: Duke University Press).
- Pite, R. 2016 “La cocina criolla: A History of Food and Race in Twentieth-Century Argentina” em Alberto, P. L. e Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Preece, H. 1945 “Unity, Equality without Racial Discrimination: The Negro in Latin America” em *Cleveland Call and Post*, 28 de abril.
- Purcell, T. W. 1985 “Dependency and Responsibility: A View from West Indians in Costa Rica” em *Caribbean Quarterly* Vol. 31, Nº 3-4: 1-15.
- Putnam, L. 2002 *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Putnam, L. 2013 *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Quijada, M. 2000 “Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra” em Quijada, M.; Bernand, C. e Schneider, A. (eds.) *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX* (Madrid: CSIC).
- Rahier, J. M. 2003 “Mestizaje, Mulataje, Mestiçagem in Latin American Ideologies of National Identities” em *Journal of Latin American Anthropology* Vol. 8, Nº 1: 40-51.
- Ramos, A. 1941a “The Negro in Brazil” em *The Journal of Negro Education* Vol. 10, Nº 3: 515-23.
- Ramos, A. 1941b “The Scientific Basis of Pan-Americanism” em *The Inter-American Quarterly* Nº 3: 28-35.
- Rappaport, J. 2014 *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada* (Durham: Duke University Press).
- Reichmann, R. L. (ed.) 1999 *Race in Contemporary Brazil: From Indifference to Inequality* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- René, J. A. 2014 “Le Culte de l'égalité: Une exploration du processus

- de formation de l'État et de la politique populaire en Haiti au cours de la première moitié du dix-neuvième siècle", Tese de doutorado, Concordia University, Montreal.
- Rodríguez-Silva, I. M. 2012 *Silencing Race: Disentangling Blackness, Colonialism, and National Identities in Puerto Rico* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Rogler, C. 1940 *Comerío, a Study of a Puerto Rican Town* (Lawrence: University of Kansas Press).
- Rojas, R. 1951 [1924] *Eurindia: ensayo de estética sobre las culturas americanas* (Buenos Aires: Losada).
- Romo, A. 2010 *Brazil's Living Museum: Race, Reform, and Tradition in Bahia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Roseberry, W. 1994 "Hegemony and the Language of Contention" em Joseph, G. M. e Nugent, D. (eds.) *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Durham: Duke University Press).
- Roseblatt, K. A. 2009 "Other Americas: Transnationalism, Scholarship, and the Culture of Poverty in Mexico and the United States" em *Hispanic American Historical Review* Vol. 89, N° 4: 603-641.
- Rout, L. B. 1973 *Sleight of Hand: Brazilian and American Authors Manipulate the Brazilian Racial Situation, 1910-1951* (Washington: Academy of American Franciscan History).
- Rout, L. B. 1976 *The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day* (Cambridge / Londres: Cambridge University Press).
- Safa, H. I. 1998 "Introduction" em *Latin American Perspectives* Vol. 25, N° 3: 3-20.
- Sanders, J. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Sanders, J. 2014 *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Sansone, L. 2003 *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Santiago-Valles, K. A. 1994 *Subject People and Colonial Discourses: Economic Transformation and Social Disorder in Puerto Rico, 1898-1947* (Albany: State University of New York Press).
- Scarano, F. A. 1984 *Sugar and Slavery in Puerto Rico: The Plantation Economy of Ponce, 1800-1850* (Madison: University of Wisconsin Press).

- Schmidt-Nowara, C. 1999 *Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Schuyler, G. S. 1948 "Brazilian Color Bias Growing More Rampant" em *Pittsburgh Courier*, 4 de setembro.
- Scott, R. J. 1988 "Exploring the Meaning of Freedom: Postemancipation Societies in Comparative Perspective" em *The Hispanic American Historical Review* Vol. 68, Nº 3: 407-28.
- Scott, R. J. 1994 "Defining the Boundaries of Freedom in the World of Cane: Cuba, Brazil, and Louisiana after Emancipation" em *American Historical Review* Vol. 99, Nº 1: 70-102.
- Scott, R. J. 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Seigel, M. 2009 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).
- Serra y Montalvo, R. 1907 *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (Havana: El Score).
- Sheriff, R. 2001 *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Shumway, J. 2005 *The Case of the Ugly Suitor and other Histories of Love, Gender, and Nation in Buenos Aires, 1776-1870* (Lincoln: University of Nebraska Press).
- Sidanius, J.; Peña, Y. e Sawyer, M. 2001 "Inclusionary Discrimination: Pigmentocracy and Patriotism in the Dominican Republic" em *Political Psychology* Vol. 22, Nº 4: 827-51.
- Simpson, E. N. 1927 "Review of *Aspects of Mexican Civilization; Some Mexican Problems*, por José Vasconcelos et al." em *International Journal of Ethics* Vol. 38, Nº 1: 106-7.
- Skidmore, T. E. 1974 *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (Oxford / Nova York: Oxford University Press).
- Skidmore, T. E. 1983 "Race and Class in Brazil: Historical Perspectives" em *Luso-Brazilian Review* Vol. 20, Nº 1: 104-18.
- Slotkin, R. 1986 "Myth and the Production of History" em Bercovitch, S. e Jehlen, M. (eds.) *Ideology and Classic American Literature* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press).
- Smith, M. 2009 *Red and Black in Haiti: Radicalism, Conflict, and Political Change, 1934-1957* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Soares de Carvalho, M. 2000 *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).

- Stannard Baker, R. 1914 “The Burden of Being White” em *American Magazine*.
- Stein, S. J. 1961 “Freyre’s Brazil Revisited: A Review of New World in the Tropics” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 41, N° 1: 111.
- Stepan, N. 1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press).
- Sue, C. 2013 *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico* (Oxford / Nova York: Oxford University Press).
- Tannenbaum, F. 1992 [1946] *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (Boston: Beacon Press).
- Telles, E. 2004 *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Telles, E. e Flores, R. 2013 “Not Just Color: Whiteness, Nation, and Status in Latin America” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 93, N° 3: 411-49.
- Telles, E. e PERLA 2014 *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Toplin, R. B. 1971 “Reinterpreting Comparative Race Relations: The United States and Brazil” em *Journal of Black Studies* Vol. 2, N° 2: 135-55.
- Torres-Saillant, S. 2000 “The Tribulations of Blackness: Stages in Dominican Racial Identity” em *Callaloo* Vol. 23, N° 3: 1.086-1.111.
- Turits, R. L. 2002. “A World Destroyed, a Nation Imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 82, N° 3: 589-635.
- Twinam, A. 2015 *Purchasing Whiteness: Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies* (Stanford: Stanford University Press).
- Twine, F. W. 1998 *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Ugarte, M. 1920 *El porvenir de la América española. La raza, la integridad territorial y moral, la organización interior* (Valencia: Prometeo).
- Vasconcelos, J. 1976 [1935] “Going to School in Texas” em *Review: Literature and Arts of the Americas* Vol. 10, N° 17: 14-20.
- Vasconcelos, J. 1979 [1925] *La raza cósmica* (Los Angeles: Centro de Publicaciones, Department of Chicano Studies, California State University, Los Angeles).

- Velasco e Cruz, M. C. 2006 “Puzzling Out Slave Origins in Rio de Janeiro Port Unionism: The 1906 Strike and the Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 86, N° 2: 205-45.
- Vinson, B. (ed.) 2009 *Black Mexico: Race and Society from Colonial to Modern Times* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Viotti da Costa, E. 1985 *The Brazilian Empire: Myths and Histories* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wade, P. 1986 “Patterns of Race in Colombia” em *Bulletin of Latin American Research* Vol. 5, N° 2: 1.
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Wade, P. 2000 *Music, Race and Nation: Música Tropical in Colombia* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wade, P. 2004 “Images of Latin American Mestizaje and the Politics of Comparison” em *Bulletin of Latin American Research* Vol. 23, N° 3: 355-66.
- Wade, P. 2005 “Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience” em *Journal of Latin American Studies* Vol. 37, N° 2: 239-57.
- Wade, P. et al. (eds.) 2014 *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Wagley, C. 1963 [1952] *Race and Class in Rural Brazil* (Nova York: UNESCO) 2ª edição.
- Walker, A. 2016 “Myths of Harmony and the Unification of Hispaniola” (Ann Arbor: University of Michigan, mimeo).
- Weinstein, B. 2015 *The Color of Modernity: São Paulo and the Making of Race and Nation in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Williams, E. 1969 [1942] *The Negro in the Caribbean* (Nova York: Negro Universities Press).
- Williams, R. 1976 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (Oxford / Nova York: Oxford University Press).
- Winant, H. 1999 “Racial Democracy and Racial Identity” em Hanchard, M. (ed.) *Racial Politics in Contemporary Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Wright, W. 1988 “The Todd Duncan Affair: Acción Democrática and the Myth of Racial Democracy in Venezuela” em *The Americas* Vol. 44, N° 4: 441.
- Wright, W. 1990 *Café con leche: Race, Class, and National Image in Venezuela* (Austin: University of Texas Press).

PARTE III
CULTURA

LIBERDADES LITERÁRIAS: A AUTORIDADE DOS AUTORES AFRODESCENDENTES

Doris Sommer

Os escritores negros na América Latina foram e continuam a ser uma inspiração para sonhar, pensar, refletir e relembrar, já que, por definição, a literatura ultrapassa a realidade e pode, portanto, pressagiar a mudança. A literatura escrita por afrodescendentes na América Latina é tão variada que nenhum ensaio pode, por si só, ter a pretensão de oferecer um panorama ou resumir os trabalhos já disponíveis no campo. Limitarei, dessa forma, minhas observações a algumas características formais ou estratégicas da literatura primária, mesmo quando obras específicas permaneçam próximas às tradições nacionais e dificilmente possam admitir conexões com outros países. Os leitores compartilharão comigo, talvez, a fascinação de explorar pelo menos um fio das diferentes meadas, de modo a ressaltar um tipo de liberdade conquistada pelos escritores negros: a autonomia inerente à escrita criativa, um certo sentido de autoridade na autoria. A redundância tem a função de sublinhar as liberdades tomadas por escritores de prosa, poesia e teatro, tomando-se em conta que os autores afrodescendentes são, por vezes, retratados como informantes que representam grupos, ou períodos, ou experiências históricas, mais do que como artistas autônomos. Na verdade, os escritores são sempre vanguardas de consciências coletivas. Eles capturam aquilo que Raymond Williams denominou “estruturas do sentimento”; essas experiências e intuições que ainda não têm nome e são demasiado

novas para corresponderem a ideologias ou visões de mundo compartilhadas, ficando, graças à escrita, disponíveis pela primeira vez para a reflexão coletiva (Williams, 1977). A literatura imaginativa comunica a autodeterminação e autoconstrução de si, apesar do fardo da escravidão e do legado do cativo.

Na minha leitura, a escrita afrodescendente na América Latina demonstra uma atenção estratégica a decisões literárias formais enquanto oportunidades para o exercício da autoridade, independente de quanto incontornável possa ser o seu conteúdo ou o seu tema. Essa apreciação da tomada de decisão artística como veículo da liberdade torna o estudo da literatura relevante para além da informação histórica ou sociológica que a escrita literária fornece. Mesmo antes de começar a escrever, os literatos levam em conta questões sobre a estratégia de representação de temas que não podem ser livremente escolhidos. A liberdade está no como, e não no quê. Será esta obra escrita como prosa, teatro, poesia etc.? Se for poesia, em versos brancos, sonetos, trovas, décimas etc.? Será trágica ou irônica? Um romance, um conto, um poema ou uma peça? Funcionará como armadilha para os pressupostos mudos dos próprios leitores e expectadores sobre valores e desejos? Até que sejam feitas essas escolhas astutas, as opções permanecem disponíveis, ainda não inscritas, como um horizonte de liberdade.

Dentre as estratégias cujos efeitos têm afetado o público dos autores afrodescendentes, eu identificarei apenas umas poucas, e convido você, caro leitor, a continuar o mapeamento das contribuições literárias, que correm em paralelo a contribuições nos campos da música e de outras artes. Os movimentos que me prendem – e que certamente se vinculam a outras estratégias ainda por serem nomeadas – têm em comum um aspecto geral que se torna o *leitmotiv* e mesmo a teoria de minha leitura: trata-se de um irrequieto e estrutural desdobramento de códigos, de sistemas, crenças, significados, linguagens e personas.¹ A literatura afrodescendente se move na alternância ou no contraponto irrequieto entre dois (e às vezes mais) sistemas antagonísticos, sem necessariamente querer acertar as contas ou reivindicar a vitória de um lado sobre o outro. W. E. B. Du Bois reconheceu essa inquietação como “a dádiva do segundo olhar”, ainda que seu objetivo fosse denunciar sua origem humilhante na desigualdade da Anglo-América dominada pelos brancos (Du Bois, 1999). Du Bois admitia que o dífice

1 Aqui e ao longo de todo o texto, “desdobramento” e “desdobrar-se” foram os termos escolhidos para traduzir o verbo “double” e suas derivações, no sentido de duplicidade e duplicar-se, mas também o de dublagem, ou de uma atuação como dublê de si mesmo ou de outrem (N.T.).

de poder gera um excesso de perspectiva, embora lamentasse os altos custos desse benefício filosófico. Qualquer que seja a apreciação que façamos desse movimento energizante entre pontos de vista, os escritores afrodescendentes nos recordam que a criatividade tem mais a ver com processos infundáveis e não resolvidos, do que com palatáveis produtos bem acabados.

O que distingue as liberdades tomadas na escrita afrodescendente de jogadas, por vezes comparáveis, feitos pelos brancos nascidos nas Américas para lidar com as hierarquias racializadas é, acredito, o nível de cumplicidade com seus leitores. É provavelmente justo dizer que os escritores negros pressupõem que os leitores negros reconhecerão os sistemas em conflito que estruturam a literatura, enquanto os leitores brancos podem deixar passar despercebidos os sinais. Os brancos podem ficar surpresos, incomodados ou ultrajados ao descobrir assimetrias de direitos e expectativas. Eles podem até ser o alvo de textos concebidos para os flagrar em cumplicidade, não do autor branco que os expõe, mas do poder branco assassino que é exposto (*Cecilia Valdés* [1882] de Cirilo Villaverde é meu exemplo favorito, e *Sab* [1842] de Gertrudis Gomez de Avellaneda vem logo a seguir). Mas ser negro compele tanto autores quanto audiências a navegar contracorrentes inescapáveis da cultura. Mesmo um texto encomendado, como a autobiografia do escravizado Juan Francisco Manzano, feito para promover o abolicionismo, dá dicas aos entendedores sobre informações privilegiadas que permanecem inacessíveis aos caritativos forasteiros. Henry Louis Gates Jr. nos oferece uma brilhante lição de leitura da diferença em *The Signifying Monkey* (1988), um estudo das artes verbais afro-americanas como uma tradição que pega desavisados os leitores brancos, e que se diverte com as piadas internas feitas pelos interlocutores negros.²

Depois de um breve comentário sobre o sério exercício de posicionar os leitores ao longo de linhas de privilégio, bem como de projetar lances para além dessas linhas, apresento algumas notas contextuais sobre o estudo acadêmico da literatura afrodescendente na América Latina, e um conjunto de exemplos frouxamente cronológicos de algumas estratégias encontradas nessa literatura.

2 O título do livro se traduz literalmente como *O macaco que atribui significado*, aludindo a uma tradição de títulos de ensaios eruditos que buscam definir a humanidade a partir de algum atributo adicional à sua suposta base biológica primata. Entretanto, o verbo inglês *signify* é utilizado no contexto afro-americano para descrever as trocas rituais ou jocosas de insultos e vantagens contadas, o que possibilita uma segunda tradução igualmente válida: *O macaco que está curtindo com a sua cara* (N.T.).

SUPLEMENTO PERIGOSO

Em geral, a escrita na América Latina lida com uma dualidade cultural inscrita no nome da região, um paroxismo formado por um adjetivo europeu e um substantivo do Novo Mundo. Uma herança europeia na palavra “Latina” identifica os idiomas que ajudaram a conformar os imaginários coletivos e a comunicação na região. E a palavra “América” – em que pese ser o nome de batismo dado pelos conquistadores europeus – é o mundo em que os crioulos brancos iriam desenvolver a autonomia por meio de uma identidade híbrida, que era tanto ibérica quanto indígena. Para essa invenção cultural que ansiava se definir como uma unidade coerente parda clara, a África é um elemento adicional que perturba qualquer trégua aparente entre a Europa Latina e o Novo Mundo. O valor aqui inclui a própria diferença, no sentido que a poeta e ensaísta afro-americana Audre Lorde (1984) compreendeu o direito a reter o poder de decisão emanado de estruturas opressivas e a centralidade de se libertar da “casa do senhor”. A diferença permite o movimento, explica Brent Hayes Edwards (2001: 66): “é precisamente esse lapso ou essa discrepância obsessiva que permite à diáspora africana ‘se lançar’ em várias articulações. A articulação é sempre um gesto estranho e ambivalente, porque ao fim e ao cabo, no corpo, é apenas a diferença – a separação entre ossos e membros – que permite o movimento”.

A África é, nos termos de Jacques Derrida, um “suplemento perigoso”, uma diferença interna que faz balançar construções estáveis. A identidade afrodescendente é pelo menos tripla, comparada à dualidade dos retóricos crioulos. Acrescentar a África complica a já estonteante alternância entre ibérico e americano, inserindo um traço arquitetônico inesperado na “Cidade das Letras”, que os estudiosos da literatura tinham imaginado completa, mas que agora precisa ser redesenhada. Acrescentar esse traço extra demonstra que o conjunto da estrutura está vulnerável a outros elementos possíveis e não solicitados, que precisam entrar no diagrama do hemisfério ocidental. O desenho padrão não tinha deixado muito espaço para nomes de nações africanas específicas, ou suas línguas ou suas mentalidades, por exemplo, ou para movimentos desestabilizadores dentre múltiplos elementos de identidade. Se o termo América Latina descreve uma alternância e uma tensão, América Afro-Latina multiplica exponencialmente o espectro de identidades improvisadas, já que um componente a mais pressagia outra e mais outra identidade. A escrita afrodescendente tira vantagem dessas oportunidades polirrítmicas e sincopadas para compor obras complexas que improvisam o jogo entre padrões reconhecíveis, mas agora porosos.

Culturas oficiais patrocinadas pelo Estado, de um país a outro, não viam com bons olhos a contradição no seio das histórias nacionais. Os países sempre sonharam em estabilizar o movimento para frente e para trás, do Velho Mundo para o Novo, fixando a complexidade racial em um ideal administrável, coerente e monocromático. Um povo deveria ser uma única família nacional, com uma única língua, uma única religião e uma única cor. Deveria ser homogêneo, e portanto a diferença racial exigia a mestiçagem enquanto um projeto patriótico. *Raza cósmica* foi o termo cunhado por José Vasconcelos em um livro de 1925 que pincelava as campanhas de neutralização racial empreendidas por todo o hemisfério ocidental. Os líderes estavam seguros de que seus países viviam em conflito (subdesenvolvidos e instáveis) porque suas massas não tuteladas sofriam de antagonismo entre as raças. O remédio era apagar a raça. É preciso admitir que houve, historicamente, medidas mais sanguinárias para a remoção da diferença racial, mas as culturas de miscigenação apoiadas pelo Estado terminaram, muito previsivelmente, por fazer muito pouco para reduzir a desigualdade. Ao contrário, elas simplesmente alegavam que os cidadãos nacionais já eram híbridos, o que desestabilizava oficialmente qualquer queixa de discriminação racial, reforçando, dessa forma, o racismo.

Escritores e leitores afrodescendentes eram as ovelhas negras das famílias nacionais híbridas, e muitos eram, compreensivelmente, céticos em relação ao projeto de acabar com o racismo por meio da mera retórica. Valores culturais em excesso de um lado, e abusos sociais do outro, interferiam com os programas oficiais de apagamento racial. De toda forma, abandonar a própria cultura específica não era um caminho seguro em direção à igualdade racial. E os afro-latino-americanos teriam de sacrificar mais elementos culturais que qualquer outro grupo, de modo que eles mantiveram as peças em jogo e as tensões vivas, para desenvolver uma agilidade entre múltiplos rótulos e códigos.

Meu próprio suplemento ao já dinâmico espaço de reconstrução dos estudos literários afrodescendentes, expandido pelo suplemento perturbador da África nas Américas, desenvolve uma linha subvalorizada de análise estética por meio do trabalho em construção. Meu propósito é acrescentar um valor pouco apreciado aos estudos literários latino-americanos, de uma maneira a caracterizar a escrita negra como fundacional. A ênfase na forma literária, como reforço de uma arquitetura recém-ampliada dos estudos literários, resgata a atenção para estratégias artísticas como uma argamassa de conexão. A análise formal tem, em certa medida, caído de moda nos estudos literários, especialmente ao se considerar a literatura etnicamente

marcada, porque o formalismo foi alegadamente cúmplice de uma ideologia conservadora da arte pela arte. Isso ajuda a explicar porque os Estudos Culturais muitas vezes evitam os círculos de elite do que Angel Rama notoriamente denominaria “Cidade das Letras”. O campo contestatório e interdisciplinar dos Estudos Culturais prefere atentar às artes populares e fazer perguntas emprestadas da história, da etnografia e da sociologia, em lugar da estética. Essa mudança de enfoque da estética para as práticas populares demonstra o quanto a palavra “cultura” pode ser escorregadia. Raymond Williams (1976) se preocupou com o termo depois de chegar a Oxford voltando dos campos de batalha da II Guerra Mundial, ao compreender que as palavras-chave mais comuns já não eram claras para ele. Naquela altura, “cultura” tinha passado a significar tanto um sistema compartilhado de crenças e práticas – no vocabulário dos cientistas sociais – quanto o campo da tentativa e erro criativos – para os artistas e humanistas. Em outras palavras, o conceito de cultura era utilizado tanto para celebrar padrões sociais existentes quanto para interromper esses padrões com provocações irreverentes. Dados os impulsos políticos e éticos dos Estudos Culturais, na minha leitura, a irreverência era apreciada como uma função da cultura popular no sentido sociológico, sem necessariamente expandir as fronteiras da forma artística existente. Isso gerou leituras temáticas (identificação de hierarquias sociais, de continuidades de crença, de um legado persistente de desigualdade, discriminação racial e de gênero, e exploração econômica) mais do que uma atenção às liberdades literárias.

Todas essas abordagens são urgentes e bem-vindas para um campo em construção, mas a análise literária tem um valor adicional específico a oferecer, que é apresentar as manobras extraordinariamente complexas e sutis feitas por artistas afrodescendentes que transformam condições materiais e políticas intimidadoras no estofado de triunfos criativos. Essas vitórias deveriam contar para a reivindicação de território cultural conquistado, mesmo quando os próprios artistas se tornam exilados ou mártires. Muito embora temas fundamentais (de herança africana, escravidão e suas sequelas na codificação de cor e nas identidades que se entrecruzam às tramas nacionais e transnacionais) forneçam um alicerce compartilhado para que construções literárias e experiências históricas (junto com as narrativas e interpretações compartilhadas que geram) preparem as condições para a escrita criativa, prefiro sublinhar a arte. Porque a arte é sempre nova e irreverente; esses são os efeitos que a caracterizam. É através do ato de escrever literatura que o fardo da experiência se transforma na ignição da criatividade. O trabalho dos escritores depende de

arrebatar e desvirtuar uma medida de liberdade de modo a transformar o material existente em uma outra coisa. Escritores não aceitam simplesmente o mundo como ele é e foi; eles intervêm com um quê de novidade que abre novas estruturas de sentimento e pensamento. Artistas, nesse sentido, não são vítimas, mas sujeitos no sentido pleno de colaboradores do mundo enquanto obra em construção.

O CAMPO DA LITERATURA AFRO-LATINO-AMERICANA

Faz sentido que o campo geral tenha sido primeiro esboçado e descrito à distância, desde os Estados Unidos, já que dentro da América Latina, em cada país, os escritores negros eram lidos no contexto das tradições literárias nacionais, e não no das relações transnacionais. Durante o desenvolvimento dos Estudos Afro-Americanos na América do Norte nos anos de 1960 e 1970, um abraço fraternal à escrita em espanhol e português produzida por afrodescendentes era uma decorrência e uma confirmação de semelhanças de família. A distância espacial e linguística não tornou menor uma história americana compartilhada no mesmo lado receptor do tráfico transatlântico de escravos. E diversos intelectuais negros da América Latina optariam pela emigração para o norte, onde seu trabalho era recebido de forma mais calorosa que em seus países natais.

Entre os acadêmicos norte-americanos que foram pioneiros no estabelecimento de um campo de estudos correspondente sobre a América Latina está a intelectual nascida no Alabama Miriam DeCosta. O seu *Negros na literatura hispânica* (1977; ver também DeCosta-Willis, 2003) é uma coleção de ensaios que demonstrava um esforço, já então coletivo, de desenvolver pesquisas transculturais sobre semelhanças de família na literatura. Richard Jackson (1979; ver ainda Jackson, 1997) logo publicaria *Escritores negros na América Latina*, no mesmo ano em que Martha Cobb lançou *Harlem, Haiti e Havana: um estudo comparativo crítico sobre Langston Hughes, Jacques Roumain e Nicolás Guillén* (Cobb, 1979). Em seguida Marvin Lewis pôde pesquisar os novos caminhos que levavam às antigas raízes (tomando emprestado o título de um ensaio de Dorothy Mosby sobre a Costa Rica [Mosby, 2012]) para desenvolver leituras sancionadas de escritores negros em países específicos, incluindo a Venezuela, a Argentina e a Guiné Equatorial (Lewis, 1983, 1992, 1996, 2007). Estudos panorâmicos e ensaios monográficos continuaram a convocar os pesquisadores a investigar admiráveis obras de arte literária escritas por negros na América Latina, e o público em geral a se envolver com elas. Um volume recente organizado por Jerome Branche (2015) aproveita bem as contribuições iniciais e contemporâneas dos pioneiros no campo.

Richard Jackson, por exemplo, acrescentou a seus estudos panorâmicos abrangentes (Jackson, 1979, 1988, 1997) e a suas bibliografias cuidadosamente anotadas (Jackson, 1980, 1989) um estudo das influências bidirecionais dos escritores negros nos Estados Unidos e na América Latina (Jackson, 1998); e Marvin Lewis fundou o Instituto Afro-Românico de Línguas e Literaturas da Diáspora Africana, na Universidade de Missouri (www.afroromance.missouri.edu).

Se certo grau de separação geográfica em relação à América Latina permitiu a uma primeira geração de acadêmicos norte-americanos lançar um olhar amplo sobre a paisagem literária do Sul, foi para complementar o trabalho dos críticos locais que tendiam a enfocar a literatura definida, com frequência, pelas fronteiras nacionais. Um efeito duradouro desse movimento expansivo de leitura da literatura afrodescendente foi o fato de que, quando o tema de um estudo particular é um único autor ou uma única obra, a área geral da América Latina permanece se apresentando como um contexto para conexões e comparações. Essa alternância entre lições locais e padrões regionais – formações nacionais e dinâmicas transnacionais – descreve o ritmo dos Estudos Latino-Americanos em geral. Um movimento nervoso dentro dos países e entre eles, que compartilha com esse ritmo algumas características, e difere em outras, nasceu das ansiedades da Guerra Fria entre líderes empresariais e governamentais nos Estados Unidos com respeito a países próximos demais para ficarem alheios a interesses institucionais e à ideologia do livre mercado. Os estudos de área, de modo geral, começaram como vigilância acadêmica. Mas, por um efeito bumerangue característico e crônico dos estudos regionais e da vigilância, a América Latina quase sempre conquistou os corações e mentes de seus inquisidores. A reversão sentimental do interesse calculado para a admiração e o desejo já tinham desmontado alguns dos impulsos controladores nos estudos de área por volta da década de 1970, ao mesmo tempo em que os programas de Estudos Afro-Americanos estavam se desenvolvendo no Norte. Pesquisadores visionários nos Estados Unidos compreenderam a urgência em desenvolver projetos paralelos na América Latina, onde muito mais africanos escravizados tinham desembarcado, e onde a retórica nacionalista típica proclamava que o racismo já havia acabado, como a principal tática para dispensar o debate sobre as consequências da escravidão. Na verdade, alguns latino-americanos censurados por sua posição racial e politicamente descontentes ajudaram a fundar os Estudos Afro-Americanos e Porto-Riquenhos nos Estados Unidos, incluindo Abdias do Nascimento e Carlos Guillermo Wilson (ver capítulo 15).

Discípulos desses pesquisadores pioneiros chegam hoje ao campo da Literatura Afro-Latino-Americana, que se encontra, graças a eles, consolidado e disponível para pesquisa e comentário contínuos. Os pesquisadores de hoje e de amanhã agora cultivam algumas áreas ainda esparsamente desenvolvidas de crítica literária em mais países do que a maior parte dos leigos – e muitos no próprio campo – associam com experiências e artes afrodescendentes significativas. Minhas próprias referências, necessariamente pontuais, a poucos autores e obras não podem seguir a convenção do mapeamento geográfico e histórico em um ensaio que é demasiadamente curto e abrangente para dar conta de tudo. Esse trabalho tem sido feito, em grande medida, pelos pesquisadores previamente citados, e eu reconheço com gratidão seus esforços como uma base para as investigações atuais, incluindo as minhas. A reflexão que ofereço não pretende resumir o trabalho exaustivo de muitos escritores e historiadores literários, nem, como já mencionei, abordará o campo com uma lente voltada para os temas da literatura afrodescendente. Em vez disso meu enfoque será na forma, para contribuir da maneira que puder com as ferramentas em que fui treinada, ao mesmo tempo em que remeto os leitores às principais contribuições dos especialistas no campo.

Os temas são dados, indelevelmente, mais do que livremente escolhidos. Eles são os fardos trágicos e dramáticos da história. Ninguém que escreva com seriedade em um quadro afrodescendente pode ignorar as experiências da travessia atlântica, os séculos de escravidão, a discriminação residual e de muitas cabeças, os movimentos heroicos de resistência, e a formação identitária híbrida. A atenção aos temas proporcionaria continuidade ao longo das dimensões de espaço e tempo; confirmaria a herança compartilhada que impulsiona as tradições literárias em língua inglesa tanto quanto nas línguas ibéricas, em termos que são comuns às ciências sociais. Mas a atenção humanista à forma literária fornece uma ordem distinta de continuidade com uma vantagem paradoxalmente política: uma linha de experimentação literária pode perturbar a hierarquia da história com uma nova autoridade não autorizada. Os escritores não pedem permissão para utilizar materiais e métodos que têm à mão; eles os tomam. E ler em busca de decisões estratégicas nos leva a uma apreciação de como os escritores podem utilizar os temas da aflição como matéria-prima com as quais fazer algo novo, algo que carregue a marca da liberdade de criar um estilo pessoal e característico. Um certo tipo de autonomia já se realiza no próprio ato de escrever. Os fardos identificam as vítimas da história como objetos da atividade de outros, mas o enquadramento literário demonstra como as vítimas se tornam sujeitos da história, ao

contá-la com suas próprias vozes. Esse é um ato de tomar liberdades: escritores, e portanto agentes e embaixadores da liberdade, não tanto pelo que escrevem mas sim pela forma como escrevem. Já que os efeitos do cativo se propagam em ondas, dos maus tratos físicos aos grillhões psicológicos, o protagonismo ousado das artes literárias negras autoautorizadas é um poderoso modelo e motor para o ativismo.

De determinadas maneiras, o enfoque na forma segue um caminho próximo ao da história subalterna, que lê eventos solenes em direção ao passado, para identificar as pessoas, muitas vezes anônimas, que evidentemente tomaram decisões conscientes e planejaram estratégias. De outra forma, não haveria por documentar eventos que mudaram o mundo encampados por pessoas até então desprovidas de direitos. Os efeitos literários são evidência comparável de agentes que se colocam no comando; são produtos de estratégias astutas e não de temas que já conhecemos de antemão. Como os escritores negros conseguem resistir ao cativo físico, e mais tarde psicológico, tornando-se dessa maneira modelos de sujeitos livres? Que estratégias constituem suas artes verbais, herdadas da África, e a seguir combinadas com ambientes ibero-americanos, não desejados mas já então íntimos? Essas são as minhas questões.

OS PRIMEIROS MESTRES

Consideremos o poeta e autobiógrafo cubano escravizado Juan Francisco Manzano (1797-1854). Depois de ganhar as simpatias dos crioulos brancos que podiam pagar por sua alforria, Manzano recebeu uma proposta que ele não podia recusar: escrever uma autobiografia como sua passagem para a liberdade. Manzano concordou; como poderia discordar? Mas, no processo, ele se desdobrou enquanto objeto previsível da piedade liberal e, também, enquanto sujeito surpreendentemente autorizativo de sua própria narrativa. Ao escrever a história de sua vida, por exemplo, Manzano fez uma pausa em um momento particularmente doloroso que ele preferia não descrever. Ainda escravizado, o escritor encena uma recusa, uma discrição autoautorizativa mesmo sob a pressão de seu patrono para que revelasse tudo. Já no controle enquanto narra, Manzano registra um momento de distração dos fatores em que ele os atacou por fazerem-no assistir ao espancamento de sua própria mãe. Ele escreve sobre a forma brutal com que foi tratado: “Eu estava prestes a perder a minha vida... Mas passemos em silêncio sobre o resto desta cena dolorosa” (Manzano, 1996: 73).

Não fornecer esses detalhes desejados é uma maneira de tomar posse de sua própria vida. Reservada e discreta, a estratégia de Manzano lembra passagens escritas pelo ex-escravo Frederick

Douglass e pela fugitiva Harriet Jacobs. Eles encenaram gestos de resistência similares sob o olhar lascivo dos leitores brancos. Douglass e Jacobs se desdobravam e dividiam o público de leitores entre aqueles que haviam conhecido a escravidão e aqueles que tão somente haviam ouvido falar dela. “Me daria grande prazer, de fato, tanto materialmente quanto no interesse de minha narrativa, estivesse eu em liberdade com o fito de gratificar uma curiosidade, que sei existir nas mentes de muitos, por meio de uma declaração acurada de todos os fatos relativos à minha mui afortunada fuga”, provoca Douglass durante a rememoração de um momento intenso. “Mas devo me eximir deste prazer, assim como os curiosos se eximirão da gratificação que tal declaração lhes proporcionaria” (Douglass, 1845: cap. 11, parágrafo 1). Jacobs também se certificou que os leitores ouvissem sua recusa autoautorizativa: “mas não, não vos direi de meu próprio sofrimento – não, isso devastaria minha alma, e faria malograr o objeto que desejo perseguir” (Jacobs, 1853). Mais tarde, o romancista branco Cirilo Villaverde adotou este movimento e o virou pelo avesso, de maneira perversa, para expor um narrador branco que alega ignorância em vez de discrição. Em vez de um autor negro que diz aos leitores que sabe mais do que escolhe dizer, Villaverde criou um narrador branco desinformado para o romance nacional de Cuba, *Cecilia Valdés* (1882). Qualquer leitor do caso erótico ilícito numa sociedade escravista obviamente saberia que a heroína de pele clara é uma irmã não reconhecida de seu mimado amante branco. Mas o narrador se recusa a ligar os pontos acerca das perversões dos laços familiares sob as violações da escravidão, violações que exigem segredo e dessa forma levam ao incesto. Certamente os leitores apreciam ser mais sagazes que o desavisado narrador, e o autor os prende na armadilha de sua própria má-fé e sua própria negação porque eles sabem que a narrativa familiar depende das mentiras que corrompem a todos (Sommer, 1999).

Saber mais que os narradores brancos, e sabe quando revelá-lo, é uma marca registrada da escrita negra nas Américas; é uma característica da superposição de camadas e do processo de se desdobrar. Marvin Lewis afirma este argumento de maneira melancólica: “como artistas criativos, no entanto, [os escritores afro-hispânicos] carregam o fardo mais pesado de conhecerem a si mesmos tão bem quanto aos outros que os dominam” (Lewis, 2005: 613). Mas o fardo habilita a tomada de decisões estratégicas e dessa forma se desdobra como um valor acrescido (a “segunda visão” de Du Bois). Jerome Branche acredita a uma produção precoce e não convencional de poesia a formulação de uma “episteme” afro-latino-americana particular, uma forma de saber (Branche, 2015: 4). Saber quem é quem, especialmente quem

é “o negro atrás das orelhas”, era um capital cultural que circulava livremente no Caribe, mesmo entre os dominicanos que por muito tempo viveram na negação de sua própria negritude, até que as migrações em massa dos anos de 1980 em diante os colocaram em contato regular com populações afrodescendentes que aparentavam todas ser da família (Torres-Saillant, 2014). O dominicano Juan Antonio Alix (1833-1918) esbarrou de seus conterrâneos em versos sobre “El negro tras de la oreja” (Ryan, 2001).

Por vezes o valor cultural acrescido de ser negro na América Latina se traduz no absoluto virtuosismo no domínio de diversos códigos, como no caso de Candelario Obeso (1849-1884). Ele conhecia a norma culta do espanhol e do inglês o suficiente para traduzir Shakespeare (antes de sucumbir ao racismo e à pobreza que o levaram ao suicídio aos trinta e cinco anos). Ele também adquiriu o domínio das regras estabelecidas pelos espalhafatosos gramáticos colombianos a ponto de conseguir acrescentar registros locais ao cânone (Branche, 2015: 4). Em sua coletânea *Cantos populares de mi tierra*, Obeso tirou do jogo o patriotismo que se seguiu à independência nacional, qualificando-o de mera nova manobra para impingir aos negros o trabalho brutal, já que guerras civis não eram mais que disputas pelo poder entre partidos políticos da elite crioula. Eis uma maldição lançada sobre ambas as casas do parlamento, encenada no linguajar cotidiano dos barqueiros negros do Rio Magdalena:

Ricen que hai guerra
 Con lo cachacos,
 I a mi me chocan
 Los zamba-palo (...)
 Cuando los goros
 Sí fui sordao
 Pocque efendía
 Mi humirde rancho (...)³

Atuar em um espectro de estilos com virtuosismo técnico é, sem dúvida, uma estratégia para ofuscar os escritores brancos da mesma maneira que Sórora Juana Inés de la Cruz ofuscou os homens na Nova Espanha barroca. Confrontada pelo ceticismo masculino sobre a inteligência feminina, ela propositalmente saturou as possibilidades de escrever,

3 “Dizem que há guerra / Com os cachacos [do interior, da capital], / E fico chocado / Com a algazarra (...) / Quando eram os godos [partido conservador] / Sim, fui soldado / Porque defendia / Meu humilde roçado (...)”

brilantemente, em todos os gêneros, desde sonetos a redondilhas, de salmos à especulação científica. Os escritores negros nos períodos da independência e da república compartilhavam o desafio de ocupar espaços discursivos nos quais os brancos haviam imaginado ter preferência. Tal como Obeso, Manzano se distribuiu pelo conjunto de gêneros disponíveis, “da oralidade afro-crioula ao soneto italiano” (Branche, 2015: 4). Ainda mais admirável é Gabriel de la Concepción Valdés, conhecido como Plácido (1809-1845), o mais famoso poeta de Cuba no século XIX, de qualquer cor. Suas inspiradas improvisações e seus poemas de ocasião foram coligidos já em 1838, junto com seus sonetos, narrativas épicas e sua poesia devocional. Por vezes crítico de sua sociedade, como qualquer cubano sensível devia se sentir, Plácido seria, até o fim de sua vida, “a vida da festa”, nas palavras de José Lezama Lima (Damisela, 2006). Essa vida brilhante terminou cedo, depois que as autoridades espanholas responderam de forma brutal a rumores de uma revolta escrava, indicando Plácido como parte da conspiração de que se suspeitava. “¡A la mar, a la mar!” ordenava o herói pirata de um poema narrativo de Plácido, de modo que o alto mar pudesse limpar a tripulação taxada de ilegal da verdadeira pestilência da corrupção em terra.

A popularidade dos versos recitados por Plácido inspirou gerações de poetas, incluindo a explosão da poesia e do jornalismo negros em Cuba durante a década de 1880. Depois de dois ensaios armados da independência cubana – na qual os negros tomaram a frente, como fariam novamente na terceira guerra de independência, de 1895 a 1898 – as vozes negras se fizeram audíveis aos brancos, tanto quanto umas às outras, por meio de uma gama de publicações. Embora a maior parte dessa nova escrita sublinhasse um compromisso com os valores decentes da propriedade e do patriotismo que impulsionavam um projeto nacional compartilhado, a própria popularidade das vozes negras criou um rebuliço. A inovação literária podia ser encontrada não nos temas, mas na prolífica participação de escritores negros, que ocupavam uma boa parte da esfera pública (Ryan, 2015). Isso era uma encenação de presença impossível de negar, lá fora nos campos de batalha tanto quanto cá dentro na cidade letrada. Novamente, a chave para avaliar as liberdades tomadas é antes formal do que temática.

Ao se admirar a virtuosidade de um Plácido, que desafiava os mestres literários brancos mas permanecia vivaz, note-se o efeito taciturno que o mulato Machado de Assis produzia em seus leitores. Machado perturbou a hierarquia dos gostos e valores literários e transtornou a todos com o perigoso suplemento da ironia durante o fim do século XIX brasileiro. Esse foi um período em que romances lacrimosos sobre a construção da nação estavam sendo suplantados

por acidentadas narrativas naturalistas escritas com seriedade mortal. Nesse contexto de paixões exageradas e também de uma atenção científica, por vezes *voyeur*, aos detalhes, a parcimônia de Machado soava como uma recusa da lascívia. Ele se recusava a se debruçar sobre a dor para excitar sentimentos liberais de condescendência. O prosaico era uma bofetada estilística em leitores acostumados ao amplexo insinuante dos informantes. O resultado desse efeito de neutralidade e equanimidade de grau zero era desdobrar os pontos de vista, sublinhando o horror da escravidão com as observações desapaixonadas de quem fala de negócios costumeiros.

A escravidão levou consigo ofícios e aparelhos, como terá sucedido a outras instituições sociais. Não cito alguns aparelhos senão por se ligarem a certo ofício. Um deles era o ferro ao pescoço, outro o ferro ao pé; havia também a máscara de folha-de-flandres. (Machado de Assis, 1963: 101).

Essa reversão de estilo, junto com outros movimentos calibanísticos para amestrar os mestres em sua própria linguagem racional, e então acrescentar algum valor da África, descreve um conjunto de grandes escritores afrodescendentes na América Latina.

MÁGICO E REAL

Alejo Carpentier, cujo sobrenome francês apontava suas raízes, expôs as frívolas tentativas europeias de criar uma nova cultura depois da exaustão moral e física da Primeira Guerra Mundial. Ele obrigou a Europa a encarar o espelho pouco lisonjeiro de uma visão de mundo verdadeiramente alternativa. Os surrealistas e vanguardistas do Velho Mundo, de todas as bandas, estavam fazendo um esforço para sondar o oceano abaixo da fachada artificial da civilização. Eles exploraram o inconsciente, imaginaram justaposições absurdas, e explodiram palavras reconhecíveis em sons constituintes que haviam perdido seu significado. Esse grande esforço que escorria de um mundo desencantado produziu resultados espantosamente pobres, segundo Carpentier. Para os europeus, a forma mais certa de confirmar o seu fracasso era comparar suas tépidas fantasias com o viveiro da cultura afro-caribenha, em que palavras e coisas cotidianas normalmente se desdobravam ou multiplicavam seus significados.

Na América Latina, mais que na do Norte, os escritores brancos se apropriaram de uma parcela do dinamismo encontrado na escrita afrodescendente, necessariamente multicultural, especialmente da vanguarda das décadas de 1920 e 1930 em diante. Experimentos formais floresceram por toda a América Latina depois da Primeira

Guerra Mundial – quando as convenções europeias perderam o lustro do Iluminismo – e de novo nos anos inebriantes que se seguiram à Revolução Cubana. Esses experimentos trilharam alguns caminhos abertos pelos iconoclastas do Primeiro Mundo, mas os poetas latino-americanos também se empenharam em acrescentar um valor local. De outra forma a literatura latino-americana continuaria a brincar de pegar com um Velho Mundo em implosão. Durante os anos da vanguarda de entreguerras, a literatura latino-americana se empenhou em se revigorar e em reenquadrar seu projeto como universal e, ao mesmo tempo, particular. Até então, para a maior parte dos autores brancos, fora suficiente reivindicar a universalidade em irmandade com a Europa, mesmo se as versões americanas dos gêneros europeus ousavam ir além dos seus mestres. Mas os escritores negros tinham sempre reivindicado ao mesmo tempo mais e menos do Velho Mundo: mais consistência conceitual em relação à liberdade e à democracia, e menos universalidade com respeito a práticas culturais.

Em contraste com o norte americano Vachel Lindsey, cuja horrosa mas canônica caricatura do Congo (1919) transformou os africanos em rastros primitivos para ventilar raiva não processada, os poetas latino-americanos seguiram caminhos abertos por artistas negros locais acostumados a processar contradições (Hyland, 2013). A condição de marginalidade com respeito ao moderno colocava toda a região em relacionamentos contenciosos com as tendências literárias internacionais, de modo que os escritores brancos experimentavam o desdobramento de identidades que os negros já sabiam negociar: os latino-americanos estavam tanto ao corrente quanto “em desenvolvimento”. Uma vez que os brancos latino-americanos já eram outros para os centros metropolitanos, a escrita negra contribuiu para transformar a alteridade em vantagem estética, por meio do acréscimo de elementos africanos e da exploração das contradições, especialmente após os desastres morais e militares da Primeira Guerra Mundial.

Era chegada a hora de suplantar a Europa, e os novos movimentos foram muitas vezes inspirações afrodescendentes. Isso implica dizer que, em paralelo à animada vida literária dos próprios afro-latino-americanos, por toda a região elementos das culturas afro-locais cravejavam os experimentos de escritores crioulos estilisticamente ambiciosos. Mas uma característica típica que os brancos não conseguiriam incorporar era a distância estratégica que os negros tendiam a estabelecer entre os leitores que conheciam a discriminação e aqueles que apenas haviam ouvido falar dela. Escritores crioulos tendiam a se apropriar das artes literárias negras como se todos os elementos fossem igualmente familiares e estivessem igualmente disponíveis.

Provavelmente o maior poeta de vanguarda de Porto Rico era tão branco e privilegiado quanto Carpentier. Luis Palés Matos escreveu “Ñáñigo al cielo”, entre outros poemas que ficaram para a posteridade, em *Tuntún de pasa y grifería* (1937), uma obra que ajudou a fundar um movimento literário chamado *Negrismo*. Junto com Alejo Carpentier e outros negristas cubanos, como Nicolás Guillén, Palés trouxe o gosto da elite para mais perto de uma estética afrocêntrica em um trabalho sedutoramente sincrético, que era ao mesmo tempo popular e experimental.

Mas veja-se o que acontece quando aqueles elementos são reapropriados por uma dose dupla de distância crítica que causa estragos nas velhas formas. O mulato Mário de Andrade combinou manobras modernistas cheias de uma esperteza de rua com a energia do ressentimento contra o racismo de camaradas de esquerda que eram “esclarecidos”, no sentido de brancos ou branqueados. O resultado foi um novo *inferno* de Dante. *Paulicéia desvairada* (1922) quebrou tudo o que era regra e estabeleceu um teto imbativelmente alto para a criatividade. É poesia de nível mundial que pode rivalizar com o hino de Whitman ao vagabundo urbano em uma cidade operária (em oposição ao *flâneur* parisiense).

Profundo. Imundo meu coração (...)
Olha o edifício: Matadouros da
Continental.
Os vícios viciaram-me na bajulação
sem sacrifícios
(...) Minha alma corcunda como a
avenida São João.
(Andrade, 1922: 71)

Há uma energia especial aqui, um combustível criativo que deriva de um longo e fervente ressentimento. Estou convencida que ainda precisamos reconhecer o quanto a arte nasce da raiva. Nossa retórica contemporânea do cuidado universal tende a nos exortar a cultivar a empatia com os desprivilegiados (como se a diferença marcasse necessariamente uma falta de privilégio, como se identificar-se com sentimentos de outros não fosse também uma violação da propriedade alheia [Bloom, 2016]). Somos até encorajados a responder com o perdão a crimes indizíveis. Assim, pode soar pouco crível fazer uma pequena loa à raiva. Mas a raiva é uma resposta normal e saudável ao abuso (Flaherty, 2004), e a literatura pode com segurança expressar a vingança por meio de um ventríloquo ou outro, por vezes ao som do

corá para invocar os deuses:⁴ “¡Los esclavos rebeldes / esclavos fugitivos, / hijos de Orichas vengadores / en América nacidos / lavarán la terrible / la ciega / maldición de Changó!” (Zapata Olivella, 2010: 70).⁵

Talvez estejamos acostumados demais à ironia para comentá-la, mas Nicolás Guillén (1902-1989), que era um membro de longa data do Partido Socialista Popular, tornou-se o poeta nacional cubano depois da Revolução de 1959 por uma dessas inversões de jogo duplo: ele alistou os ritmos tradicionais afro-cubanos e os pontos para os deuses para dar à cultura contemporânea (comunista) suas ordens de marcha. A despeito da atmosfera pouco amigável para as práticas religiosas sob o olhar de Fidel Castro, especialmente vigilante contra as religiões de matriz africana, a imparável cultura afro-cubana, que incluía cultos aos deuses, certamente assinalou uma modernidade alternativa ao longo de todo o hemisfério. Em outros países da América Latina, tradições ancestrais também ofereciam códigos paralelos para o ativismo cultural e político entre as populações afrodescendentes. No Peru, por exemplo, o músico e poeta popular Nicomedes Santa Cruz (1925-1992) vinha revivendo, de 1955 em diante, a arte afro-latina da improvisação em décimas, e cultivando o gosto pela música instrumental tradicional. O *cajón* peruano é atualmente o instrumento de percussão preferido também para o flamenco espanhol, assim como para muito da música latino-americana, e muitos peruanos podem finalmente se orgulhar de qualificar o seu país como o mais culturalmente diverso no continente (Degregori, 2000). Mas por volta do final da década em que Cuba virou uma nova e autônoma página da história, os mitos afrocêntricos peruanos, os deuses pré-cristãos, a oralidade e a performance paradoxalmente ganharam terreno como legítimos veículos associados ao sentido da emancipação e da plena participação na vida nacional. A liberdade para os afrodescendentes não flui em um registro mestre, mas em contraponto. Os leitores peruanos provavelmente se lembravam do romance abolicionista *Matalaché* (1928) do mulato Enrique López Albújar (que compete pelo título de ficção fundacional com a tragédia indianista de Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido* [1889]). Mas uma escritora recente, Lucía Charún Illescas, revigorou o gênero com referências a crenças afrocêntricas que López Albújar havia deixado de fora. Em seu romance *Malambo* (2001), Charún Illescas retoma temas africanos ancestrais para preencher as lacunas

4 O corá ou *kora* é um instrumento musical de cordas muito comum em toda a África ocidental, relacionado à epopeia de Sundiata e ao antigo Império do Mali (N.T.).

5 “Os escravos rebeldes / escravos fugitivos, / filhos de Orixás vingadores / na América nascidos / lavarão a terrível / a ciega / maldição de Xangó!”

da memória oficial, e para dar um sentido, válido para todos os peruanos, ao disseminado culto ao Senhor dos Milagres, um cristo negro que se apresenta no lugar dos orixás.

A religião popular reenquadrou o sonho da unidade nacional no Peru sem deixar o sonho para interpretações de elite. Por toda a região, a unidade tinha apelado a uma pátina homogênea e sufocante de mestiçagem católica – ou pior, ao fingimento de uma branquitude coletiva – mas as intervenções estéticas negras conseguiram criar um multiculturalismo amplo mesmo na Colômbia. Ali, por exemplo, o litoral do Caribe tinha por muito tempo sido denominado “atlântico” para evitar associações com a negritude e para reivindicar a Europa como sua outra margem. Na virada para o século XX, o governo colombiano preferira sacrificar o istmo do Panamá aos interesses dos Estados Unidos que lucrar com os planos de construção do ambicioso canal. A maior parte das pessoas não consegue explicar essa decisão patentemente irracional, mas o historiador afrodescendente Alfonso Múnera explicou que o território era identificado com negros “ingovernáveis”, de quem o governo de Bogotá basicamente se viu feliz em se livrar (Múnera, 2005). Já em 1991, o país presumivelmente descolorido escreveu e ratificou uma nova Constituição que pela primeira vez reconhecia a diversidade racial (ver o capítulo 7). A riqueza cultural devia agora ser respeitada e protegida. Outros países seguiriam esse caminho.

Enquanto isso, operando dentro da Colômbia como um anunciador ou agente da mudança, Manuel Zapata Olivella escrevia provocações entre o rancor justificado e o humor negro bem temperado. O contraponto entre indignação e irreverência sustenta seu romance épico *Changó, el gran putas* (1983), um trabalho monumental, atualmente destacado na “Biblioteca de literatura afrocolombiana” oficial do Ministério da Cultura. Zapata Olivella sintonizou os leitores com uma história americana expandida, tornada audível por meio da narração ritual que invocava os orixás africanos. “Realismo mítico” é como Zapata chamou sua operação em dois planos em *Changó*, que recupera fatos por meio dos ofícios da fantasia (Henao Restrepo, 2010: 23). A escolha de Xangô para o título do romance, junto com o epíteto escandaloso, é notável porque o panteão de divindades iorubás é populoso, e outros orixás poderiam ter servido como o espírito de migrações e povoamentos. Por que não o deus das encruzilhadas, ou a deusa das águas do mar, ou da guerra etc.? Zapata Olivella escolheu Xangô para liderar – estou convencida – por se tratar de uma figura dupla. Ele é um homem que passa por mulher. Ele é um guerreiro que é também uma sedutora. E ele empunha um machado de duas faces

que é um símbolo de sua atuação bidirecional. Essa figura complexa é praticamente um modelo da própria história na estratégia de Zapata Olivella para se mover entre o mito e o realismo.

Esses movimentos entre o fato e a história material por alguém com o domínio do estilo como Zapata Olivella inclui uma outra forma de desdobramento também, qual seja, a ambivalência das palavras que explodem em trocadilhos a assombrar a história. Zapata Olivella faz com que mesmo usos aparentemente inocentes do espanhol piquem dolorosamente o leitor. Por exemplo, o velho termo dos dias do comércio de escravos para navio, “*nao*”, substitui regularmente o mais moderno “*nave*”, com ecos da palavra “nã” do vocabulário misturado com o português dos traficantes. Toda a primeira parte de *Changó* é uma invocação em verso aos deuses, cantada ao som do corá com palavras que eludem significados simples. Não se preocupe se não conseguir entender todas; Elegbá, deus das encruzilhadas, mostrará o caminho. Da mesma forma que o romance nacional colombiano, *María* (1868), escrito pelo judeu sefardita Jorge Isaacs, essa atualização e roubada de cena da tragédia coletiva do país começa com uma nota íntima dirigida ao leitor. Mas agora já não há instruções para derramar lágrimas pela frustração romântica, ou pela perda final trágica de uma amada por parte de seu amante desolado. Em vez disso, você é convidado a embarcar em navios negreiros, independente da raça que dá cor à sua pele. Todo mundo nas Américas tem uma história na escravidão. Deixe-se ir, como uma criança curiosa, porque a América também é jovem, buscando seu caminho com confiança apesar da confusão: “Olvidate de la academia, de los tiempos verbales, de las fronteras que separan la vida de la muerte, porque en esta saga no hay más huella que la que tú dejes: eres el prisionero, el descubridor, el fundador, el libertador” (Zapata Olivella, 2010: 35).⁶

Quince Duncan (2004) denomina “afro-realismo” essa superposição dos mundos míticos e materiais; seu manifesto atualiza e homenageia a justaposição feita por Zapata Olivella do “mito” e do “realismo”, mas ao mesmo tempo identifica os elementos africanos míticos como estruturas formais da literatura afrodescendente. O manifesto reaparece como um prólogo a *Uma mensagem de Rosa* (*A Message from Rosa* – um livro bilíngue em inglês e espanhol, publicado originalmente em 2004): “Afro-realismo, Uma Declaração em homenagem a Richard Jackson, nosso Orixá da Visibilidade moderno, e

6 “Esquece-te da academia, dos tempos verbais, das fronteiras que separam a vida da morte, porque nesta saga não há pegada além daquela que deixes: és o prisioneiro, o descobridor, o fundador, o libertador”.

Manuel Zapata Olivella, Orixá da Convocação”. O convite-invocação de Duncan começa da seguinte forma: “Múltiplas vozes. Relatos que fluem de uma etnicidade africana original enraizada na espiritualidade e na reverência pela Sabedoria Ancestral, uma experiência comum de sequestro, escravização, colonialismo, deslocamento e racismo” (Duncan, 2007). Enquanto isso, em romances como *Rosa e Hombres curtidos* (1971), e em muitos contos magistrais, Duncan se atreve a desenvolver os temas do amor e da lembrança, em meio a uma intolerância incapacitadora com relação à língua inglesa na Costa Rica, onde o inglês trai as raízes afro-caribenhas dos escritores, significando negro e, muitas vezes, jamaicano. Ele consegue, inclusive, tecer uma rede de espiritualidade graças a crenças e tradições ancestrais compartilhadas – ao passo que seus personagens católicos e protestantes empurram seus filhos para igrejas rivais. Com *Rosa*, Duncan reenquadra sentimentos para além de alianças com Estados nacionais e religiões ocidentais em competição, através do dinamismo plurívoco que os romances permitem. O livro estabelece conexões entre linhas narrativas e linguagens aparentemente rivais. Seu título termina por ser uma referência a Rosa Parks, que ousou se sentar na frente de um ônibus segregado no sul dos Estados Unidos, e as notas de rodapé informativas explicam os termos africanos, e preparam os leitores para uma proposta mais aguçada no seu próximo livro. Seu *El pueblo afrodescendiente* (2012) é um ensaio estendido sobre o processo diaspórico de formação de um contrapúblico transnacional (Valero, 2015).

Arte, universidade e ativismo se entrelaçam no trabalho de Duncan, assim como no de Zapata Olivella. Os múltiplos papéis falam aos suplementos perigosos que contrabandeiam de um campo a outro. Luis Camnitzer (2007) argumentou convincentemente que a interface entre poesia, política e pedagogia é estrutural para a liderança em geral na América Latina porque cada uma dessas atividades depende das demais e as impulsiona. O conceitualismo é, portanto, para Camnitzer, uma característica constante de criatividade na região, e não um movimento ou opção histórica delimitada. Tal observação encontra bons exemplos entre artistas negros, uma vez que eles não podem impedir que uma liberdade conte por outra (ver capítulo 6.) No Brasil, foi Abdias do Nascimento (1914-2011) quem juntou essa tríade de abordagens para a construção da justiça racial, e da justiça em geral, de maneiras espetacularmente públicas. Desde o tempo em que ele foi desligado do exército por insubordinação, o que provavelmente o inspirou a fundar, em 1944, sua famosa companhia de teatro (o Teatro Experimental do Negro), até seu mandato como Senador, iniciado em 1994, após anos de exílio, Nascimento denunciou o racismo

no palco, em universidades e no governo. Uma voz estridente em seu próprio país – onde a cultura oficial de “cordialidade” e da ocultação das diferenças raciais permanecia resistente ao protesto – Nascimento aderiu a um novo movimento acadêmico em seu país anfitrião, os Estados Unidos, onde fundou departamentos de estudos negros e porto-riquenhos (Weber, 2011). Entre as obras que escreveu no exílio, durante a ditadura brasileira (1964-1985), conta-se uma peça intitulada *Sortilege* (1978), cujo bonito título francês refere-se ao termo latino para “feitiçaria”. A peça abre com três devotas que sacrificam um galo e oferecem encantamentos para Exu, o orixá que se movimenta em um universo duplo, representado por duas plataformas, em diferentes alturas, com cenografias contrastantes. Essas filhas de santo celebram o rito ao mesmo tempo que rememoram os julgamentos de um advogado negro, que se aproxima do seu lugar de culto. Fugido da prisão depois de acidentalmente matar sua mulher branca, Emmanuel é moldado tanto como um Macbeth quanto como um Otelo. (Otelo é, previsivelmente, um *leitmotif* para a literatura afro-latino-americana; Plácido personifica o apaixonado mouro em uma rima ligeira sobre o desejo mal direcionado [Valdés, 1856: 17], e Candelario Obeso publicou uma tradução da peça de Shakespeare em 1878.) Ele é tanto a ambição de ser um cristão esclarecido quanto a negação de seus deuses ancestrais e da garota de pele escura que o ama. Aqui reside o duplo desastre de ser negro no Brasil: o herói fica atado tanto por seu desejo de grandeza quanto pela aversão à sua própria raça.

A estratégia de Nascimento de desdobrar o palco em dois níveis torna-se bilíngue em Zapata Olivella, que usa um número suficiente de palavras em iorubá para remeter leitores ignorantes, mas agradecidos, às últimas páginas de seu romance, nas quais ele fornece um glossário. Nos trabalhos de Quince Duncan, o bilinguismo também aparece como uma estratégia de desdobramento: ele sobrepuja os crioulos costa-riquenhos ao entretecer registros locais do espanhol a um vocabulário contrabandeado do inglês: “Whoever work, let him be the best. Whoever study, let him devote hisself entirely to it. And, above all, my son, love, love a lot”⁷ (Duncan, 1993: 44). Para já, ele e outros reconhecidos escritores em espanhol com nomes anglo sublinham a falha geológica do pertencimento à nação em países como Costa Rica e Panamá.⁸ Em ambos foram aprovadas leis, durante as campanhas

7 “Quem quer que trabalhe, que faça o melhor. Quem quer que estude, que se dedique inteiramente a isso. E, acima de tudo, meu filho, ame, ame muito”.

8 Aqui, e em outras duas passagens indicadas adiante, a autora decompõe o verbo “belong” (pertencer) em suas partes constitutivas (“be-long”), o que admite diferentes

de branqueamento da década de 1940, para excluir explicitamente os filhos de imigrantes afrodescendentes (muitas vezes jamaicanos) da cidadania plena. Embora a breve lei costa-riquenha de 1942 fosse tecnicamente uma proibição de entrada de novos imigrantes (negros e não cristãos), ela continha uma restrição ao movimento de caribenhos residentes (Pereira Rocha e Rosa Bezerra, 2015: 38). Esses filhos de famílias anglófonas, privados de direitos mas culturalmente ricos, tornaram-se adultos admiravelmente ágeis que alternadamente desdenhavam e reivindicavam apaixonadamente o patriotismo local. Eles soam ao mesmo tempo irônicos e desolados, na alternância que a literatura afrodescendente reconhece e admite. Ninguém precisa explicar a Duncan ou a Shirley Campbell, na Costa Rica, o quão absolutamente “imaginadas” são as comunidades nacionais. Quando Campbell conclama o afro-litoral de muitos países americanos, uma jovem nicaraguense de Puerto Cabezas responde: “Soy como vos Shirley / Rotundamente negra / Vivo en Managua y desayuno / rice and beans / green banana/ bread fruit / ginger tea / black tea” (Roof, 2016: 69).⁹

Desde os Estados Unidos, escritores latinos intrigam leitores anglos monolíngues com o valor acrescido de palavras em espanhol que interrompem a intimidade da comunicação. Em vez de se identificarem com personagens e contextos no trabalho de Junot Diaz, por exemplo, os leitores experimentam uma medida de exclusão e compreendem o argumento pela equalização. Esse convite à conversação controlada tem marcado a escrita minoritária desde os tempos do Inca Garcilaso de la Vega (Sommer, 1999). O uso estratégico do espanhol na literatura latina produzida nos Estados Unidos continua a se ajustar aos termos do intercâmbio entre leitores hegemônicos e escritores subalternos. Em todo caso, pertencer a um imaginário nacional pode apertar o coração, como faz, por exemplo, com um dominicano muito diferente de Diaz, o romancista Avelino Stanley. Seu *Tiempo muerto* (*Tempo morto*, 1998) é uma tragédia sobre o pertencimento à

possibilidades de interpretação. De modo mais imediato, chama-se a atenção para as implicações de sentido da etimologia do termo: o prefixo verbal “be-” implica tanto uma intensificação, quanto um processo progressivo de se tornar algo, ou ainda o resultado desse processo; neste caso, do adjetivo e advérbio “long” (duradouro ou demorado, ou ao longo de uma grande distância espacial ou temporal). Mas “be” é também um verbo (“ser” ou “estar”), assim como “long” (“ansiar” ou “desejar ardentemente”). Dessa forma, a introdução do hífen produz um desdobramento em que o pertencimento identitário é marcado como um processo histórico de longa duração, em que intervêm os sentidos existenciais do “ser” e do “desejar ser” (N.T.).

9 “Sou como você, Shirley / Redondamente negra / Vivo em Manágua e como de manhã / arroz e feijão / banana verde / fruta-pão / chá de gengibre / chá preto”.

República Dominicana,¹⁰ onde o sobrenome inglês de Stanley o marca como um indesejável *cocolo*, e onde haitianos falantes de crioulo soam igualmente estrangeiros em fazendas que empregam trabalhadores negros, vez por outra, quando há excesso de cana-de-açúcar para colher.

O panamenho Carlos “Cubena” Guillermo Wilson não espera de seu país natal nada de bom. Wilson é um autoproclamado escritor afro-diaspórico, pagando a exclusão de imigrantes negros no Panamá com uma rejeição mútua e uma estadia prolongada nos Estados Unidos – uma trajetória típica para afro-caribenhos. E os desafios criados pela migração para famílias diaspóricas se traduzem em uma ambientação quase engraçada em um aeroporto, que abre seu romance *The Grandchildren of Felicidad Dolores (Os netos de Felicidad Dolores, 1991)*. A avó do título e suas histórias ancestrais são fundações que dão unidade aos netos e à narrativa. A transumância e o cruzamento frequente de fronteiras nacionais é uma constante também entre músicos afro-panamenhos, sendo uma queixa comum entre mestres do jazz (incluindo Luis Russell e Eric Dolphy) o fato de que sua identidade nacional é ignorada tanto por produtores quanto por críticos (Zárate s.d.). Ironicamente, provavelmente a mais bem conhecida contribuição do Panamá para o jazz foi o desenvolvimento de um “tom de passagem” que resiste à notação e bagunça sons previsíveis ou patrióticos. O “tom de passagem” (tal como a volatilidade de Xangô?) é um *leitmotif*, ou uma correlação objetiva da incansável criatividade diaspórica.

CONTRAPONTO EM PRETO E BRANCO

As artes afrodescendentes e afro-moduladas são complexas e multiculturais por definição, como pode ser percebido nos poucos casos que mencionamos. Elas negociam a distância entre a África e um novo mundo escravizado. Estilisticamente em movimento, porque sua permanência nunca é bem-vinda, as artes negras se desenvolvem em contrapontos de competição entre contradições, flutuando entre perspectivas que se recusam a se mesclar. Forjando respostas que deslindam desejos reais ou disfarçados para passar sob o radar racial, em linha com outras respostas que realçam códigos mestres com uma virtuosidade chamativa que os ultrapassa, a escrita afro-latino-americana torna visíveis e põe a nu as distâncias sociais criadas pela cor nas Américas. Ela escarnece do privilégio, e mesmo da própria busca pelo estreitamento cultural que

10 No original, “be-longing”, cf. nota 8 (N.T.).

acompanha o branqueamento. Só um leitor descuidado pode entender errado as afirmações de uma identidade única. A particularidade não reside no tema da identidade (que é importante e previsível) mas nas incansáveis inovações estilísticas e retóricas que a escrita criativa requer em idiomas hegemônicos inóspitos. “Você tem que andar a mil”, é o conselho que o pardo Víctor Hernández Cruz (1985) dá aos poetas colorizados e hispanomodulados da cidade de Nova York. Ao mesmo tempo, o negro Tato Laviera (1985) brinca com sua identidade como “ame-riquenho”,¹¹ tornando-se duplamente autêntico como porto-riquenho e como estadunidense continental, duas vezes mais nacional que qualquer anglo se poderia presumir. Ou, e simultaneamente, esse poema que dá nome a seu livro memorável faz uma piada trágica com o desejo sempre frustrado de uma identidade nacional quando se é negro e latino-americano (Noel, 2014), já que, para Laviera, Porto Rico não foi mais hospitaleiro em relação à sua presença negra que os Estados Unidos. A jogada, então, é permanecer em movimento. Mayra Santos Febres também faz isso com maestria, e acrescenta a diferença de gênero a suas liberdades literárias “trans”-afro-porto-riquenhas. Alguns leitores podem preferir os efeitos de autoafirmação de tons mais estridentes, como no popular *Rotundamente negra* de Shirley Campbell, mas a crítica literária é impelida bem mais longe pelas peças em movimento de uma identidade frágil, que não pode se dar ao luxo de se coagular em performances prováveis.

Quando Nancy Morejón (2003: 196), por exemplo, escreve, assombrosamente, “Amo meu amo”, quantos espectros ela levanta com essa transparência simples, declarativa, praticamente redundante e gramaticalmente bem arranjada? Será que a própria língua espanhola prende o escravo em uma armadilha de uma dupla sujeição, ao preparar a perversa permutabilidade de “amo” entre a paixão e a servidão? Ou é esta perversidade constituinte da arquitetura da condição humana, de modo que as correntes do amor podem ser tanto uma metáfora para uma submissão servil quanto, também, as próprias cadeias de ferro, em sua materialidade? Morejón levanta questões, talvez mais para leitoras do que para leitores, sobre servir a seu mestre, em toda a minúcia da labuta diária do poema. Será que o poema nos cega com uma lavagem de amor cortês, herdado dos narradores espanhóis de variada circunstância, quando cavaleiros juravam obediência a damas tão poderosas que eram chamadas de Senhor em vez de Senhora?

11 No original, “AmeRícan”, uma sobreposição dos gentílicos em inglês “American” e “Puerto-Rican”, obtida pelo uso imprevisto da maiúscula intermediária e do acento gráfico do espanhol (N.T.).

Esse dever duplo das metáforas, quando um gesto de fala mais tarde se revela uma realidade material (como a paixão inescapável de Morejón acorrentada a cadeias de metal), é um dos dispositivos estilísticos característicos no que desde há muito se convencionou chamar de Realismo Mágico na escrita latino-americana. Mesmo antes de Zapata Olivella colocar em cena o realismo mítico que Quince Duncan muito mais tarde batizaria de afro-realismo, o cubano Alejo Carpentier descreveu o realismo mágico que se tornaria tão popular dos anos de 1960 em diante, durante e depois de múltiplos registros literários afro-latinos que se perpetuaram, simplesmente como um “boom na narrativa latino-americana”. Ele propôs uma formulação presciente do “real maravilhoso” no prólogo a *O reino deste mundo* (1994). Mas foi Gabriel García Márquez, oriundo da africanizada costa caribenha da Colômbia, que atraiu a atenção internacional instantânea a essa técnica de desdobrar os usos da linguagem fantástica. “Gabo foi a Angola e declarou que, de repente, percebeu quão negro ele realmente era” (Zapata Olivella, citado em Henao Restrepo, 2010: 27). Pensemos no bebê incestuoso nascido com um rabo de porco em *Cem anos de solidão*. Pode soar como uma mera expressão metafórica da degeneração, mas em seguida a aberração figurativa é descrita em detalhe, como um pequeno saca-rolhas cartilaginoso na base da coluna do recém-nascido. Ou lembremos a corda de seda que ata o marido à esposa, identificada na página seguinte por sua cor e seu peso exatos.

A tortuosa história da África nas Américas nos afeta a todos, como apontou Zapata Olivella no trecho citado acima, ao mesmo tempo em que nos introduz como ouvintes no casco de um navio negreiro durante a viagem sem fim que nos compelirá a todos a vingar os eventos que tiveram lugar na história. Não obstante, ela coloca em cena a diferença entre os leitores que sabem e outros que querem saber. Há um fosso cultural inevitável aqui entre a literatura que é autenticamente negra e as apropriações negristas, de modo que a situação estratégica dos leitores-alvo é parte da coreografia literária para destacados escritores afrodescendentes. Se todos os habitantes das Américas estão implicados, onde está a distinção entre branco e negro? A fronteira imperfeita e a inevitável derrapagem entre a literatura que é negra e uma corrente simbiótica de literatura negrista levanta uma distinção daí decorrente e uma preocupação sobre a participação de escritores e pesquisadores brancos no campo da literatura afro-latino-americana. Será que o campo demarca uma separação entre escritores e críticos afrodescendentes e interlocutores brancos? Ou ele nos inclui a todos ao longo das linhas cautelares que os bons escritores podem traçar?

Certamente há razões para distinguir sujeitos que escrevem a partir de uma experiência da diferença racial daqueles que escrevem sobre um outro, como Michael Handelsman (2015) deixa claro em um ensaio comparativo.

Trata-se de duas diferentes abordagens do gênio do jazz Charlie “Bird” Parker. A quem “Bird” pertence? Uma resposta simples é que ele pertence a todo mundo, mas uma resposta mais completa deve levar em consideração diferentes estilos e tons de conexões. De outra forma, os leitores deixam passar os efeitos diferenciais de seus próprios níveis de intimidade com a música, e também algumas habilidosas improvisações feitas pelos escritores. Em 1959, o argentino Julio Cortázar escreveu um conto sobre Parker, hoje clássico, intitulado “El perseguidor”, e meio século depois o equatoriano Juan Montaña recuperou esse patrimônio do jazz em “Be Bop” (2008). O entusiasta francês branco do conto de Cortázar é enfeitado pela forma como Parker explora o tempo não linear, que permanece fora de seu alcance, e não cabe na sua gramática de tempos verbais consecutivos que não conseguem capturar a vida. Mas o colunista de jazz afrodescendente na narrativa de Montaña ouve movimentos familiares na música experimental de Parker; ele escuta as histórias entrecruzadas de sequências de sonhos coletivos que se conectam à vida desperta. Handelsman encena o contraste entre os dois autores por meio de suas referências a Miles Davis. Ambos leram e interpretaram de maneiras culturalmente específicas a reflexão que Davis faz sobre o começo do *bebop*: “Os brancos daquela época gostavam da música que podiam entender, que podiam ouvir sem treinamento. O *bebop* não saía deles e então era difícil para muitos deles ouvir o que estava acontecendo na música. Era uma coisa totalmente negra” (Handelsman, 2015: 111).

Seria equivocado defender um desejo imaginado, e putativamente ético, de cruzar a linha de cor de modos liberais ou empáticos que subestimam as diferenças indelévels com que a cor manchou as culturas latino-americanas. Os esforços (familiares, nacionalistas) para apagar a cor são, em si mesmos, desrespeitosos para com as experiências estruturalmente desiguais do racismo. Na verdade, uma validação que hoje é bastante popular da empatia – a presunção de que alguém pode sentir o que o outro sente – subestima um reconhecimento necessário de experiências e associações distintas (Bloom, 2013). Mas o reconhecimento da diferença não poupa nenhum dos lados da necessidade do engajamento. A diferença depende precisamente da relação, de modo que interlocutores brancos, como eu mesma, são, por padrão, colaboradores na construção dos estudos literários afro-latino-americanos. Esse ponto é corajosamente

defendido por Toni Morrison, ao se referir à literatura nos Estados Unidos: nenhum escritor sério durante o formativo século XIX, por exemplo, estava livre do fardo da escravidão.

Todos os textos clássicos nos Estados Unidos são assombrados pela experiência afro-americana. Mesmo quando o tema da escravidão não parece evidente, há o tom. O medo mútuo e a culpa impelem a imaginação dos escritores brancos. Em *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (1993), Morrison reenquadra o cânone hegemônico de uma nação triunfalista como uma série de atormentados combates corpo a corpo com o racismo. Sua recapitulação da experiência afro-americana na literatura dos Estados Unidos é sutil demais para deixar passar mesmo os escritores que parecem relutar. Poe, Melville, Cather e Hemingway estão entre os que respondem às ansiedades que se levantavam para qualquer um nos Estados Unidos na companhia de pessoas escravizadas. O que pode significar ser livre, ou ser inocente, ou original, quando a liberdade e a inocência e a originalidade vão a pique por conta da injustiça institucional? *Bartleby the Scrivener* (*Bartleby, o corretor*), de Melville, representa uma longa história de relutância em saber e em dizer. E os escritores de Morrison representam os leitores estadunidenses cujos pensamentos e sentimentos eles anseiam por modificar, inclusive aqueles que preferem simular ignorância ou indiferença em relação a culturas racialmente codificadas.

Um argumento de peso a favor da tese de Morrison sobre a centralidade da raça nas culturas americanas é a literatura escrita na América Latina, a começar pelo Caribe espanhol e pelo Brasil, onde a vasta maioria dos africanos escravizados foram desembarcados. Aqui, simular indiferença à negritude já não é uma opção, pelo menos desde que a Colômbia começou a chamar seu litoral de “caribenho” em lugar de “atlântico”. O engajamento não precisa correr o risco da armadilha ética de assumir o lugar do outro; não precisa sacrificar a diferença entre posições dentro e fora de uma linha de cor. Mas ele efetivamente assume a tarefa de reconhecer a diferença racial e as construções culturais do racismo. Fernando Ortiz (1881-1969) descreveu de modo notório as produções polirrítmicas de seu país nos campos da agricultura, da sociedade e das artes como uma competição incessante de uma [cada?] raça que tenta de todas as formas superar e confundir a outra. Cuba é um *Contraponto de tabaco e açúcar* (Ortiz, 1940). A competição foi por vezes colorida como negro *versus* branco, ou trabalho livre *versus* escravidão, ou as pungentes e masculinas nuvens de fumaça escura de tabaco *versus* os doces alimentos do frágil e feminino açúcar. (O tratamento muito des preocupadamente patriarcal que Ortiz dá

aos termos de gênero chama a atenção hoje, como em sua época. Ver a alternativa fornecida por Lydia Cabrera, que respondeu às formas afro-cubanas com uma escrita não convencional que se desdobrava ao mesmo tempo em criativa e científica [Rodríguez-Manguel, 2004]).

O próprio tropo do contraponto é uma referência afrodescendente, que aponta para uma competição verbal de improvisação entre poetas. Aqui o contraponto não se refere a um gênero musical europeu em que melodias predefinidas colidem e continuam a tocar, mas nomeia um duelo versificado no qual oponentes repetem a mesma melodia mas mudam as palavras de modo a superarem-se um ao outro em rimas afiadas. Nenhum dos lados deseja de fato uma vitória final: a simples vitória elimina a contraparte e estraga a brincadeira. Tocar e brilhar requer um rival atuante para subir as apostas rodada após rodada. Chamar seu livro de um contraponto caribenho assinala o lado que Ortiz desejou tomar na questão da identidade cultural cubana. Ele foi categórico, sabendo que esta posição africanista manteria as diferenças raciais no país em um contraponto dinâmico, comparado às imaginações assassinas monocórdias que preferiam o branqueamento ou uma raça mista homogênea: “Cuba será negra ou não será”. A sublinhar sua conclusão, com reluzente clareza, está o fato de que o próprio Ortiz era branco, para não mencionar que ele tinha sido educado na cultura elitista do privilégio branco. Na verdade, Fernando Ortiz era um racista arrependido, como se percebe ao remontar suas publicações a seus primeiros livros sobre criminologia e negritude (Ortiz, 1906, 1986).

RECONTANDO A VIDA COMO ELA É

Anos depois, Manuel Zapata Olivella (1997: 143) ampliaria o abraço de Ortiz ao contraponto afrodescendente cubano para ouvir o pugilismo verbal africano por todo o hemisfério americano: “a presença africana não se pode reduzir a um fenômeno marginal de nossa história. Sua fecundidade inunda todas as artérias e nervos do novo homem americano”. Todo estudante colombiano sabe como o narrador de *María* (1868) aprendeu com a mucama Nay a contar histórias de amor e guerra, deslocamento e escravidão. O herói branco contador de histórias aprende a oralidade africana e é, dessa maneira, capaz de narrar sua própria tragédia para incontáveis leitores. Mas Zapata Olivella eleva Nay de um papel auxiliar ao grau de narradora heroica, e então a multiplica por meio de milhares de griôs cujas vozes africanas recontam a história genuína e tortuosa da África nas Américas. Graças a esse tipo de reescrita de um romance fundacional – substituindo-o sem eliminar outras versões – a literatura afrodescendente na América Latina continua a

abrir rotas dinâmicas para a pesquisa e para o prazer da leitura. O contraponto com cânones literários nacionais vai garantir a sobrevivência desses clássicos, que passam a responder a novos e só recentemente valorizados desafiantes que emergem dentre os artistas negros. Os registros duplos e múltiplos do estilo afro-latino-americano permitem que competições e combinações floresçam de todos os lados.

A atenção à forma literária promove essas leituras transnacionais de escritores e leitores afrodescendentes ao longo de todo o hemisfério ocidental. As semelhanças abrem uma distância de tradições nacionais codificadas, ao mesmo tempo em que uma força contrária continua a impulsionar as obras em direção a patriotismos particulares. A literatura afrodescendente emerge desses desdobramentos. E um enigma sobre como fazer parte de uma comunidade nacional flui como um novelo de um escritor a outro,¹² interrogando o valor do patriotismo com relação a pátrias que permanecem relutantes em admitir a existência de mães de diversas cores e suas famílias. A atenção ao estilo e aos efeitos literários, como venho sugerindo, valoriza a agilidade dos escritores que cavam espaços de manobra entre as correntes mutuamente compensadoras da identidade, espiritualidade, língua e terra natal. Os autores dominam a autoridade. Mesmo diante de situações de solução aparentemente impossível, o ato de escrever é um exercício de protagonismo. Apesar de frustrações quando decisões formais erram o alvo, como a crítica literária é rápida em notar, a escolha feita por um autor do gênero, do tom e das palavras apresenta a fagulha das liberdades literárias que podem incendiar os leitores para que comecem a ensaiar liberdades futuras.

BIBLIOGRAFIA

- Ballagas, E. 1946 *Mapa de la poesía negra americana* (Buenos Aires: Pleamar).
- Ballagas, E. (ed.) 1935 *Antología de poesía negra hispanoamericana* (Madrid: M. Aguilar).
- Bloom, P. 2013 “The Baby in the Well: The Case against Empathy” em *The New Yorker*, 20 de mayo. Em <www.newyorker.com/magazine/2013/05/20/the-baby-in-the-well>.
- Bloom, P. 2016 *Against Empathy: The Case for Rational Compassion* (Nova York: Harper Collins).
- Branche, J. C. 2015 *Black Writing, Culture, and the State in Latin America* (Nashville: Vanderbilt University Press).

12 No original, “be-long” (N.T.).

- Camnitzer, L. 2007 *Conceptualism in Latin American Art: Didactics of Liberation* (Austin: University of Texas Press).
- Carpentier, A. 1994 [1945] "Prólogo" em *El reino de este mundo* (San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico).
- Charún-Illescas, L. 2001 *Malambo* (Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal, Editorial Universitaria).
- Cobb, M. 1979 *Harlem, Haiti, and Havana: A Comparative Critical Study of Langston Hughes, Jacques Roumain, Nicolas Guillén* (Washington: Three Continents Press).
- Damisela 2006 "Gabriel de la Concepción Valdés 'Plácido'" em <www.damisela.com/literatura/pais/cuba/autores/placido/index.htm>.
- Davis, M. e Troupe, Q. 1989 *Miles, The Autobiography* (Nova York: Simon and Schuster).
- De Andrade, M. 1922 *Paulicéia Desvairada* (São Paulo: Casa Mayença).
- De Andrade, M. 2012 *Pauliceia desvariada* (Rosario: Beatriz Viterbo) Trad. A. Carra e R. Álvarez.
- DeCosta, M. 1977 *Blacks in Hispanic Literature* (Port Washington: Kennikat Press).
- DeCosta-Willis, M. (ed.) 2003 *Daughters of the Diaspora: Afro-Hispanic Writers* (Kingston / Miami: I. Randle).
- Degregori, C. I. (ed.) 2000 *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Do Nascimento, A. 1995 "Sortilege (Black Mystery)" em *Callaloo*, Vol. 18, N° 4: 821-62.
- Douglass, F. 1845 *Narrative of the Life of Frederick Douglass: An American Slave* (Boston: Anti-Slavery Office). Em <www.gutenberg.org/files/23/23-h/23-h.htm>.
- Du Bois, W. E. B. 1999 *The Souls of Black Folk* (Nova York: W. W. Norton) Ed. H. L. Oliver.
- Duncan, Q. 1993 *Una canción en la madrugada* (San José: Editorial Costa Rica).
- Duncan, Q. 2004 "El Afrorealismo, una dimensión nueva de la literatura latinoamericana" em *Revista Virtual Istmo*. Em <<http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html>>.
- Duncan, Q. 2007 *Un mensaje de Rosa* (San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia).
- Duncan, Q. 2012 *El pueblo afrodescendiente: Diálogos con el abuelo Juan Bautista Yayah* (Bloomington: Palibrio).
- Duncan, Q. 2014 *A Message from Rosa* (Bloomington: Palibrio).
- Edwards, B. H. 2001 "The Uses of Diaspora" em *Social Text* Vol. 19, N° 1-66: 45-73.

- Flaherty, A. 2004 *The Midnight Disease: The Drive to Write, Writer's Block, and the Creative Brain* (Boston: Houghton Mifflin).
- Gates, H. L. Jr. 1988 *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism* (Nova York: Oxford University Press).
- Handelsman, M. 2015 "Situando a Charlie 'Bird' Parker entre Julio Cortázar y Juan Montano. Una lectura de pertenencias" em *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* Vol. 41, N° 81: 109-28.
- Henao Restrepo, D. 2010 "Prólogo: Los hijos de Changó. La epopeya de la negritud en América" em Zapata Olivella, M. (ed.) *Changó, el Gran Putas* (Bogotá: Ministerio de Cultura).
- Hernández Cruz, V. 1985 "You Gotta Have Your Tips on Fire" em *Mainland: Poems* (Nova York: Random House).
- Hyland, R. 2013 "Richard Hyland on Vachel Lindsay's 'The Congo'" em <<https://jacket2.org/commentary/richard-hyland-vachel-lindsays-congo>>.
- Isaacs, J. 1867 *María* (Bogotá: s/d).
- Jackson, R. 1979 *Black Writers in Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Jackson, R. 1980 *The Afro-Spanish American Author: An Annotated Bibliography of Criticism* (Nova York: Garland Reference Library of the Humanities).
- Jackson, R. 1988 *Black Literature and Humanism in Latin America* (Athens: University of Georgia Press).
- Jackson, R. 1989 *The Afro-Spanish American Author II. The 1980s: An Annotated Bibliography of Recent Criticism* (West Cornwall: Locust Hill Press).
- Jackson, R. 1997 *Black Writers and the Hispanic Canon* (Nova York: Twayne's World Authors Series).
- Jackson, R. 1998 *Black Writers and Latin America: Cross-Cultural Affinities* (Washington: Howard University Press).
- Jacobs, H. A 1853 "LETTER FROM A FUGITIVE SLAVE. Slaves Sold under Peculiar Circumstances" em *New York Daily Tribune*, 2 de junho. Em <docsouth.unc.edu/fpn/jacobs/support16.html>.
- Laviera, T. 1985 *AmeRícan* (Houston: Arte Público Press).
- Lewis, M. A. 1983 *Afro-Hispanic Poetry, 1940-1980: From Slavery to Negritud in South American Verse* (Columbia: University of Missouri Press).
- Lewis, M. A. 1992 *Ethnicity and Identity in Contemporary Afro-Venezuelan Literature: A Culturalist Approach* (Columbia: University of Missouri Press).

- Lewis, M. A. 1996 *Afro-Argentine Discourse: Another Dimension of the Black Diaspora* (Columbia: University of Missouri Press).
- Lewis, M. A. 2005 "Literature, Black, in Spanish America" em Appiah, A. e Lewis Gates Jr., H. (eds.) *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience* (Nova York: Oxford University Press) 2ª edição.
- Lewis, M. A. 2007 *An Introduction to the Literature of Equatorial Guinea: Between Colonialism & Dictatorship* (Columbia: University of Missouri Press).
- López Albújar, E. 1928. *Matalachè: Novela retaguardista* (Piura: Talleres de "El Tiempo").
- Lorde, A. 1984. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House" em *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg: Crossing Press).
- Machado de Assis, J. M. 1963 "Father Versus Mother" em *The Psychiatrist and Other Stories* (Berkeley: University of California Press) Trad. D. Grossman e H. Caldwell.
- Manzano, J. F. 1996 *Autobiography of a Slave* (Detroit: Wayne State University Press) Ed. I. Schulman.
- Matto de Turner, C. 1889 *Aves sin nido (Novela peruana)* (Lima: Imprenta del Universo).
- Morejón, N. 2003 *Looking Within: Selected Poems, 1954-2000 / Mirar adentro: Poemas escogidos, 1954-2000* (Detroit: Wayne State University Press).
- Morrison, T. 1993 *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (Nova York: Vintage Books).
- Mosby, D. E. 2007 *An Introduction to the Literature of Equatorial Guinea: Between Colonialism & Dictatorship* (Columbia: University of Missouri Press).
- Mosby, D. E. 2012 "Roots and Routes: Transnational Blackness in Afro-Costa Rican Literature" em Tillis, A. D. (ed.) *Critical Perspectives on Afro-Latin American Literature* (Nova York: Routledge).
- Múnera, A. 2005 "Panamá, la última frontera" em *Fronteras imaginadas: La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano* (Bogotá: Planeta).
- Noel, U. T. 2014 *In Visible Movement: Nuyorican Poetry from the Sixties to Slam* (Iowa City: University of Iowa Press).
- Obeso, C. 1877 *Cantos populares de mi tierra* (Bogotá: Imprenta de Borda).
- Ortiz, F. 1906 *Los negros brujos* (Madrid: Librería de F. Fé).

- Ortiz, F. 1940 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Havana: J. Montero).
- Ortiz, F. 1986 *Los negros curros* (Havana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Palés Matos, L. 1937 *Tuntún de pasa y grifería: Poemas afroantillanos* (San Juan: Biblioteca de Autores Puertorriqueños).
- Pereda Valdés, I. (ed.) 1936 *Antología de la poesía negra americana* (Santiago de Chile: Ediciones Ercilla).
- Pereira Rocha, E. e Rosa Bezerra, N. (eds.) 2015 *Another Black Like Me: The Construction of Identities and Solidarity in the African Diaspora* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing).
- Rodríguez-Mangual, E. M. 2004 *Lydia Cabrera and the Construction of an Afro-Cuban Cultural Identity* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Roof, M. 2016 "The Nicaribbeans: African-Descended Writers in Nicaragua" em *Cincinnati Romance Review* N° 40: 45-86.
- Ryan, M. 2001 "Border-Line Anxiety: Dominican National Identity in the 'Diálogo Cantado'" em *Afro-Hispanic Review* Vol. 20, N° 2: 23-33.
- Ryan, M. 2015 "Seeking Acceptance from Society and the State: Poems from Cuba's Black Press, 1882-1889" em Branche, J. C. (ed.) *Black Writing, Culture, and the State in Latin America* (Nashville: Vanderbilt University Press).
- Sommer, D. 1999 "Who Can Tell? Villaverde's Blanks" em *Proceed with Caution When Engaged by Minority Writing in the Americas* (Cambridge: Harvard University Press).
- Stanley, A. 1998 *Tiempo muerto* (Santo Domingo: Cocolo Editorial).
- Torres-Saillant, S. 2014 "Tribulations of Dominican Racial Identity" em Roorda, E.; Hutchinson Derby, L. e González, R. (eds.) *The Dominican Republic Reader: History, Culture, Politics* (Durham: Duke University Press).
- Valdés, G. de la C. 1856 *Poesías completas de Plácido (Gabriel de la Concepción Valdés)* (Paris: Librería Española). Em <archive.org/stream/poesiascompleta00plgoog/poesiascompleta00plgoog_djvu.txt>.
- Valero, S. 2015 "La construcción del 'sujeto afrodiaspórico' como sujeto político en *Un mensaje de Rosa* (2004) y *El pueblo afrodescendiente* (2012), de Quince Duncan" em *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* Vol. 41, N° 81: 83-107.
- Vasconcelos, J. 1925 *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur* (Paris: Agencia Mundial de Librería).

- Villaverde, C. 1882 *Cecilia Valdés* (Nova York: Imp. de El Espejo).
- Weber, B. 2011 “Abdias do Nascimento, Rights Voice, Dies at 97” em *New York Times*, 20 de maio. Em <www.nytimes.com/2011/05/31/world/americas/31nascimento.html>.
- Williams, R. 1976 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (Nova York: Oxford University Press).
- Williams, R. 1977 “Structures of Feeling” em *Marxism and Literature* (Nova York: Oxford University Press).
- Wilson, C. G. 1991 *Los nietos de Felicidad Dolores* (Miami: Ediciones Universal).
- Zapata Olivella, M. 1983 *Changó, el gran putas* (Bogotá: Oveja Negra).
- Zapata Olivella, M. 1997 *La rebelión de los genes: El mestizaje americano en la sociedad futura* (Bogotá: Altamir Ediciones).
- Zapata Olivella, M. 2010 *Changó, el gran putas* (Bogotá: Ministerio de Cultura).
- Zárate, P. s/d “Afro-Panamanians in Jazz History” (*mimeo*).

ARTE AFRO-LATINO-AMERICANA

Alejandro de la Fuente*

É um momento notável, quase imperceptível, relegado a um canto da imagem. Intitulada “Mercado de Escravos”, a litografia de Johann Moritz Rugendas (1802-1858), de 1835, retrata um grupo de escravos africanos que aguardam para serem comprados, enquanto alguns potenciais compradores circulam por ali e um notário ou escriba parece pronto a fazer uso da única mesa visível (ver a Figura 10.1). Ao fundo, uma Igreja Católica convive harmoniosamente com o mercado e olha despercebidamente uma baía e um navio, talvez o mesmo navio que trouxe aqueles africanos do outro lado do Atlântico. Enquanto esperam, alguns escravos conversam sentados em volta de um fogo. Outros se levantam, ansiando por seu destino entre resignação e teimosia. Um escravo, no entanto, está fazendo algo diferente: está desenhando numa parede, e atrai a atenção de vários de seus companheiros escravos (ver a Figura 10.1 A).

* Agradeço os comentários, sugestões e referências bibliográficas que recebi de Paulina Alberto, George Reid Andrews, David Bindman, Raúl Cristancho Álvarez, Thomas Cummins, Lea Geler, Maria de Lourdes Ghidoli, Bárbaro Martínez Ruiz e Doris Sommer. Agradeço especialmente a Emanuel Araújo e sua equipe por compartilharem materiais sobre seu trabalho. Meus alunos e colaboradores Laura Correa Ochoa, Cary Garcia Yero, Angélica Sánchez Barona e Miari Stephens leram o manuscrito, levantaram questões pungentes e fizeram inúmeras sugestões.



Figura 10.1 Johann Moritz Rugendas, *Mercado de Escravos*, 1835, litografia. Cortesia do Fine Arts Library, Universidade de Harvard.



Figura 10.1A Rugendas, *Mercado de Escravos*, detalhe.

O que essa pessoa desenhava na parede? Que materiais ela usava? Para quem desenhava? Esses desenhos participavam de sistemas de comunicação gráfica desenvolvidos por alguns grupos populacionais

no continente africano? Estava ele a desenhar uma das cosmografias usadas pelos povos bantu da África Central para se comunicar com os ancestrais e com o divino? (Martínez-Ruiz, 2012; Thompson, 1981). Ou deixava uma mensagem a outros africanos que porventura viessem a se encontrar no mesmo lugar em algum momento futuro? O escravo parece desenhar um navio, talvez um navio negreiro, mas essa representação pode muito bem servir às próprias expectativas de Rugendas.

Talvez nunca sejamos capazes de responder a essas perguntas, nem de resgatar as representações visuais que os africanos desembarcados no Novo Mundo costumavam usar para lidar com o desenraizamento, o isolamento e o desespero produzidos pela escravização e pela travessia atlântica. O que a litografia de Rugendas captura, independente de seus tons românticos, é como até mesmo as circunstâncias mais desumanizadas, o momento em que os escravos eram negociados como mercadorias, eram “pontuadas por... episódios de resistência” (Johnson, 1999: 9) e por tentativas dos escravos de se contrapor ao modo como estavam sendo representados por outros.

Quando os escravos confrontaram o desconhecido e procuraram delinear suas circunstâncias, recriar mundos perdidos e construir novos imaginários, eles se engajaram na arte. O maravilhoso mundo novo de Mackandal, um mundo sem senhores, encontrava-se, pelo menos de acordo com Alejo Carpentier (2006: 24), em “um livro de contabilidade, roubado ao caixeiro da fazenda, em cujas páginas se alinhavam grossos sinais traçados a carvão”.¹ O carpinteiro afro-cubano José Antonio Aponte, líder de uma famosa revolta abolicionista anticolonial, era também artista. As visões de Aponte sobre história, justiça, raça e liberdade foram expressas num “livro de pinturas” povoadas por reis negros, soldados e criaturas míticas. O livro não foi encontrado, mas agentes coloniais do início do século XIX usaram-no para averiguar as intenções de Aponte e ficaram aterrorizados com suas imagens e colagens (Palmié, 2002; Childs, 2006). E em sua famosa autobiografia de escravo, Juan Francisco Manzano (1996: 67-68) lembrou com tristeza do dia em que seu pai “tirou sua caixa de cores” e “proibiu-o de pegar em pincéis” e destruiu uma imagem que ele havia pintado, de uma bruxa alegre ajudando um demônio de aspecto infeliz. Manzano não elabora as razões de seu pai, mas é possível que ele percebesse a rebeldia e antecipasse o perigo nas meditações pictóricas do filho. O que a bruxa e o demônio de Manzano lembravam?

1 François Mackandal (ou Makandal) (1715-1758) foi um famoso líder quilombola na colônia francesa de Saint-Domingue. *N.T.*

Os conflitos entre representação e autoria estão no centro do que podemos chamar de arte afro-latino-americana. A maior parte da arte produzida pelos próprios afrodescendentes, particularmente antes do século XX, foi perdida. Isso incluiria uma fartura de artefatos rituais produzidos pelos africanos para ter em que se apoiar e enfrentar a escravização. Tal como com a litografia de Rugendas, somos muitas vezes incapazes de apurar a identidade, as histórias pessoais, as aspirações e o treinamento desses produtores dos tais artefatos, que ocupam um lugar fundamental na arte afro-latino-americana. Sabemos que os africanos foram capazes de reconstruir redes de parentesco e práticas culturais nas colônias. Práticas religiosas, costumes, espiritualidade, crenças e formas musicais sobreviveram à travessia atlântica e foram reconstituídos no cativo (Sweet, 2003; Thornton, 1998). A música, os rituais e a transmissão do conhecimento implicavam a produção de instrumentos, representações e objetos rituais - ou seja, mantinham a criatividade artística, muitas vezes em espaços secretos. Como afirma a historiadora de arte Leslie King-Hammond, “a invenção artística” foi a chave para a constituição de “espaços seguros e sagrados de negritude”, onde um novo senso de identidade pôde ser alimentado no Novo Mundo (2008: 58).

A crença generalizada de que os negros ou pessoas de cor coloniais eram talentosos artífices e artistas (Arrate, 1949; Araújo, 2010: 16, vol. 1; Alacalá, 2014: 32) provavelmente está ancorada não apenas nas associações ibéricas entre o trabalho manual e a desonra, mas nas habilidades e sensibilidades dos africanos que chegaram às Américas. Os senhores de escravos contribuíram para o desenvolvimento dessas habilidades quando colocavam jovens escravos como aprendizes de mestres artistas, muitos dos quais eram eles mesmos de origem ou ascendência africana. Técnicas e inspirações visuais africanas tradicionais foram integradas às sociedades coloniais, contribuindo para a funcionalidade e a estética de uma variedade de objetos suntuários e de uso comum. Mesmo que esses vestígios nem sempre sejam facilmente identificáveis, eles devem ser levados em conta quando procuramos conceituar a arte afro-latino-americana. O importante trabalho feito por estudiosos de culturas visuais afrodiaspóricas representa uma contribuição fundamental a esses estudos (Thompson, 1981, 1983; Blier, 1995; Martínez-Ruiz, 2010, 2012, 2013; Lawal, 2004).

Uma abordagem possível a essa questão é identificar a arte das diversas populações afro-latino-americanas com o contexto pessoal e racial de seus criadores. Nesta visão, a arte afro-latino-americana é aquela produzida por pessoas de ascendência africana, independentemente do tema, da inspiração ou do propósito. A exposição pioneira

de Emanuel Araújo, *A Mão Afro-Brasileira*, organizada para refletir sobre o centenário da Abolição no Brasil (1988), é talvez uma das melhores articulações dessa visão (ver figuras 10.2 e 10.3). A exposição não ligava a arte “afro-brasileira” a nenhuma expressão, tema, epistemologia ou escola particular, mas à ancestralidade dos artistas. Todos os participantes, incluindo o curador, eram amplamente reconhecidos como negros. Como explica Araújo (2010: 15, vol. 1), seu objetivo foi buscar ilustrações concretas das “contribuições culturais de negros e seus descendentes para as nossas artes desde a chegada dos primeiros grupos de escravos à América portuguesa”.



Figura 10.2 *A Mão Afro-Brasileira I*, cartaz da exposição, 1988. Cortesia de Emanuel Araújo.



Figura 10.3 *A Mão Afro-Brasileira III*, cartaz da exposição, 1988. Cortesia de Emanuel Araújo.

A Mão Afro-Brasileira de Araújo procurou conceituar a arte afrodiaspórica do Brasil distante da “arte negra” racialmente matizada do passado, um rótulo que foi infundido com significados primitivistas e depreciativos associados ao olhar europeu sobre culturas africanas e outras culturas do mundo (Cleveland, 2013: 12). Além disso, sua visão do que constituía a cultura afro-brasileira foi abrangente o suficiente para incluir não apenas referências históricas aos vínculos entre as culturas africanas e o Brasil, mas também formas de arte contemporânea que não comentavam explicitamente as formas culturais tradicionais africanas, tal como a religião.

Por volta de 1988, no entanto, o termo afro era amplamente utilizado para denotar uma grande variedade de expressões, processos e práticas culturais. Embora ligadas a populações afrodescendentes,

essas práticas faziam referência a processos de crioulização, hibridização, sincretismo e nacionalização cultural que não podiam ser reduzidos à criatividade de um grupo racialmente definido, movimento que alguns críticos e estudiosos criticaram como essencialista (Conduru, 2012: 9; Angola e Cristancho Álvarez, 2006). De fato, uma definição da arte afro-latino-americana ligada à ancestralidade de seus criadores não apenas implicaria num endosso da primazia de genealogias raciais, mas também negaria as próprias habilidades dos africanos de tomar emprestado, apropriar-se e recriar elementos de culturas europeias. A arte afro-latino-americana não pode ser concebida fora dos processos (assimétricos, sem dúvida) de troca, reconhecimento e empréstimo que ocorreram nas sociedades coloniais, não apenas entre africanos e europeus, mas também entre os africanos de diferentes origens. Reconhecimento significa, precisamente, conhecer de novo - um processo fundamentalmente criativo. Mesmo em áreas habitadas por grandes contingentes de africanos da mesma região ou família linguística, os empréstimos e as aprendizagens foram inevitáveis, já que eles eram forçados a experimentar novos materiais e ferramentas e a produzir no contexto de novas comunidades, ambientes e limitações.

É por isso que alguns estudiosos favorecem as definições de arte afro centradas em elementos temáticos e influências. Alguns, como o antropólogo Mariano Carneiro da Cunha, destacam as conexões entre as religiões afro-brasileiras e a arte. Cunha (1983: 994) define “arte afro-brasileira” como uma “expressão artística convencional que desempenha um papel no culto aos orixás ou trata de um assunto relacionado ao culto”. O curador e antropólogo Kabengele Munanga (2000: 104) concorda com essa posição, observando que “a primeira forma da verdadeira arte afro-brasileira é uma arte ritual, religiosa”. Outros, no entanto, incluem também expressões seculares. A antropóloga brasileira Marta Heloísa Leuba Salum (2000: 113), por exemplo, conceitua a arte afro-brasileira como um fenômeno contemporâneo “englobando qualquer expressão nas artes visuais que recapture, por um lado, a tradicional estética e religiosidade africana e, por outro, o contexto sociocultural dos negros no Brasil”.

Uma definição de arte afro-latino-americana combinaria então elementos temáticos e autorais. Primeiro, seguindo o exemplo de Araújo, o rótulo incluiria obras de arte produzidas por africanos e por pessoas de ascendência africana na região, independentemente de tema, estilo ou influência. O conjunto conhecido dessa produção é consideravelmente mais rico para os séculos XX e XXI do que para períodos anteriores, mas temos informações sobre alguns artistas afrodescendentes do período colonial e do século XIX. A produção artística de

comunidades quilombolas seria incluída nesse grupo (Price e Price, 1999). O contexto africano foi fundamental na constituição e organização de comunidades quilombolas, o que proporcionou um refúgio seguro para a proliferação de práticas artísticas africanas (Thornton, 1998). No entanto, essas comunidades não poderiam sobreviver em isolamento total e incorporaram materiais, referências e técnicas do mundo em redor, incluindo aquelas ligadas a grupos indígenas. Como Sally e Richard Price argumentam, “as artes dos quilombolas representam um equilíbrio singular entre continuidade e mudança que as torna, no sentido mais amplo, afro-americanas” (1999: 277).

Segundo, a arte afro-latino-americana abrangeria obras que reivindicam ou exibem influências africanas, particularmente, mas não exclusivamente, nas áreas da religião, da música e da dança, independentemente da ancestralidade e das circunstâncias pessoais do autor. Finalmente, um conjunto significativo da arte afro-latino-americana abrangeria trabalhos que comentam a negritude e as questões de raça, desigualdade e nação na região. Com raízes profundas no período colonial, esta produção tem tratado de inquietações relativas à pureza e à miscigenação; canalizado conflitos étnico-raciais sobre questões de inclusão e acesso a recursos; e contribuído para o desenvolvimento de imaginários raciais que retratam as nações latino-americanas como racialmente homogêneas, geralmente através da metáfora da *mestizaje* ou mestiçagem.

Essa abrangente definição de arte afro-latino-americana inclui representações que podem ser caracterizadas como abertamente racistas, bem como aquelas que celebram a negritude como “um ponto de referência contra o qual a branquitude e um futuro de modernidade branqueada poderiam ser definidos” (Wade, 2001: 855). Ela concebe a arte afro-latino-americana como um espaço discursivo distinto, em que múltiplas e contraditórias visões de raça, origem, desigualdade e nação são articuladas e debatidas numa variedade de meios visuais. Os produtores artísticos afrodescendentes representam uma voz distinta e fundamental nesses debates, mas seu trabalho criativo não pode ser colocado fora de processos mais amplos de colonialismo, escravidão e expansão imperial.

Essa conceituação da arte afro-latino-americana também tem importantes implicações disciplinares. Ancorado nas fascinações parisienses com o primitivismo, o estudo da arte negra, ou *l'art nègre*, foi frequentemente o domínio de antropólogos preocupados com as questões de sobrevivência cultural e origens étnicas. Como o médico e etnólogo Raymundo Nina Rodrigues (1904) afirmou em seu estudo pioneiro de “esculturas negras” no Brasil, essas peças tinham “valor

etnográfico real” e representavam “uma fase no desenvolvimento da cultura artística [do país]”. Alguns dos mais conhecidos estudiosos da presença africana na América Latina (Ramos, 1946; Verger, 2000; Ortiz, 1906, 1955 [1952]) desenvolveram essa tradição. Em contraste, o estudo da arte afro-latino-americana, em qualquer de suas variantes nacionais, preocupa-se principalmente com a produção artística de afrodescendentes e com as abordagens temáticas discutidas anteriormente. Como fontes, as imagens podem ser usadas para levantar diferentes, e talvez novas, questões. Seu estudo é realizado por pesquisadores que trabalham numa variedade de disciplinas além da antropologia, incluindo um número crescente de historiadores de arte, historiadores e críticos de arte.

Esse conjunto de estudos acadêmicos cresceu significativamente nas últimas décadas, em parêntese com a ascensão do movimento afrodescendente na região e com a mobilização da arte como arma na luta contra o racismo. Exposições como *A Mão Afro-Brasileira* no Brasil, *Queloides* (1997, 1999 e 2010-2010) em Cuba, e a criação do Museu Afro Brasil em São Paulo, em 2004, são todos importantes momentos deste itinerário. Algumas das questões abordadas por estudiosos que trabalham com arte visual, que discutirei mais adiante neste capítulo, conectam-se com as questões maiores dos estudos afro-latino-americanos. Por exemplo, as pesquisas sobre a influência da estética africana na produção de arte e objetos coloniais, feitas em muitos casos por escravos africanos, falam de debates mais amplos sobre a capacidade dos africanos de reproduzir sistemas culturais nas Américas (Sweet, 2003; Thornton, 1998; Gomez, 1998; ver capítulo 12) e podem se beneficiar de estudos recentes que analisam processos de criouliização na África (Ferreira, 2012; Candido, 2013). O estudo das representações visuais dos negros durante os tempos coloniais pode acrescentar novas perspectivas à análise das percepções dos ibéricos sobre os africanos e seus descendentes (Sweet, 1997; Brewer-García, 2015). Um argumento similar pode ser feito sobre o desenvolvimento de iconografias nacionalistas após a independência. As imagens de negros foram utilizadas para fins nacionalistas de maneiras semelhantes às dos povos indígenas, estudadas por Earle? (2007). No século XX, as artes visuais são centrais para os debates sobre o conteúdo e o significado dos processos de nacionalização cultural (Martínez, 1994; Moore, 1997; Chasteen, 2004; Andrews, 2007; Hertzman, 2013). As ideologias de *mestizaje* e fraternidade racial encontraram frequente e poderosa articulação nas artes visuais, com efeitos sociais que ainda estão abertos ao debate. Também discutível, para terminar, é se os esforços para denunciar o racismo através da arte podem ser descartados como esforços culturalistas (Hanchard, 1994) ou constituem meios efetivos de ação social.

Este capítulo oferece uma visão histórica da arte afro-latino-americana, como definimos anteriormente, desde os tempos coloniais até o presente. E identifica como esta produção mudou ao longo do tempo, em paralelo com as mudanças mais amplas na história da Afro-América Latina (Andrews, 2004), para destacar algumas das principais contribuições para esta área de criação artística, especialmente entre os artistas afrodescendentes, e sugerir questões para futuras pesquisas. Procura ainda delinear os contornos do conhecido conjunto da arte afro-latino-americana e suas sérias limitações, que se baseiam em pesquisas totalmente inadequadas sobre essa produção. O capítulo não usa meios específicos (pintura, fotografia, escultura, instalação) como base para a análise, embora muitos dos artistas discutidos abaixo tenham trabalhado numa variedade de formas de arte.

ARTE COLONIAL

Os afrodescendentes deixaram vestígios importantes na arte colonial, tanto como autores quanto como sujeitos da representação, tanto na arte secular quanto na religiosa. Como produtores, eles foram particularmente ativos na esfera religiosa, já que era frequentemente pelo trabalho de africanos escravizados que igrejas eram construídas e capelas, altares, retábulos e objetos litúrgicos e imagens eram feitos. A “confecção de retábulos envolveu a coordenação de artistas especializados, incluindo escultores, marceneiros, douradores e pintores” (Katzew, 2014: 152), e não era incomum que mestres artesãos possuíssem e empregassem escravos como assistentes e aprendizes em suas oficinas (de la Fuente 2008). Isso permitiu aos trabalhadores africanos utilizarem uma variedade de habilidades para inserir suas próprias interpretações e sensibilidades estéticas nesses produtos, por mais difícil que seja destacar e identificar tais contribuições com algum grau de precisão. De fato, o desenvolvimento de metodologias específicas e a identificação de fontes que nos permitam estudar como as expressões visuais e as técnicas africanas moldaram a produção de arte religiosa colonial e outros objetos constituem uma área frutífera para pesquisas futuras (Conduru, 2012). Os arqueólogos fizeram importantes contribuições para o estudo dessas intervenções estéticas. No Brasil, por exemplo, os estudiosos atentaram para como os sinais e padrões de escarificações corporais usadas por algumas populações africanas foram reproduzidos em cerâmicas e cachimbos (Torres de Souza e Agostini, 2012). Em seu estudo de duas propriedades de jesuítas produtoras de vinho na cidade de Nasca, no Peru do século XVII, o arqueólogo Brendan Weaver (2015: 335) encontrou vestígios que lhe permitem argumentar que os escravos escolheram embelezar algumas

de suas ferramentas, incluindo particularmente as de uso pessoal, com “elementos estilísticos africanos”. Esses estudos arqueológicos abrem novas e interessantes oportunidades para pesquisas adicionais sobre as sensibilidades e intervenções estéticas dos escravos africanos; estudiosos da arte afro-latino-americana se beneficiariam do estudo de seus métodos e resultados.

O famoso mural do *Señor de los Milagros* em Lima, datado por volta de 1650 e atribuído a um escravo anônimo de Angola, é uma das primeiras imagens artísticas conhecidas produzidas por escravos africanos no Novo Mundo (Costilla, 2015). Esta imagem estava, provavelmente, ligada ao deus andino Pachacámac e tornou-se objeto de um grande culto popular (Rostworowski, 1998). No Brasil, o carioca Manuel da Cunha (1737-1809) é um dos primeiros exemplos conhecidos de um pintor nas Américas que nasceu de uma mãe escravizada e também um dos primeiros artistas afrodescendentes identificáveis a produzir obras religiosas. Graças à proteção de um poderoso mecenas, da Cunha obteve sua liberdade, estudou em Lisboa e retornou ao Rio, onde fundou uma escola e se dedicou à produção de pinturas, retratos e esculturas religiosas (Teixeira Leite, 2010a). Também no Brasil do século XVIII, mas mais conhecidos, são os exemplos de Antônio Francisco Lisboa (Aleijadinho) (1738-1814) e Valentim da Fonseca e Silva (Mestre Valentim) (c. 1745-1813), dois artistas mulatos que os modernistas elevariam, na década de 1920, ao estatuto de figuras fundadoras da cultura nacional brasileira (Andrade, 1965).

Arquiteto e escultor talentoso, nascido de uma escrava, Aleijadinho projetou a igreja de São Francisco de Assis em Ouro Preto e esculpiu ornamentações neste e em vários outros edifícios religiosos, incluindo púlpitos, retábulos, coros, capelas-mores e estátuas. Quase todas as obras conhecidas deste artista são de natureza religiosa (Ribeiro de Oliveira, 2010). É provável que ele tenha aprendido o ofício com seu pai português, o arquiteto Manoel Francisco Lisboa, que imigrou para Minas Gerais por volta de 1720 e foi responsável pelo planejamento e execução de vários edifícios importantes na região (Ribeiro de Oliveira 2000). Aleijadinho inspirou-se ou, na linguagem dos modernistas brasileiros (Andrade, 1928), canibalizou gravuras e tratados arquitetônicos europeus para produzir uma síntese original e intensamente pessoal que ocupa um lugar singular na história do rococó luso-brasileiro. Diz-se que Aleijadinho fez uso considerável das convenções formais africanas (Cunha, 1983), mas outros autores enfatizam suas dívidas estilísticas às influências europeias, particularmente ao rococó alemão (Ribeiro de Oliveira, 2010).

Ao contrário do seu contemporâneo Aleijadinho, o escultor, entalhador e arquiteto Mestre Valentim recebeu uma educação formal em Portugal e é hoje em dia lembrado, sobretudo, por suas contribuições para a arquitetura civil e a urbanização do Rio de Janeiro. Suas primeiras obras (1770-1780), no entanto, são em sua maioria religiosas, incluindo os adornos da igreja de Nossa Senhora do Carmo, e ele continuou a produzir obras religiosas até o fim de sua vida, como é exemplificado pelo entalhe do altar da igreja de São Francisco de Paula no Rio de Janeiro que ele executou entre 1800 e 1813 (Pontual 2000). Mas é como projetista e executor de grandes obras públicas, particularmente do Passeio Público do Rio de Janeiro, que o Mestre Valentim é lembrado hoje. Protegido por um portão de ferro, este majestoso parque foi inspirado em projetos de urbanização na Europa e é repleto de fontes, pavilhões, terraços, cascatas e bancos de pedra. Talvez a inovação mais interessante de Valentim tenha sido a inclusão de elementos locais, particularmente na forma de estátuas de bronze produzidas localmente e que celebravam a fauna e a vegetação tropicais, substituindo os golfinhos e tritões mais tradicionais encontrados nos parques europeus (Ribeiro de Oliveira, 2010).

Fora do Brasil, os artistas afrodescendentes também deram importantes contribuições ao desenvolvimento da arte colonial. Como Aleijadinho e Valentim, alguns desses artistas são hoje lembrados como figuras-chave, até mesmo fundadoras de suas respectivas tradições pictóricas nacionais. No caso de Porto Rico, essa perspectiva é ilustrada pela figura de José Campeche (1751-1809) (Quero Chiesa, 1945). Filho de um liberto e de uma espanhola das Ilhas Canárias, Campeche foi um talentoso pintor, escultor, arquiteto e músico que provavelmente aprendeu algumas das noções básicas de seus vários ofícios com seu pai, dourador e decorador de igrejas que também tocava na catedral de San Juan (Libin, 2006; Temin, 2006). Como era costume na época, instituições eclesiásticas e mecenas da elite encomendaram a maior parte das obras de Campeche, que eram dedicadas a temas religiosos e retratos da elite colonial da ilha (Sullivan, 2014; Traba, 1972). Apesar de sua estreita ligação pessoal com a escravidão, motivos negros raramente aparecem em suas pinturas. E quando aparecem, como no retrato do governador Don Miguel Antonio de Ustáriz, pintado em 1792, são colocados em segundo plano, como trabalhadores anônimos abrindo caminho para o progresso do período Bourbon (Temin 2006, 164).

Contemporâneo de Campeche foi o pintor Vicente Escobar (1762-1834), filho de pais pardos que eram membros dos altos escalões da comunidade de cor livre de Havana. O pai e o avô materno de Escobar

eram ambos oficiais das Milícias de Cor em Havana e pertenciam a famílias de longas e distintas linhagens militares (Barcia, 2009). Graças às redes e recursos de sua família, Escobar conseguiu estudar na Real Academia de Artes de San Fernando, em Madri, e estabelecer seu próprio ateliê em Havana, dedicado principalmente à produção de retratos e pinturas religiosas (López Núñez, 1997). É significativo que Escobar tenha obtido uma nomeação como pintor do Gabinete Real em 1827, mas somente depois de receber a dispensa da cédula de Gracias al Sacar, pela qual pessoas de parentesco misto poderiam obter o certificado de brancura legal (Twinam, 2015). Embora críticos tenham descrito seu trabalho como estereotipado e sem imaginação (Méndez Martínez, 2013), a pretensão de Escobar à fama foi garantida pelo romancista cubano Cirilo Villaverde, que a ele se referiu em *Cecilia Valdés* como “o famoso Vicente Escobar” (Villaverde, 2005: 55).

Os negros também entraram na arte colonial como objetos de representação, tanto na arte religiosa quanto na secular. Além de um punhado de santos negros, como São Benedito de Palermo, Santa Ifigênia e São Martinho de Porres, os africanos foram frequentemente incluídos nas representações da adoração aos reis magos, que “adquiriram o estatuto de paradigma pictórico para todo um ramo da arte” na época da expansão europeia na África e nas Américas (Koerner, 2010: 17). A disseminação dessas imagens foi intensificada no final do século XVI em todo o Império Espanhol e algumas representações não lançaram sobre negritude uma luz negativa (Brewer-García, 2015). Os negros eram ocasionalmente representados como devotos cristãos, como ilustrado em *Cristianos Negros*, de Guamán Poma de Ayala (1615) e no *Ex-voto de la Sagrada Familia*, de José Campeche (ca. 1778), em que três mulheres negras completamente vestidas se ajoelham diante da Sagrada Família (Brewer-García, 2015: 117; Taylor, 1988: 13).

As representações de cristãos negros levantam questões de pertencimento, criouliização e civilidade, mas foi na arte profana que essas questões encontraram um espaço privilegiado. Quando os artistas visuais representaram os africanos e seus descendentes, eles falaram das tensões e ansiedades que cercavam a criação de sociedades crioulizadas e multirraciais nas Américas. Os negros não se adaptaram confortavelmente à metáfora das duas repúblicas, espanhola e indígena, que funcionavam como o princípio organizador da sociedade colonial. Por um lado, os africanos e seus descendentes eram considerados *gente de razón* e, como tal, estavam sujeitos à jurisdição da Inquisição. Em pelo menos algumas relações sociais, eles eram vassallos da Coroa e tinham acesso a benefícios como *vecindad* (Bennett,

2003). Por outro lado, no entanto, a negritude era uma condição social degradante e desonrosa. As autoridades coloniais fizeram esforços significativos para equiparar a negritude e a origem africana ao estatuto de escravizado, o que leva alguns autores a afirmar categoricamente que os negros não tiveram acesso à vassalagem (O'Toole, 2012).

Pintores e gravadores processavam essas tensões em relação a desigualdade, inclusão e noções de pureza e linhagem de várias maneiras. Um exemplo antigo e notável é o de *Los Mulatos de Esmeraldas*, um retrato de 1599 de Francisco de la Robe, líder de uma comunidade africana na costa equatoriana, e seus dois filhos. Executado por um pintor indígena formado na escola de arte de Quito, Andrés Sánchez Galque, a pintura mostra uma combinação extraordinária de sinais visuais para ilustrar a incivilidade desses bárbaros (ornamentos faciais indígenas de ouro, flechas), bem como sua aceitação da lei espanhola, ilustrada pela postura e pelas roupas (Cummins, 2013). O retrato é também uma ilustração antiga de processos de mistura e criouliização, já que combina atributos europeus, indígenas e africanos. Francisco de la Robe era ele próprio um *criollo* nascido de um escravo africano e de uma mulher indígena da América Central.

Embora Sánchez Galque tenha retratado esses indivíduos de maneira que fosse compreensível ao rei - a pintura foi encomendada como presente a Filipe III -, o quadro transmitia o exotismo de seus distantes súditos coloniais. Um senso similar de exotismo pode ser apreciado nas pinturas étnicas executadas por um artista completamente diferente, Albert Eckhout, que diferenciava os indivíduos de acordo com a origem, a etnia, a cor da pele e os níveis de civilidade. Como parte do empenho da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais para estudar e documentar a terra e os habitantes de sua recém-adquirida colônia brasileira em meados do século XVII, as pinturas de Eckhout retrataram vários grupos indígenas, negros e pessoas de ascendência mista, africanas e indo-europeias. Faltam, no entanto, retratos de modelos holandeses e portugueses, o que reforça "a estranheza do país" e a "perspectiva da história natural" escolhida pelo autor (Boogart, 2012: 229-30).

Essas pinturas destacam ainda uma característica central das sociedades coloniais e uma preocupação fundamental de sua arte: a heterogeneidade. Por um lado, essas representações - das quais as pinturas de castas do século XVIII são o exemplo mais elaborado - procuraram capturar a multiplicidade de fatores que produziam um desconcertante número de postos, qualidades e posições sociais entre as populações coloniais. A representação de Eckhout de um mulato, por exemplo, difere da de seus indígenas e negros não apenas na cor

da pele, mas também no vestuário - um marcador básico da desigualdade no mundo moderno (Wheeler, 1999) -, no acesso ao que Arnold Bauer (2001) chamou de “bens civilizatórios” (mosquete, espada), e até mesmo no cenário que os rodeia. Enquanto as plantas tropicais comerciais (cana-de-açúcar) acompanham os mulatos, os indígenas seminus estão cercados pela mata selvagem da floresta tropical (Boogart, 2012).

Por outro lado, essas representações visuais marcaram a linha divisória entre os europeus e uma classe inferior crioulezada, diversa, multirracial e cada vez mais misturada. As pinturas de castas do século XVIII procuravam transmitir informações precisas sobre os diferentes tipos e graus de mistura, mas o faziam reforçando a associação entre “castas” e “mistura” em geral. Talvez por sua complexidade, essas taxonomias transmitiam a noção de que uma grande parte da população colonial era de ascendência mista e que o limite socialmente relevante não era entre os diferentes tipos de mistura, mas entre uma população crioula racialmente mista e uma pequena e supostamente pura elite de ascendência europeia. No final do século XVIII, o marcador “castas” era aplicado no México a pessoas de ascendência mista, independentemente da origem (Cope, 1994), e termos semelhantes abrangentes e inclusivos surgiram em outras áreas do mundo colonial. No Novo Reino de Granada, por exemplo, as classes multirraciais mais baixas foram incluídas na categoria de *libres de todos os colores* (Rappaport, 2014). As primeiras pinturas de castas contribuíram para a ascensão e consolidação de novos sentimentos e identidades crioulas na Nova Espanha durante o século XVII e transmitiram certo orgulho pela terra e seus povos (Katzew, 2004, 2014). Nesse sentido, elas representavam uma resposta primitiva e precoce às visões depreciativas que os europeus tinham do Novo Mundo, uma primeira articulação de uma visão americana em que a mistura não era um sinal de inferioridade e impureza (Martínez, 2008), mas um motivo de orgulho.

A existência de um mundo plebeu multirracial e racialmente misturado foi por vezes capturada também em outras formas de arte colonial. Um biombo produzido na Cidade do México por volta de 1660, por exemplo, representa a praça principal da cidade como um espaço habitado por trabalhadores de várias origens e cores, incluindo alguns africanos ou afrodescendentes, “sem qualquer tensão entre os grupos étnicos” (Fracchia, 2012: 202). Da mesma forma, os trabalhadores ao fundo do retrato do governador Ustáriz (1792), de Campeche, parecem ser parte de uma multidão multirracial em que os negros trabalham ao lado de pessoas de outras origens (Taylor, 1988: 20).

As elites crioulas, mais tarde, poderiam construir narrativas de mistura e harmonia americanas com base nesses precedentes coloniais. De fato, pode muito bem ser que os discursos de harmonia e mestiçagem tenham sido primeiramente articulados nas artes visuais, um tema a demandar mais pesquisas e que alteraria as cronologias estabelecidas da história afro-latino-americana. Quando questões de representação passaram a ser discutidas nas Cortes de Cádiz, os *criollos* rebatiam as preocupações espanholas em relação a mistura e desordem com discursos de proximidade e harmonia inter-raciais que denunciavam as classificações de casta como políticas bárbaras de um império decadente e desmoronando (Lasso, 2007). As tensões coloniais envolvendo a desigualdade, a inclusão, o valor social e a comunidade não foram resolvidas com a independência, mas a eliminação das distinções de casta e a disseminação de ideais e práticas igualitárias republicanas criaram oportunidades para o desenvolvimento de novos imaginários de raça e nação. Ao mesmo tempo, as noções de igualdade foram prontamente contestadas e circunscritas por um poderoso e novo corpo de conhecimento que ancorou as noções mais antigas de desigualdade humana na nova linguagem da biologia e, mais tarde no século XIX, da evolução (Fredrickson, 2002). O racismo científico geraria uma linguagem nova e poderosa, incluindo a visual, para a discriminação e a exclusão.

A INDEPENDÊNCIA E A INVENÇÃO DA NAÇÃO

Embora as guerras pela independência tenham levado as questões de raça, origem e cidadania à vanguarda da arena política, os historiadores da arte latino-americana dedicaram atenção mínima à importante questão de como tais tensões e debates podem ter ecoado nas artes visuais. A escassez de pesquisa é particularmente aguda quando se trata de representações de negros, apesar do fato bem conhecido de que os afrodescendentes constituíam uma porção significativa dos exércitos patriotas e monarquistas. A participação proeminente nas guerras permitiu que escravos e negros introduzissem suas próprias visões e aspirações nas agendas política e legal das nações em formação (Blanchard, 2008; Ferrer, 1999; Andrews, 2004; Reales, 2007; Sartorius, 2014; Echeverri, 2016). Os temas e as alegorias indígenas receberam mais atenção acadêmica, entre outras razões, porque desde os tempos coloniais a América foi muitas vezes representada como uma mulher indígena (Ades, 1989) e porque, após a independência, as civilizações indígenas foram invocadas como precedentes históricos para construir novas genealogias para as nações emergentes (Gisbert, 1980; Earle, 2007).

Mesmo em lugares com grandes populações de afrodescendentes e onde não havia indígenas, como em Cuba, imagens ameríndias foram empregadas para fins nacionalistas (Niell, 2016).

Os afrodescendentes entraram na iconografia das novas nações tanto como parte da vasta iconografia patriótica que procurava celebrar os heróis da independência, através da arte abolicionista, quanto, mais amiúde, pelo olhar romântico e etnográfico de artistas e cientistas viajantes estrangeiros que visitaram a região no século XIX. Os anos pós-independência não foram apenas de autorreconhecimento e criação de mitos nacionalistas, mas também de intensa exploração por estrangeiros empenhados em retratar e traduzir as novas e exóticas repúblicas para o mundo (Catlin, 1989). Com raízes nas representações coloniais, os artistas cientistas e viajantes usavam com frequência a linguagem dos “tipos”, com a qual diferentes grupos humanos eram classificados usando uma variedade de atributos físicos, fenotípicos, culturais e ambientais. Esses esforços de classificação foram ancorados em conjuntos de conhecimentos biológico e racial que alocavam diferentes valores civilizacionais e habilidades mentais a diferentes grupos. Preocupações e ideias semelhantes conformaram a produção de *costumbristas*, artistas locais interessados em captar cores, vestes e costumes daqueles lugares.

Como um número relativamente grande de pessoas de ascendência africana ascendeu a posições de destaque dentro dos exércitos patriotas, não é de surpreender que pelo menos algumas delas tenham sido posteriormente reconhecidas entre os heróis e mártires da independência. Esse processo, no entanto, não esteve livre de conflitos, pois alguns dos mais proeminentes patriotas negros foram convenientemente embranquecidos para serem inseridos entre os fundadores das novas nações. Entre eles estava o patriota e estadista Vicente Guerrero, que foi presidente do México no ano de 1829. As representações de Guerrero variam a depender do objetivo do artista. Aqueles que procuraram retratá-lo como um membro da elite militar e política da nação tenderam a clareá-lo, oferecendo uma versão embranquecida de Guerrero. Os que buscaram retratar o indivíduo, no entanto, tenderam a representá-lo como uma pessoa de raça mista, com uma aparência mais escura semelhante a de muitos mexicanos de ascendência africana (Ballesteros Páez, 2011).

Como Guerrero, outros patriotas afrodescendentes foram visualmente inseridos no panteão dos mártires da independência durante o século XIX, embora (ou talvez porque) tenham sido vítimas dos conflitos raciais e das tensões que frequentemente cercavam os processos de criação da nação. Muitas dessas figuras foram

representadas postumamente como parte do empenho para construir uma genealogia histórica para as novas repúblicas. Exemplos dessa iconografia são os retratos do almirante José Prudencio Padilla e do coronel Leonardo Infante, criados, entre 1870 e 1880, pelo pintor e historiador nacionalista Constancio Franco Vargas (1842-1917), ou o retrato do general venezuelano Manuel Carlos Piar, de autoria de Pablo Hernández (1890-1928), provavelmente do início do século XX. Nem Padilla nem Piar nem Infante morreram em combate. Eles foram posteriormente executados por seus ex-companheiros de armas, que corriqueiramente se opunham à ascensão social de indivíduos de ascendência mista e afrodescendente (Reales, 2007; Lasso, 2007; Helg, 2004).

A criação de um registro visual de heróis da independência na América do Sul deve muito ao trabalho de José Gil de Castro (1785-1841), um pintor afro-peruano que foi, com razão, denominado “o pintor dos libertadores” (Majluf et al., 2012). Filho legítimo de um pardo livre e de uma liberta negra, Gil de Castro pintou algumas das imagens mais conhecidas dos heróis da independência, de Simón Bolívar ou José de San Martín a Bernardo O’Higgins. É também autor do retrato mais conhecido de José Olaya, um estafeta afro-peruano que serviu às forças republicanas e foi executado pelos espanhóis em 1823. A representação de Olaya por Gil de Castro é inteiramente dignificante e enaltece sua coragem e serviço à pátria.

Nascido em Lima, Gil de Castro produziu alguns de seus trabalhos no Chile, onde ingressou no famoso regimento de Infantes de la Patria, um destacamento militar composto por pardos livres (Blanchard, 2008). Embora tenha alcançado proeminência como pintor republicano e apesar dos seus próprios esforços para se distanciar de um passado familiar dolorosamente próximo da escravidão, Gil de Castro morreu na obscuridade e mais tarde foi considerado um pintor menor, pitorescamente descrito como “el negro Jil” (Majluf, 2015: 49).

Outro artista afro-peruano, Francisco “Pancho” Fierro (ca. 1807–1879) deu uma contribuição fundamental à documentação do patriotismo negro após a independência (ver o retrato na Figura 10.4). Filho de mãe escrava e de um crioulo branco ele cresceu como mulato livre em Lima (León y León, 2004), e suas aquarelas retratam a participação dos negros em procissões e outras manifestações públicas de apoio à independência e à república. Em 1821, o mesmo ano em que José de San Martín proclamou a independência do Peru, Fierro produziu várias imagens que capturaram o apoio dos afro-peruanos à independência. Particularmente interessante é

a trilogia dedicada às “procissões cívicas dos negros” por ocasião da declaração de independência, analisada por Melling (2015). A trilogia retrata sujeitos negros de várias origens socioeconômicas - como inferido por suas roupas e porte - bem como de várias categorias de gênero e idade. Alguns estão descalços, outros vestidos com trajes de classe média, usando chapéus e bengalas. O que une todos esses personagens é o tom de comemoração, como indica a natureza festiva da procissão e a exibição de bandeiras e outros símbolos da fidelidade republicana.



Figura 10.4 Estudio Courret Hermanos, Lima, Peru, *Retrato de Francisco “Pancho” Fierro*, ca. 1870–1880. Cortesia da Fine Arts Library, Universidade de Harvard.

Os personagens da trilogia parecem ser todos afro-peruanos, mas outras aquarelas de Fierro que falam sobre questões de patriotismo e cidadania retratam aglomerações multirraciais. Numa outra aquarela, provavelmente produzida no mesmo ano da trilogia (1821), Fierro mostra um soldado patriota segurando a efígie de Santa Rosa, um símbolo de independência, cercado por uma multidão de homens e mulheres de várias origens étnicas e raciais (ver Figura 10.5). A multidão está claramente celebrando, como é indicado pela dança e pelos fogos de artifício.

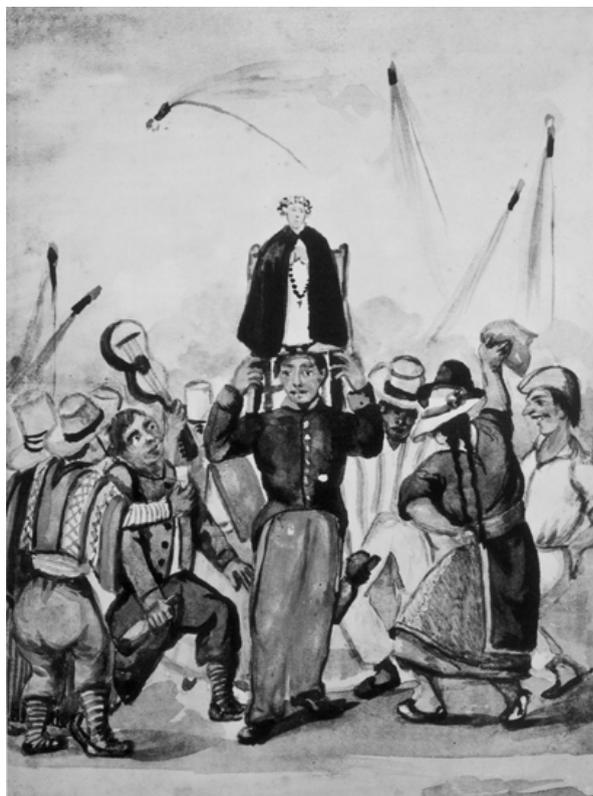


Figura 10.5 Pancho Fierro, *Efigie de Santa Rosa de Lima*, ca. 1821, aquarela sobre papel. Cortesia da Fine Arts Library, Universidade de Harvard.

É difícil determinar se alguns dos afrodescendentes retratados nessas e em outras imagens eram escravizados. Como Melling (2015: 192) observa, “a gama de tipos negros retratados indica que eles seriam potencialmente representativos de uma variedade de ocupações... eles também podem ser livres, escravos, libertos ou qualquer combinação destes”. As guerras da independência desferiram um golpe significativo na escravidão em grande parte da América Latina, mas o caminho para a emancipação provou ser muito mais longo e tortuoso do que muitos dos escravos que participaram das guerras provavelmente imaginaram. Em áreas onde o conflito foi pequeno, como no Brasil ou nas colônias espanholas do Caribe - Cuba e Porto Rico - a escravidão na verdade se expandiu, fomentando o desenvolvimento da agricultura de *plantation*. Essa expansão ocorreu num contexto internacional adverso, no entanto as forças abolicionistas ganharam terreno firme ao longo do século.

Os abolicionistas usavam a cultura impressa para disseminar sua mensagem e acreditavam que “as imagens eram ferramentas muito eficazes para o proselitismo de sua causa” (Patton, 1998: 75). Essas imagens procuravam humanizar os negros e apelavam aos sentimentos do público e à sua compaixão pelos seres humanos. Exemplos desse gênero existem na América Latina, como é ilustrado pelo trabalho de Francisco Oller (1833-1917) em Porto Rico (Sullivan, 2014; Temin, 2006) e pela representação empática de Juan Jorge Peoli (1825-1893) de um escravo idoso para ilustrar a história abolicionista de Anselmo Suárez y Romero, “El Guardiero”, em Cuba (Ramos-Alfred, 2011). No Brasil, o abolicionista Joaquim Nabuco descreveu a enorme obra gráfica de Angelo Agostini (1843-1910) na *Revista Ilustrada* do Rio de Janeiro, na década de 1870, como “uma bíblia abolicionista para aqueles que não sabem ler” (Wood, 2013: 136). Nessa altura, o discurso e a mobilização abolicionistas estavam em marcha no Brasil, mas representações simpáticas de afro-brasileiros circulavam pelo menos desde a década de 1850, quando um importante jornal do Rio, a *Marmota Fluminense*, editado e de propriedade do abolicionista Francisco de Paula Brito, publicou um simpático retrato do marinheiro escravo Simão, que ficou famoso por salvar a vida de treze pessoas brancas durante um naufrágio. A litografia publicada no jornal de Brito foi baseada num retrato a óleo de autoria de José Correia de Lima (1814-1857). Exibido no salão da Academia Imperial de 1859, o retrato de Correia de Lima representou positiva e dignamente o escravo (Cardoso, 2015).

Os sentimentos antiescravistas na Europa ajudam a explicar por que artistas e cientistas itinerantes produziram um conjunto visual significativo de africanos e seus descendentes na América Latina. Representações de escravos e negros aparecem nas obras de artistas itinerantes como Claudio Linati (México), Johann Moritz Rugendas (Brasil, México, Chile, Argentina, Uruguai, Peru e Bolívia), Jean-Baptiste Debret (Brasil), Thomas Ender (Brasil), Armand Reclus (Panamá), Camille Pissarro (Venezuela) e Frédéric Mialhe e Eduardo Laplante (Cuba). Algumas dessas representações eram altamente estereotipadas e críticas, mas outras eram favoráveis e denunciavam a violência da escravidão. A representação claramente pejorativa de Linati de um casal afro-mexicano de Alvarado, Veracruz, é um excelente exemplo do primeiro. Seu *Nègre d'Alvarado etendu dans son Hamac, faisant travailler sa femme* (1828) retrata um homem negro que descansa em sua rede enquanto chicoteia sua mulher que trabalha. De um tipo diferente, mas igualmente insensíveis, são as representações que Laplante fez de escravos nos engenhos de açúcar em

Cuba. Uma celebração dos moinhos tecnologicamente avançados que fizeram de Cuba líder mundial da produção de cana-de-açúcar, as litografias de Laplante apresentam “escravos anônimos vestidos com uniformes monocromáticos [que] são peças num sistema mecânico, visualmente indistinguíveis da maquinária real ao redor deles ou pontos pretos espalhados numa paisagem natural” (Ramos-Alfred, 2011: 104; García Mora e Santamaría García, 2006). No outro extremo do leque, no entanto, estão as representações de Debret simpáticas à vida escrava no Brasil. Debret não só captou como os escravos realizavam todas as formas de trabalho imagináveis no país, mas também denunciou, de maneira explícita e contundente, as várias formas de punição e tortura que os escravos eram obrigados a suportar (Wood, 2013).

Viajantes e artistas da própria região também se empenharam no reconhecimento, na representação e disseminação que frequentemente incluíam pessoas de ascendência africana. Na Colômbia, Ramon Torres Méndez (1809-1885), muitas vezes rotulado como o primeiro artista visual nacional do país, produziu um grande número de aquarelas que capturaram costumes e “tipos” populares, alguns dos quais descendentes de africanos (González, 1986). Os ilustradores que acompanharam a Comisión Corográfica, um projeto científico nacionalista que procurava mapear o território da Colômbia e documentar a variada geografia e riqueza do país, também produziram representações visuais da população afrodescendente, particularmente numerosas ao longo da costa pacífica daquele país (Villega Vélez, 2011; Appelbaum, 2016). No Equador, os afrodescendentes estão registrados nas aquarelas do músico, pintor e educador Juan Agustín Guerrero (1818-1880), fundador de uma “escola democrática” de arte que privilegiava paisagens, costumes e temas locais (Hallo, 1981).

Muitas dessas representações são de “tipos” genéricos e abstratos, um discurso que as primeiras fotografias ajudaram a consolidar (Catlin, 1989). Até mesmo alguns retratos individuais, como o *Retrato de Mulata* (1875) pintado pelo artista e educador mexicano Felipe Santiago Gutiérrez (1824-1904), que viajou à Colômbia na década de 1870, buscam capturar um tipo sócio-racial em vez de um indivíduo. O retrato feito por Gutiérrez retrata uma digna e bem vestida mulher afro-colombiana de classe média, mas sua identidade individual permanece enterrada sob o rótulo “mulata” (Morton, 2014; Vásquez, 2014). Por outro lado, seus retratos de mulheres brancas frequentemente se referiam a indivíduos (Garrido et al., 1993). Só excepcionalmente indivíduos proeminentes de ascendência africana foram individualizados em pinturas do século XIX. Exemplos são o

retrato em aquarela do doutor José Manuel Valdéz, que foi nomeado Protomedicato Geral da República, o principal posto médico do Peru, pintado por Pancho Fierro em 1830; o retrato que Francisco Oller fez do professor afro-porto-riquenho Rafael Cordero; e o do abolicionista e engenheiro André Rebouças por Rodolfo Bernadelli (1852-1931) (Melling, 2015; Temin, 2006; Cardoso, 2015).

Esses artistas criaram um conjunto de obras de valor histórico significativo e deixaram testemunhos poderosos e vivos dos costumes populares, celebrações, vestimentas, atividades laborais, distinções de classe e critérios raciais e de gênero nas novas repúblicas. Os costumbristas latino-americanos são amiúde creditados como os primeiros expoentes de uma nova arte nacionalista crioula. Fierro, por exemplo, foi caracterizado como o primeiro artista peruano a interpretar “a forma e a alma de seu povo” (Sabogal, 1945: 31). Torres Méndez é descrito como o artista que alcançou “a emancipação pictórica” da Colômbia (Sánchez, 1991: 17). Em Cuba, Victor Patricio Landaluze (1828–1889) foi descrito como “o artista mais claramente cubano do século XIX”, apesar de sua origem espanhola (Ramos-Alfred, 2011: 162). A arte crioula veiculou imagens de ambientes sociais plurais, multirraciais e harmoniosos que superavam as distinções de castas das sociedades coloniais, contribuindo assim para a criação dos novos imaginários nacionalistas que buscavam reconciliar noções republicanas de igualdade política com distinções sociorraciais (Majluf, 2008).

Ao mesmo tempo, os artistas costumbristas crioulos mostravam um fascínio pelo exótico e pelo popular, que era frequentemente indistinguível do olhar etnográfico de viajantes artistas cientistas. As imagens costumbristas ilustravam livros e álbuns de viagem e moldavam as percepções e representações de artistas viajantes. Embora frequentemente caracterizado como local, o gênero costumbrista produziu imagens comerciais para o mercado internacional, ultrapassando “as fronteiras nacionais que o gênero ajudou a construir” (Majluf, 2008: 45). As imagens das novas nações foram produzidas em diálogo com os mercados, preferências e ideias internacionais e em resposta às necessidades dos turistas (Villegas, 2011).

Esse diálogo ocorreu num contexto em que as noções de desigualdade racial adquiriam nova credibilidade científica. A raça explicava não apenas as diferenças individuais, mas também o alegado atraso de nações inteiras. «O que chamamos de caráter nacional», escreveu o conde de Gobineau (1856: 31), «é o conjunto das qualidades preponderantes em uma comunidade... O mesmo acontece com as raças... a raça negra é intelectualmente inferior à branca”.

Além disso, a mistura racial, tão predominante na América Latina, levou ao rebaixamento da raça branca superior e, finalmente, à degeneração. “Se existe uma determinada disparidade na capacidade das duas raças, sua mistura, enquanto enobrece a mais baixa, deteriora a mais nobre”, explicou Gobineau (1856: 159-60). No final do século XIX, cientistas americanos e europeus haviam produzido um significativo conjunto de pesquisas demonstrando que a miscigenação resultava em “hibridização” e decadência (Tucker, 1994). Visitando o Brasil na década de 1860, o naturalista suíço-americano Louis Agassiz comentou os efeitos deletérios da mistura racial: “Que qualquer um que duvide do mal dessa mistura de raças, e seja inclinado, por uma filantropia equivocada, a derrubar todas as barreiras entre elas, venha para o Brasil. Ele não pode negar a deterioração consequente de uma fusão de raças, mais difundida aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que está rapidamente apagando as melhores qualidades do homem branco, do negro e do índio, deixando um tipo híbrido e indefinido, deficiente em energia física e mental” (Agassiz, 1868: 293).

Agassiz (1868: 124) observou a ausência de “um tipo puro” entre os brasileiros, um conceito científico que permeava a linguagem e as representações dos pintores costumbristas e viajantes locais (ver Figura 10.6). Essa noção implicava que os seres humanos poderiam ser divididos e classificados em grupos ou categorias distintas e que os limites entre os grupos poderiam ser determinados por meio de uma variedade de características fenotípicas, culturais e intelectuais. Representações artísticas de “tipos” populares ecoavam as apreensões científicas racializadas que estavam associadas ao tropo dos tipos humanos e transmitiam ambivalência sobre a capacidade de civilização e progresso das nações latino-americanas.

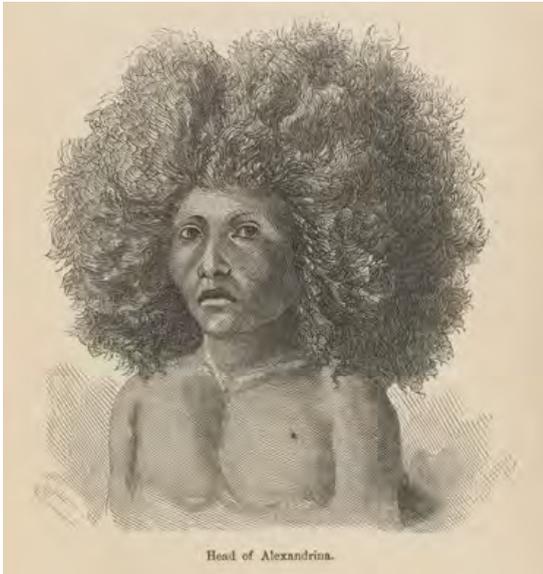


Figura 10.6 “Head of Alexandrina”. “O esboço adjacente é um retrato de minha pequena criada, Alexandrina, que, a partir de sua mistura de sangue negro e índio, é uma ilustração curiosa da fusão de raças daqui”. De Louis e Elizabeth Agassiz, *A Journey in Brazil*. Boston: Ticknor and Fields, 1868, 245–46. Cortesia da Widener Library, Universidade de Harvard.

Por exemplo, um comentário publicado numa revista de Bogotá, em 1852, sobre a aquatinta de Torres Méndez, *Champán en el Río Magdalena* (1851), que retrata remadores negros, ou *bogas*, transportando uma família branca (Torres Méndez 1860), observou que esta não era a forma principal de transporte no rio e que os barcos a vapor, “aquele poderoso agente da civilização”, estavam “substituindo lentamente o bárbaro e primitivo sistema das chalanas e canoas” operado pelos *bogas* (Sánchez, 1991: 39). As representações encomendadas pela Comisión Corográfica compartilhavam essas preocupações civilizatórias, que estavam ligadas às ideias de raça. A comissão procurou destacar o potencial da Colômbia e atrair migrantes europeus brancos que desenvolveriam os vastos recursos naturais do país (Villega Vélez, 2011). Muitos dos “tipos” de Quibdó na província de Chocó, representados pelos artistas da comissão, são indivíduos de visível ascendência africana que aparecem mal vestidos e descalços (Hernández de Alba 1986). Estes indivíduos foram situados fora das esperanças de melhoria racial da comissão, centradas na “absorção da raça indígena pelo europeu” e na formação de uma “população homogênea, vigorosa e bem conformada” (Villega Vélez, 2011: 107). Em Cuba, o pintor costumbrista Victor Patricio Landaluze produziu

imagens altamente estereotipadas de afro-cubanos e capturou temores da elite sobre a possível africanização da ilha depois do meado do século XIX (Ramos-Alfred, 2011). Na Argentina, caricaturas grotescas de negros foram utilizadas para ilustrar sua barbárie e a do regime de Juan Manuel de Rosas, com o qual os negros supostamente se aliavam (Ghidoli, 2016c).

Mesmo as representações de patriotismo e cidadania negros de Pancho Fierro são carregadas de representações estereotipadas que ligam a negritude a música, dança e entretenimento. As personagens que participam de procissões patrióticas carregam bandeiras e outros símbolos republicanos, mas invariavelmente portam também instrumentos musicais, como se nenhuma outra forma de demonstração política negra fosse concebível. As mesmas imagens que celebram a cidadania negra também introduzem “a predominante associação de negritude com lazer, entretenimento e atividades festivas de natureza pública na tradição visual pós-independência” (Melling, 2015: 190).

Essas preocupações com a raça, a civilização e o progresso tiveram um profundo impacto na produção cultural e nas políticas públicas na América Latina no final do século XIX, pois muitos membros da elite acreditavam que o futuro da região dependia de sua capacidade de abraçar a civilização europeia e embranquecer sua população. Para atingir esses objetivos, eles promoveram dois conjuntos de políticas inter-relacionadas. De um lado, muitos países promoveram o branqueamento por meio de programas de imigração patrocinados pelo Estado que buscavam atrair colonos europeus para a região. De outro lado, as formas culturais africanas foram consideradas obstáculos ao progresso, incompatíveis com a criação das nações modernas. As elites brancas da América Latina instituíram o que George Reid Andrews (2004: 118), apropriadamente, chamou de “guerra à negritude”. Na década de 1880, *cabildos* afro-cubanos foram proibidos de formar *comparsas* - formações musicais e de dança de carnaval de rua - e levá-las às ruas. As autoridades brasileiras proibiram a capoeira em 1890. A Igreja peruana proibiu o “Son de los Diablos”, uma dança afro-peruana, capturada magistralmente por Pancho Fierro em várias aquarelas, de ser realizada em celebrações religiosas já em 1817. As autoridades brasileiras lançaram “uma espécie de guerra” contra o candomblé, mesmo que a repressão não tenha sido consistente nem eficaz (Reis, 2015: 145). Em toda parte, as práticas religiosas de origem africanas eram consideradas primitivas, retrógradas e potencialmente criminosas (Moore, 1997; Andrews, 2004; Feldman, 2006; ver capítulo 12).

Nesse contexto, a produção de arte afro-latino-americana, exceto a arte ritual, provavelmente experimentou um momento difícil.

Durante o século XIX, a pintura deixou de ser um ofício mecânico de indivíduos de classe baixa e se transformou numa forma refinada de criação acadêmica. Majluf (2015) observa que nem um único artista de ascendência africana ou indígena pode ser identificado no Chile e no Peru depois de Gil Castro. Pancho Fierro seria uma exceção, mas ele era um aquarelista autodidata, um gênero menor em comparação com a pintura. Na região do Rio da Prata, onde uma grande população de ascendência africana vivia na época da independência, é possível identificar apenas um punhado de artistas afrodescendentes durante o século XIX. Além de Fermín Gayoso (1782–1832), pintor de retratos colonial que nasceu escravo, mas conseguiu sua liberdade, há referência a três outras figuras: Juan Blanco de Aguirre (1855–1892), Rosendo Mendizábal (1810–1879) e Bernardino Posadas (1861–?). Pouco se sabe sobre suas vidas e seus trabalhos. Blanco de Aguirre estudou em Florença à custa do governo, abriu uma escola de pintura em Buenos Aires e ensinou no prestigioso Colégio Nacional de Buenos Aires. Ao contrário dos outros, ele deixou também um importante conjunto de obras escritas, incluindo vários textos dedicados a questões de raça. Filho de dois pardos livres, Mendizábal especializou-se na produção de arte capilar, um gênero popular na era vitoriana, e dedicou grande parte de seu tempo à política. Posadas foi aluno de Blanco Aguirre e também ensinou desenho no Colégio Nacional (Ghidoli, 2016a, 2016b; Picotti, 1998; Cirio, 2009; Andrews, 1980).

No Brasil, alguns artistas negros e mulatos conseguiram se formar na Academia Imperial de Belas Artes, transformada na Escola Nacional de Belas Artes em 1890, mas seus trabalhos expressam pouco sua ancestralidade e pouco interesse em alguns dos temas sociais que preocuparam os pintores costumbristas. De fato, alguns estudiosos e críticos afirmam que a única maneira de esses artistas terem sobrevivido foi abraçando o projeto dominante de branqueamento cultural sob o qual eles viveram (Teixeira Leite, 2010b). Nesse dilema os pintores não estavam sozinhos. Em toda a América Latina, os indivíduos negros de classe média se distanciaram da África e das práticas culturais baseadas na África, buscando posição e respeitabilidade em sociedades abertamente racistas (Andrews, 2004; de la Fuente, 2001).

Essas tendências talvez sejam melhor exemplificadas pelas carreiras e trabalhos de dois dos mais completos e bem-sucedidos artistas afrodescendentes do período, o carioca Arthur Timótheo da Costa (1882–1922) e Pastor Argudín Pedroso, nascido em Havana (1880–1968). Ambos tiveram formação acadêmica. Argudín frequentou a Academia de Belas Artes San Alejandro, e Timótheo da

Costa entrou na Escola Nacional de Belas Artes em 1894. Ambos alcançaram alguma notoriedade e receberam apoio para continuar sua educação na Europa. Costa foi premiado numa exposição de arte nacional em 1907 e viajou a Paris para continuar seus estudos. Em 1911 retornou à Europa, desta vez para trabalhar no pavilhão brasileiro na Exposição Internacional de Turim. Argudín viajou para a Espanha em 1912, com uma bolsa da prefeitura de Havana, para estudar na Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, em Madri. Após a formatura, em 1914, mudou-se para Paris, onde parece ter vivido até 1931, quando retornou a Havana (Marques, 2010; Teixeira Leite, 2010b; Comesañas Sardiñas, 2008). Em 1935, Argudín, o “artista negro cubano” (*New York Times*, 15 de fevereiro de 1935), exibiu seu trabalho na Fundação Harmon em Nova York graças ao apoio de Arthur Schomburg, em cuja casa ele vivia e cujo retrato ele pintou.

Embora tenha se argumentado que o impressionismo teve um impacto limitado na arte latino-americana (Ades, 1989), Costa e Argudín parecem ter incorporado parte da linguagem e da paleta de impressionistas franceses durante suas viagens pela Europa. Nenhum dos dois artistas parece ter explorado seriamente a ancestralidade africana ou os temas sociais relativos à raça em sua obra, embora Costa tenha dedicado vários retratos a afrodescendentes.² Costa também produziu um autorretrato (1908) em que “coloca o espectador frente a frente com um artista de 26 anos, sério, que brande seus pincéis ferozmente, quase como um escudo para se defender dos golpes e das flechas invejosas seguramente lançadas em sua direção depois que ganhou como prêmio uma viagem à Europa em 1907” (Cardoso, 2015: 502). O artista está vestido de acordo com a moda da classe média, mas não há esforço visível de branqueamento na tela. Um autorretrato posterior (1919), no entanto, mostra um Costa significativamente menos desafiador e que parece ser consideravelmente mais claro, se não branco. É uma transformação notável, que coincide com os esforços de negros de classe média na região para escapar da negritude (Cardoso, 2015).

O branqueamento encontrou uma de suas expressões pictóricas mais consistentes em *A Redenção de Cam* (1895) de Modesto Brocos (1852-1936). Brocos era ele mesmo um imigrante, e sua tela retrata o sucesso do branqueamento de uma família brasileira que em três gerações de miscigenação passou de negra a mulata e a branca. A

2 Deve-se notar, no entanto, que a carreira e o trabalho de Argudín são muito pouco estudados. Um sério olhar ao seu trabalho pode mudar essa avaliação.

imagem captura a centralidade do sexo e da reprodução nos sonhos nacionais de melhoria racial, um processo que concebeu os corpos das mulheres como os locais onde o progresso e a modernidade eram literalmente gestados (Stepan, 1991). O pai branco olha com aprovação para seu bebê de pele clara, enquanto a avó negra olha para o céu a agradecer a redenção de sua prole. O branqueamento também foi promovido por representações visuais que mostravam claramente os negros como cultural e nacionalmente estrangeiros, como é exemplificado pelos cartuns de Buenos Aires estudados por Frigerio (2011) e Ghidoli (2016b, 2016c).

Esse fascínio das elites latino-americanas pela Europa teve consequências contraditórias e inesperadas. Por um lado, os imigrantes que chegaram à América Latina eram os trabalhadores pobres da Europa, não o “estoque” culto e supostamente superior imaginado pelas elites. Esses imigrantes, procurando criar oportunidades para si e suas famílias em seus novos lares, se mudaram para as áreas pobres e operárias de cidades latino-americanas como São Paulo, Rio de Janeiro, Havana ou Montevidéu. Ali se juntaram às comunidades multirraciais da classe trabalhadora, onde formas culturais de origem africanas, como música, dança e religião, eram comuns. Passaram a habitar os cortiços brasileiros, os *conventillos* de Montevidéu e os *solares* de Havana. Nesses espaços, eles contribuíram para os processos de mistura que as elites imaginavam como o caminho para o progresso, mas também adotaram formas culturais locais, frequentemente de origem africana, para reivindicar sua inclusão na nação (Andrews, 2007). Em vez de branqueamento cultural e demográfico, a integração de imigrantes na América Latina resultou em escurecimento cultural. Aluísio Azevedo captou com maestria este processo em *O cortiço* (1890), em que vários dos principais personagens do romance são imigrantes europeus que se misturam aos afro-brasileiros, adotam formas locais e sucumbem ao “vírus de lascívia” da cultura brasileira (Azevedo, 2000: 155).

Ironicamente, a Europa também contribuiu para a reapreciação de formas e práticas culturais de origem africana estabelecidas na América Latina. Frequentemente, os artistas dessa região viajaram a Paris para continuar seus estudos e absorver a cultura europeia, mas ali se depararam com o fascínio parisiense pela *art nègre*. Para a vanguarda branca que abraçava a “negrofilia”, a negritude era um marco de sua própria modernidade, mesmo que seu olhar *voyeurista* ajudasse a reafirmar os africanos e suas culturas como primitivos e exóticos. Os artistas afrodescendentes fizeram uso desses espaços para avançar em suas carreiras e expressar suas próprias visões de

valor e modernidade, mas frequentemente tinham que “se ajustar a projeções primitivistas que se adaptassem melhor ao gosto da vanguarda pela vitalidade, potência sexual e coisas africanas” (Archer, 2014: 136).

Paris deu mais uma importante contribuição: proporcionou um espaço compartilhado onde artistas de toda a América Latina se reuniam e se reconheciam. Paris foi o lugar onde se tornou possível articular “conexões transnacionais que combinavam esquemas raciais e nacionais em todas as Américas” (Seigel, 2009: 238). Nas décadas de 1920 e 1930, mais de 300 artistas da América Latina viajaram a Paris e foi lá que a primeira exposição de “arte latino-americana” foi realizada. Esta mostra, a Exposition d’Art Américain-Latin (ver a Figura 10.7) no Musée Galliéra (1924) reuniu mais de 260 obras de 42 artistas da América Latina, muitos dos quais já viviam em Paris ou já haviam exibido lá antes (Greet, 2014).

Foi em Paris, e apenas em Paris, que artistas como o pintor afro-cubano Pastor Argudín puderam encontrar e expor junto com luminares latino-americanos como Tarsila do Amaral (1886-1973), que concluiu a sua famosa *A Negra* em Paris em 1923, e com o uruguaio Pedro Figari (1861-1938), que exibiu duas de suas pinturas candombe na exposição do Musée Galliéra, onde Argudín também exibiu suas obras. Os organizadores da Exposition d’Art Américain-Latin descreveram a mostra como um momento de autorreconhecimento para os “quase cem milhões de homens” da região, cuja “etnicidade, religião, tradição histórica, costumes e ideais democráticos semelhantes” conformaram a vontade coletiva de moldar o “futuro da humanidade” (Greet, 2014: 216-17).

Nessa busca por pontos comuns e no desejo de moldar seu futuro, intelectuais e artistas latino-americanos voltaram-se para as raízes indígenas e africanas, reavaliando sua importância e valor. O que Paris admirava como exótico era precisamente aquilo de que a América Latina é feita. A modernidade alternativa que os intelectuais negrófilos de Paris buscavam já havia sido alcançada. O poeta brasileiro Oswald de Andrade, na época casado com Tarsila do Amaral, resumiu belamente a nova visão no “Manifesto Antropófago” (1928): “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. A idade de ouro anunciada pela América [...] Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista”. A América Latina era o futuro, e esse futuro foi imaginado, pelo menos em parte, pela exaltação, incorporação e nacionalização da cultura negra.



Figura 10.7 Musée Galliera, Exposition d'Art Américain-Latin. Catálogo (Paris 1924).

SONHOS MESTIÇOS

Como observado anteriormente, a arte crioula do final do período colonial e parte da arte patriótica do pós-independência anteciparam visões de sociedades plebeias latino-americanas como multirraciais e miscigenadas. As ideias mais elaboradas de mistura e miscigenação racial como algo essencialmente latino-americano começaram a circular no final do século XIX, de várias formas, e foram sistematizadas

em visões nacionalistas dominantes nas décadas de 1920, 1930 e 1940. As duas guerras mundiais levantaram sérias dúvidas sobre a suposta superioridade da cultura europeia, incluindo a ciência racial que ligava a miscigenação à degeneração e ao atraso, uma relação muito enfatizado pelos estudiosos americanos. Após a Segunda Guerra Mundial, a ciência racial em geral e o próprio conceito de raça foram submetidos a um exame minucioso e foi no geral rejeitados (Tucker, 1994; Barkan, 1992). De fato, quando as agências internacionais procuraram entender como, num mundo assolado por conflitos raciais e pelo genocídio nazista, algumas nações haviam conseguido criar sociedades racialmente harmoniosas, elas se voltaram para a América Latina, particularmente para o Brasil, que era “um dos raros países que tinham alcançado uma ‘democracia racial’” (Métraux, 1952: 6; Maio, 2001).

A articulação de mitos nacionalistas de *mestizaje* ou mestiçagem e democracia racial está, geralmente, ligada aos escritos de alguns proeminentes intelectuais como Manuel Gamio, José Vasconcelos, Gilberto Freyre, Andrés Bello, José Martí e Fernando Ortiz. No entanto, a origem dessas ideologias está invariavelmente ligada aos episódios de mobilização popular e às contribuições intelectuais dos pensadores afrodescendentes (Alberto, 2011; Andrews, 2004; ver também os capítulos 6 e 8). Embora fossem ideologias nacionais, elas foram criadas em diálogos e reações criativas a ideias de darwinismo social e racismo científico que condenavam todas as nações latino-americanas à subordinação e ao atraso perpétuos. Pelo menos em parte, foi em resposta a alegações de que para América Latina “governada por mestiços” não havia esperanças, como Lothrop Stoddard colocou em *The Rising Tide of Color against White World-Supremacy* (1920), que seus intelectuais começaram a falar de raças cósmicas e civilizações tropicais mestiças.

As culturas nacionais foram centrais para esses debates. O branqueamento sempre foi um projeto demográfico e cultural, e a inferioridade negra foi frequentemente explicada em termos culturais. Uma vez que as constituições latino-americanas adotaram noções de igualdade, e os impedimentos legais a cidadania e direitos ao voto não foram articulados em termos raciais (Engerman e Sokoloff, 2005), o racismo foi experimentado “não na forma legal, mas como um conjunto de dogmas sobre inferioridade cultural e racial” (Alberto, 2011: 36). Os debates sobre raça, igualdade e nação foram consequentemente travados em espaços culturais ligados à música, à dança, ao carnaval e à literatura (Chasteen, 2004; Moore, 1997; Hertzman, 2013; Andrews, 2004).

Esses debates também se expressaram nas artes visuais. As ideologias da mestiçagem articulavam mitos de história e origens, mas eram essencialmente visões utópicas sobre o futuro da América Latina. Quando o poeta afro-cubano Nicolás Guillén falou da “alma de Cuba” como “mestiça” em *Sóngoro Cosongo* (1931), ele se referia a um processo histórico de formação nacional, mas que servia de base para uma nação futura: “é da alma, não da pele, que tiramos nossa cor. Algum dia ela será chamada de ‘cor cubana’” (Guillén, 1974: 114, vol. 1).

As artes visuais foram um espaço privilegiado para tecer essas narrativas históricas sobre o futuro, um lugar onde novas identidades poderiam ser representadas visualmente e onde tensões entre o local e o moderno, assim como inclusão e exclusão, poderiam ser negociadas. Embora faltem estudos comparativos sistemáticos sobre essa produção artística, os movimentos de vanguarda que varreram a região a partir da década de 1920 articularam discursos sobre raça e nação que resgatavam as contribuições culturais africanas e indígenas e celebravam a *mestizaje* e a fusão como a própria essência da região. Mesmo em países onde o projeto de branqueamento foi mais bem-sucedido, como na Argentina, as representações de “povo” e “*criollismo*” reconheciam implicitamente processos de *mestizaje* e miscigenação racial (Adamovsky, 2016).

No Brasil, os artistas ligados ao movimento modernista nas décadas de 1920 e 1930 sintetizaram essa nova visão (Ades, 2014; Conduru, 2012). Mesmo que esses artistas não tenham sido os primeiros a representar os negros (Cardoso, 2015), eles articularam um novo discurso nacional baseado na miscigenação racial, no pluralismo racial e na importância das contribuições negras e indígenas. O famoso *O Mestiço* (1934), de Cândido Portinari (1903-1962), pintado depois de sua inevitável peregrinação a Paris, é talvez a representação mais conhecida da mestiçagem e da democracia racial brasileira. O Brasil de Portinari está ligado a dignidade e resistência de uma força de trabalho rural racialmente mista que orgulhosamente exhibe sua herança africana (Ades, 2014). Em Cuba, a *Vanguardia* das décadas de 1920 e 1930 também procurou articular uma nova identidade nacional baseada na recuperação de formas culturais negras e na celebração da *mestizaje*. Junto com músicos e escritores, artistas visuais abraçaram o afrocubanismo, um movimento cultural que identificou a *cubanidad* com suas raízes africanas (Martínez, 1994; Anderson, 2011; Moore, 1997; Kutzinski, 1993). A *mestizaje* de Cuba foi visualmente delineada por Víctor Manuel (1897-1969) em sua tela *Gitana Tropical*, de 1929, pintada durante uma viagem a Paris. Amplamente reconhecida como “o primeiro clássico da modernidade artística cubana”, a pintura

retrata uma mulher que, nas palavras de Victor Manuel, é “uma mestiça, uma mulata, mas eu lhe dei os olhos amendoados de um índio do Peru, México” (Vázquez Díaz, 2010: 92, 97).

Os afrodescendentes também foram representados em imagens da *mestizaje* construídas principalmente em torno de contribuições indígenas. Os muralistas mexicanos, por exemplo, incluíam negros para representar a classe trabalhadora ou para destacar a condição semiescravidade do peão (Ades, 2014). Na Colômbia, os artistas do grupo Bachué (décadas de 1920 a 1940), em homenagem a uma divindade do povo muisca, celebraram os elementos indígenas como uma contribuição fundamental para a cultura colombiana (Pineda Garcia, 2013). No entanto, algumas de suas pinturas faziam referência aos negros, como no afresco de Ignacio Gómez Jaramillo (1910-1970), *La Liberación de los Esclavos* (1938), parte de seus murais no Capitólio Nacional de Bogotá. O historiador de arte Raúl Cristancho Álvarez descreve este mural como “o primeiro trabalho importante nas artes visuais colombianas que é tematicamente dedicado aos afro-colombianos” (Maya Restrepo e Cristancho Álvarez, 2015: 28). Como muitos artistas de sua geração, Gómez Jaramillo estudou na Europa, mas também viajou ao México em meados da década de 1930 para estudar o trabalho dos muralistas (Solano Roa, 2013). O movimento parece ter tido um impacto limitado na costa caribenha colombiana, embora a produção artística dessa área crucial da América Afro-Latina seja seriamente pouco estudada (Lizcano Angarita e González Cueto 2007). As primeiras obras do pintor cartagenero Enrique Grau (1920-2004) podem ser incluídas nesses movimentos artísticos, especialmente sua *Mulata Cartagenera* (1940) (Márceles Daconte, 2010), embora o próprio Grau não tenha reconhecido essas influências em sua obra (Goodall, 1991).

Justamente descrita como “sensual” (Rodríguez, 2003: 16), a *Mulata* de Grau ilustra algumas das tensões raciais, de gênero e discursivas que animaram esses movimentos pictóricos de vanguarda. As representações de sujeitos negros variaram muito. Apesar de suas pretensões à originalidade, alguns artistas ecoaram estereótipos arraigados e reproduziram as sugestões visuais do gênero costumbrista tradicional, apresentando os afrodescendentes como sensuais e com aptidão para a dança e a música. Alguns títulos - “A Negra”, “Mestiço”, “Cigana Tropical” - sugerem que a linguagem do século XIX referente a *tipos* transitaram no tempo até as décadas de 1920 e 1930. Os retratos de Figari do candombe no Uruguai, as representações do samba afro-brasileiro por Emiliano di Cavalcanti (1897-1976), do merengue (1938) por Jaime Colson (1901-75) na

República Dominicana, e as obras de Eduardo Abela (1899–1965) e Mario Carreño (1913-1999) em Cuba ilustram essa abordagem (Ades, 2014; Cunha, 1983; Martínez, 1994).

Interessados em minimizar as histórias de conflitos e violência pelos quais a mestiçagem real aconteceu, alguns desses artistas celebraram as mulheres mestiças como símbolos da beleza nacional, o lugar onde os conflitos raciais foram resolvidos e a harmonia nacional alcançada (Kutzinski, 1993). Com isso, eles contribuíram para a “objetificação sexual” (Conduru, 2012: 58) da mulher negra e reproduziram estereótipos sobre a sexualidade negra e o erotismo. O estudioso brasileiro Mariano Carneiro da Cunha (1983) chega a questionar se essas representações devem ser incluídas nos estudos sobre a arte afro-latino-americana.

Ao mesmo tempo, esses artistas, que têm sido descritos como modernistas, *avant-garde*, populistas e nacionalistas, fizeram o que os artistas fazem de melhor: criaram oportunidades para novos imaginários e práticas sociais. Por um lado, vários artistas enfatizaram não apenas processos de fusão racial, mas usaram seu trabalho para destacar a estratificação e o conflito de classes (Ades, 2014). Alguns artistas de ascendência africana, como Alberto Peña (também conhecido como Peñita) (1897-1938), de Cuba, apresentaram uma leitura radical das realidades sociais. Pintaram greves e desemprego, denunciaram as fragilidades dos ideais nacionalistas e destacaram a especificidade do sofrimento dos trabalhadores negros (Martínez, 1994; de la Fuente, 2001). Mais importante ainda, após a década de 1940, um novo grupo de artistas, constituído nos espaços culturais abertos por seus antecessores nas décadas de 1920 e 1930, começou a estudar seriamente as religiões de bases africanas e a explorar novas maneiras de incorporar seu conhecimento ritual, suas expressões idiomáticas e seus objetos na arte nacional. Como disse o pioneiro e mais talentoso desses artistas, o afro-cubano Wifredo Lam (1902-1982), eles queriam ir além e criar uma nova linguagem que fosse autenticamente africana, e não uma “pseudo” arte nacional para turistas. “Eu me recusei a pintar o chá-chá-chá. Eu queria com todo o coração pintar o drama do meu país, *mas expressando bem o espírito negro...* Eu poderia agir como um cavalo de Tróia que lançaria figuras alucinantes com o poder de surpreender, perturbar os sonhos dos exploradores... uma imagem verdadeira tem o poder de colocar a imaginação para funcionar, mesmo que leve tempo” (Fouchet, 1976: 188-89, ênfase do autor). Novas figuras, novas imagens, novas imaginações, todas baseadas em um autêntico “espírito negro” que viveu - só podia viver - nos setores populares. Artistas como Lam levaram algumas expectativas e sonhos

avant-garde às suas consequências lógicas. E essas consequências, mesmo quando expressas em línguas não realistas (surrealistas), eram quase inevitavelmente africanas.

A busca por expressões africanas autênticas foi orientada por três fatores inter-relacionados e complementares. Em primeiro lugar, os processos africanos de descolonização, nas décadas de 1960 e 1970, criaram novas esperanças, novos paradigmas e novos espaços para as formas culturais afrodiáspóricas. Os eventos internacionais como os Festivais de Artes e Culturas Negras e Africanas (FESTAC) no Senegal (1966) e Nigéria (1977), e o Primeiro Congresso da Cultura Negra das Américas (Cali, 1977) proporcionaram oportunidades para artistas de toda a diáspora reunir-se e compartilhar seus trabalhos. Organizações internacionais, como a OSPAAAL (Organização de Solidariedade com os Povos da Ásia, África e América Latina), deram à descolonização do Terceiro Mundo e aos movimentos anti-imperialistas uma plataforma e um motivo singular para a criação artística (Frick, 2003). Em segundo lugar, o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos e a luta contra o *apartheid* na África do Sul foram exemplos poderosos para os movimentos antirracistas internacionais em todo o mundo - movimentos que encontraram na África um elo comum.

Por último, mas certamente não menos importante, muitos artistas e intelectuais negros ficaram frustrados com as fragilidades do populismo, da democracia racial e da *mestizaje* e com a ausência de mudança social real em seus países. À medida que as ideologias da *mestizaje* transitavam de sonhos utópicos a dogmas sancionados pelo Estado, elas foram se tornando ferramentas para reprimir a mobilização popular e deslegitimar as demandas por justiça racial. Em países como o Brasil e Cuba, esse trânsito produziu consequências contraditórias. Por um lado, abriu algumas oportunidades de criação artística e facilitou o desenvolvimento de relações culturais e diplomáticas com nações africanas. Artistas do Brasil participaram das conferências FESTAC de 1966 e 1977 (Alberto, 2011; Cleveland, 2013; Conduru, 2009). Cuba, aparentemente, não foi convidada para Dakar em 1966 (Kula, 1976), mas os artistas da ilha participaram do FESTAC em 1977 (Bettelheim, 2013). Por outro lado, as tentativas dos intelectuais negros de transformar esses gestos internacionais em oportunidades para debater o racismo e a discriminação em casa encontraram hostilidade e repressão direta (Alberto, 2011; Moore, 1988; Guerra, 2012).

O trabalho do ativista, escritor, promotor cultural e artista autodidata afro-brasileiro Abdias do Nascimento (1914-2011) exemplifica algumas dessas tendências (foto na Figura 10.8). Abdias foi membro da Frente Negra Brasileira em sua juventude e criou o Teatro

Experimental do Negro em 1944, uma organização que combinava promoção cultural com ativismo antirracista. Por volta da década de 1960, sob a ditadura militar, ele se tornou um crítico ferrenho da democracia racial brasileira e se exilou (Alberto, 2011; Hanchard, 1994). Foi então que começou a pintar, desenvolvendo uma obra que celebrava a vitalidade do candomblé afro-brasileiro. Ele definiu o tema central de sua arte como “a restauração dos valores da cultura africana no Brasil” e, usando uma linguagem semelhante à de Lam, observou que suas principais preocupações não eram estéticas, mas com “a vitalidade espiritual da raça negra em meu país” (Cleveland, 2013: 48).

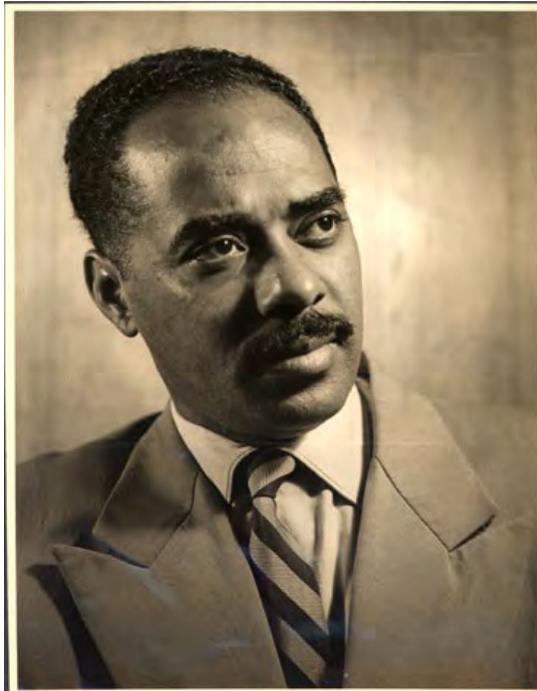


Figura 10.8 Abdias do Nascimento (ca. 1950) Coleção de Fotos do *Correio da Manhã*, PH/FOT 35917. Acervo do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, Brasil. Cortesia de Paulina Alberto.

Outros artistas, no Brasil e além, expressaram preocupações semelhantes com a espiritualidade, “os valores da cultura africana” e a expressão artística. No Brasil, seguindo o exemplo de Cunha (1983), seriam incluídos artistas geralmente agrupados sob os rótulos de “primitivos” e “populares”, cujo trabalho reflete as influências africanas

não apenas tematicamente, mas também em termos de expressões formais. Também nesse grupo estariam artistas cuja produção é enquadrada como arte ritual, como o escultor Mestre Didi (Deoscóredes Maximiliano dos Santos, 1917-2013), e aqueles que articulam sua fundamentação religiosa afro-brasileira por meio de novas soluções formais e linguagens visuais. Entre eles, Rubem Valentim (1922-1991), a paulista Niobe Xandó (1915-2010) e Ronaldo Rego (n. 1935) (Salum, 2000; Cleveland, 2013; Conduru, 2009).

Existem paralelos importantes entre as propostas e preocupações desses artistas brasileiros e o trabalho de seus pares em Cuba. Nas décadas de 1960 e 1970, escultores como Agustín Cárdenas (1927-2001), Rogelio Rodríguez Cobas (1925-2013) e Ramón Haití Eduardo (1932-2008); o escultor e gravador Rafael Queneditt Morales (1942-2016); e o pintor Manuel Mendive Hoyo (nascido em 1944) criaram um conjunto de obras que abertamente celebravam a santeria afro-cubana e seus orixás. Assim como Abdias, no Brasil, esses artistas não viam as práticas culturais de base africana como raiz ou herança, mas como expressões vitais da cultura popular cubana. Muitos deles parecem ter compartilhado a visão do intelectual e ativista afro-cubano Walterio Carbonell (1961), de que a santeria representava uma força intelectual e cultural inovadora na construção da sociedade socialista cubana. Essa visão, no entanto, não era compartilhada pelas autoridades cubanas, que, no final dos anos 1960, desencorajaram ativamente todas as práticas religiosas e qualquer produção artística relacionada a elas (de la Fuente, 2013; Ramos Cruz, 2009; Martínez-Ruiz, 2013).

A busca por conexões africanas e espiritualidade negra não se limitou ao Brasil e a Cuba, embora tenha encontrado seus mais visíveis e numerosos expoentes nesses países. Os pintores afro-uruguayos Ramón Pereyra (1919-1954) e especialmente Rubén Galloza (1923-2002) dedicaram boa parte de seu trabalho para reconstruir e disseminar as práticas religiosas e a cultura popular dos afro-uruguayos. Pereyra foi, junto com Figari, o artista mais bem representado numa exposição comemorativa do centenário da emancipação dos escravos no Uruguai, organizada pela Comissão Nacional de Turismo em 1942. Alguns dos títulos de suas obras - *Barrio Negro*, *La Comparsa*, *Spiritual* - refletem seu envolvimento com a cultura popular afro-uruguia (Diggs, 1952). Ele compartilhou esse traço com Galloza, filho de uma empregada doméstica negra que cresceu no operário Barrio Sur em Montevideú. Galloza tornou-se um promotor incansável do candombe e de outras formas de cultura popular, temas que dominaram sua vasta obra (Olivera Chirimini, 2001; Sztainbok, 2008). Pereyra e Galloza foram também ativistas das lutas pelos direitos

civis, por igualdade racial e reconhecimento cultural em meados do século XX em Montevideu (Andrews, 2010). A obra de Carlos Páez Vilaró (1923-2014) foi orientada por preocupações semelhantes. Na década de 1950, ele abriu seu ateliê em um dos *conventillos* populares de Montevideu, o que facilitou sua imersão na cultura afro-uruguaia e a produção de um conjunto posterior de obras com denúncias explícitas de racismo e colonialismo. Por exemplo, uma seção de seu famoso mural *Raíces de la Paz*, de 1960, no túnel que liga os prédios da Organização dos Estados Americanos em Washington, DC, é dedicada, precisamente, à “luta contra a discriminação racial” (Kiernan, 2002; Sztainbok, 2008).³

Na Colômbia, o trabalho do pintor afro-colombiano Cogollo (Herberto Cuadrado Cogollo, nascido em 1945) ilustra como os movimentos antirracistas internacionais, como o Black Power, e as influências artísticas, como o surrealismo de Wifredo Lam, moldaram o trabalho de artistas individuais em outros lugares. Cogollo estabeleceu-se em Paris no final da década de 1960 e iniciou um processo de pesquisa e descoberta de influências culturais africanas sem os filtros ocidentais que foi muito semelhante ao de Lam (Fabre, 1980; Rosemont e Kelley, 2009; Medina, 2000). Essa busca resultou na criação de um catálogo pessoal de “símbolos afro-caribenhos” (Márceles Daconte, 2010: 225). Em 1973, por ocasião de uma exposição individual na Galerie Suzanne Visat em Paris, Cogollo chegou a se definir como um feiticeiro africano, um “nohor” que tinha a capacidade de ver e representar as entranhas alheias (Cogollo, 1973).

Provavelmente não é uma coincidência que muitos desses artistas fossem ou sejam descendentes de africanos e que muitos deles tenham crescido em famílias e comunidades onde as práticas culturais de base africana eram comuns. Lam nasceu em uma comunidade de cana-de-açúcar e foi exposto à religiosidade afro-cubana desde a infância. Abdías era neto de escravos. Mestre Didi, ele mesmo um sacerdote do candomblé, cresceu numa família religiosa na Bahia e foi iniciado em idade precoce. Mendive cresceu numa favela de Havana numa família praticante de santeria, Cogollo, na cidade portuária multirracial de Cartagena. Galloza viveu perto de alguns dos *conventillos* de Montevideu, onde a cultura afro-uruguaia fervilhava. Rego é branco, mas é sacerdote da religião afro-brasileira umbanda. Páez Vilaró também era branco, mas trabalhava da perspectiva de um *conventillo* e viajou prolongadamente pela África. Para esses artistas, as conexões

3 Agradeço a Roberto Rojas, do Departamento de Inclusão Social da OAS, por me mostrar o mural, que não está facilmente acessível ao público.

com a África eram pessoais, intensas e íntimas, parte das culturas contemporâneas e vivas que funcionavam como reservatórios contra o racismo e o preconceito. Na época em que a mobilização negra explodiu na América Latina, nas décadas de 1970, 1980 e 1990, os artistas visuais já estavam bem posicionados para desempenhar papéis de liderança na formulação de novas demandas por inclusão e justiça.

A ARTE DA MOBILIZAÇÃO NEGRA

O Primeiro Congresso da Cultura Negra das Américas que o escritor e ativista afro-colombiano Manuel Zapata Olivella organizou em 1977 não foi um evento isolado. Foi, de fato, uma das explosões iniciais do que logo se tornaria uma onda transnacional continental de mobilização negra exigindo acesso igual aos recursos materiais e ao poder. Um dos objetivos centrais do congresso foi afirmar a cultura negra nas Américas, mas essa agenda estava ligada a uma discussão mais geral sobre racismo e discriminação na região. Dele participaram intelectuais e artistas, como Abdias, e uma das seções, liderada pela artista e folclorista Delia Zapata Olivella, foi dedicada à criatividade artística. Claramente, os organizadores viam a arte e a cultura como plataformas para demandas e ativismo. Congressos subsequentes foram organizados no Panamá (1980) e no Brasil (1982). Por volta de 1978, um movimento político negro nacional, o Movimento Negro Unificado, foi criado no Brasil (ver capítulo 7).

Em parte porque muitos dos ativistas eram artistas ou intelectuais, ou pelo fato de que muitas organizações de direitos civis começaram como grupos de estudo e iniciativas culturais, a arte e a cultura sempre foram concebidas como parte do movimento. Em alguns países, como Peru, Costa Rica e Paraguai, os ativistas exigiram a instituição de datas celebrativas da cultura afro-peruana, afro-costa-riquenha e afro-paraguaia. Em lugares com maiores populações afro-descendentes, como o Brasil e Cuba, artistas-ativistas usaram projetos culturais para denunciar a persistência do racismo, visitar as memórias da escravidão e da emancipação e destacar as fragilidades da *mestizaje* e da democracia racial.

Um dos primeiros exemplos de envolvimento de artistas visuais nos debates sobre raça e justiça é o do Grupo Antillano (1978-1983) em Cuba (ver Figura 10.9). Fundado pelo escultor e gravador Rafael Queneditt, o grupo surgiu após o chamado Quinquênio Gris, um período “cinza” de censura neo-stalinista durante os anos 70, caracterizado por uma abordagem dogmática da cultura em geral e da religiosidade afro-cubana em particular. Seu manifesto de fundação afirmava claramente que sua razão de ser era buscar as raízes caribenhas e africanas

de uma autêntica cultura cubana. Nessa busca, eles afirmavam se basear em uma geração de artistas anteriores, entre eles Wifredo Lam (que se tornou presidente honorário do grupo e exibia com eles) e o artista afro-cubano Roberto Diago (1920-1955).



Figura 10.9 Cartaz da exposição, Grupo Antillano (Havana, 1980). Em Alejandro de la Fuente, org. *Grupo Antillano: The Art of Afro Cuba*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2013.

O Grupo Antillano colocou a santeria e outras práticas religiosas e culturais africanas no centro da formação nacional de Cuba, e contestava abertamente as caracterizações oficiais de tais práticas como obstáculos primitivos à construção de uma sociedade socialista moderna. Além disso, o grupo conquistou a simpatia e o apoio de um grande grupo de colaboradores. Entre eles, não apenas figuras importantes das artes visuais cubanas, mas também escritores, músicos, historiadores e críticos de arte que compartilhavam seus pontos de vista e preocupações em relação às raízes africanas e caribenhas da cultura cubana. Destacaram-se entre os colaboradores alguns dos mais conhecidos intelectuais afro-cubanos da época: os historiadores José Luciano Franco e Pedro Deschamps Chapeaux; os etnógrafos e etnomusicólogos Rogelio Martínez Furé e Odilio Urfé; músicos como Martha Jean Claude, Mercedita Valdés e a pianista Rosario Franco; o dramaturgo Eugenio Hernández Espinosa; e o poeta afrocubanista Luis Carbonell. O grupo construiu um verdadeiro movimento cultural

afro-cubano e suas exposições tornaram-se eventos culturais e sociais que transcendiam as artes visuais. Suas exposições também eram críticas contundentes às academias de arte cubanas, onde as novas tendências da arte ocidental encontravam um espaço privilegiado, e à burocracia cultural que insistia em relegar a cultura negra aos espaços do folclore (de la Fuente, 2013; Ramos Cruz, 2013; Bettelheim, 2013).

O Grupo Antillano aproveitou-se de um momento propício, o final dos anos 1970 quando o governo cubano se envolveu nas guerras civis africanas e construiu novas alianças no Caribe, especialmente com o Movimento New Jewel (Jewel é a sigla em inglês para Novo Esforço Conjunto para o Bem-estar, Educação e Libertação), de Granada. Os artistas brasileiros seguiram uma estratégia semelhante quando, em 1988, usaram o centenário da Abolição da escravidão para destacar a persistência do racismo e da discriminação em seu país. Foi nesse contexto que Emanoel Araújo organizou a mostra *A Mão Afro-Brasileira*, mencionada no início deste capítulo, acompanhada por uma publicação vastamente ilustrada destacando as principais contribuições dos afrodescendentes à cultura brasileira. A exposição e a publicação exigiam abertamente uma nova história da arte afrocêntrica e revolucionária do Brasil (Araújo, 2014). Apresentada no Museu de Arte Moderna de São Paulo, *A Mão Afro-Brasileira* foi a primeira avaliação abrangente da produção artística de afrodescendentes no país, do período colonial ao contemporâneo. Araújo organizaria outras exposições importantes de arte afro-brasileira nas duas décadas seguintes (Cleveland, 2010), e uma nova versão de sua própria exposição pioneira, *A Nova Mão Afro-Brasileira*, em 2014. Em contraste com a exposição original, *A Nova Mão Afro-Brasileira* destaca o trabalho de um seletivo grupo de artistas contemporâneos, incluindo alguns aclamados como Rosana Paulino (n. 1967) e o fotógrafo Eustáquio Neves (n.1955) (Araújo, 2014). O trabalho de Paulino também foi apresentado, juntamente com os de Ronaldo Rêgo, Rubem Valentim, Niobe Xandó, Mestre Didi, Araújo, e outros, na seção “Arte Afro Brasileira” na importante *Mostra do Redescobrimento* exibida na Bienal de São Paulo em 2000 (Salum, 2000; Aguilar, 2000).

Dois outros projetos curatoriais também estão ligados a tendências mais abrangentes de mobilização dos negros: *Viaje sin Mapa* (2006) na Colômbia e *Queloides* (1997–2012) em Cuba. Com a curadoria de Mercedes Angola e Raúl Cristancho Álvarez, docentes da Universidade Nacional da Colômbia, a *Viaje sin Mapa* apresentou a primeira pesquisa abrangente sobre “representações afro na arte colombiana contemporânea”. Provavelmente não por coincidência, a exposição aconteceu no momento em que os debates sobre como

contar pessoas afrodescendentes no censo nacional colombiano tornavam-se intensos (Angola e Cristancho Álvarez, 2006; Paschel, 2013). *Viaje sin Mapa* foi apresentada na Biblioteca Luis Angel Arango, em Bogotá, e seu principal objetivo foi neutralizar a invisibilidade a que tradicionalmente estavam submetidos os artistas negros na Colômbia. Cristancho prosseguiu organizando, juntamente com Luz Adriana Maya Restrepo, *¡Mandinga Sea! África en Antioquia* (2013–2014), uma ambiciosa exposição que buscava traçar o impacto das culturas da África Ocidental em Antioquia e analisava as representações da negritude desde o período colonial até o presente (Maya Restrepo e Cristancho Álvarez, 2015).

Em Cuba, *Queloides* representou a angústia de um grupo de jovens artistas, em sua maioria negros, que vivenciaram o colapso do Estado de bem-estar socialista cubano na década de 1990 (de la Fuente, 2008a). “Quelóides” são cicatrizes patológicas, um título que faz referência tanto aos efeitos traumáticos do racismo quanto à crença generalizada de que a pele negra é especialmente suscetível a desenvolver essas cicatrizes. A primeira exposição, *Queloides Parte I*, foi apresentada em conjunto com uma conferência de antropologia em 1997, organizada pelo artista Alexis Esquivel e pelo crítico de arte Omar Pascual Castillo (ver a Figura 10.10). Uma segunda e maior edição aconteceu no Centro de Desarrollo de Artes Visuales de Havana, em 1999, graças à intervenção curatorial do escritor e crítico de arte afro-cubano Ariel Ribeaux Diago (1969–2005). Essas exposições receberam apoio estatal muito limitado e foram ignoradas pela mídia, apesar de serem eventos sem precedentes na arte cubana. Por isso, em 2010, o artista afro-cubano Elio Rodríguez (n. 1966) e o autor deste capítulo organizaram uma nova edição da exposição sob o título *Queloides: Raza y Racismo en el Arte Cubano Contemporáneo*. Foi a primeira e única vez que os termos “raça” e “racismo” apareceram em uma exposição de arte em Cuba (de la Fuente, 2010; Casamayor, 2011; Martín-Sevillano, 2011). Os artistas que participaram em cada uma destas exposições variaram, mas cinco deles - Manuel Arenas (nascido em 1964), Alexis Esquivel (nascido em 1968), Douglas Pérez (nascido em 1972), René Peña (nascido em 1957) e Elio Rodríguez - participaram das duas.

Coletivamente, esses projetos curatoriais atingiram pelo menos dois objetivos importantes. Primeiro, criaram oportunidades para artistas interessados em questões de raça e identidade, incluindo um crescente grupo de artistas afrodescendentes, compartilhar e divulgar seu trabalho na América Latina e além dela. Notavelmente, isso inclui o trabalho de um número pequeno, mas crescente, de artistas

afrodescendentes que tradicionalmente têm sido grosseiramente sub-representados no cenário artístico da região. Em segundo lugar, os artistas que participaram dessas exposições fizeram fortes críticas às sociedades latino-americanas e contribuíram para tornar o racismo e a discriminação socialmente visíveis. Seu trabalho pode ser situado e entendido como contribuições para os debates atuais sobre raça, gênero e justiça na região.

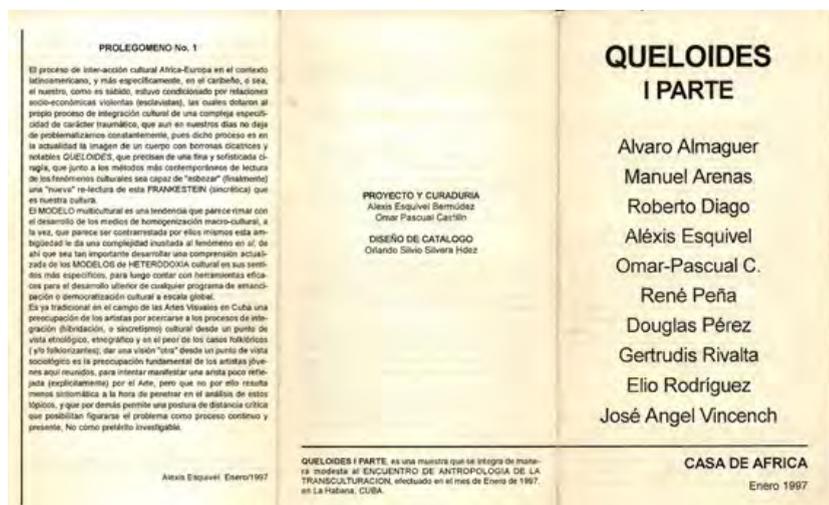


Figura 10.10 Brochura da exposição, *Queloides I Parte* (Havana, 1997). Alejandro de la Fuente, org. *Queloides: Race and Racism in Cuban Contemporary Art*. Pittsburgh: Mattress Factory Museum, 2010.

AGENDA FUTURA

A arte tem sido amiúde uma força para a mudança social, um espaço onde novos futuros e agendas para a justiça racial se tornam possíveis. É por isso que, em sua *Éloge de la Creolité*, Bernabé, Chamoiseau, Confiant e Khyar (1990) argumentam que a arte é a chave da “indefinição do novo” e da “riqueza do desconhecido”. A arte afro-latino-americana desempenhou um papel importante na construção de novos imaginários de raça e nação e fez contribuições importantes para a cultura latino-americana.

No entanto, esse campo está ainda engatinhando, e questões para a pesquisa e as áreas de estudo realmente fundamentais ainda permanecem inexploradas (Munanga, 2000). Antes de qualquer coisa, é extremamente necessário um maior conhecimento da produção artística dos afrodescendentes na região desde os tempos coloniais.

Esse conhecimento alteraria radicalmente – Emanuel Araújo (2010) está correto – o modo como estudamos a história da arte na América Latina. Negligenciada por estudiosos, museus, colecionadores, curadores e críticos de arte, a própria existência e a produção de numerosos artistas descendentes de africanos são pouco ou simplesmente desconhecidas.

Com a exceção parcial (e reconhecidamente crucial) do Brasil, este ainda é território virgem. No entanto, tanto em termos de *locus* de produção quanto de formação, os artistas afrodescendentes representam uma voz distinta nos debates continentais sobre raça, desigualdade, nação e representação. Muitos desses artistas não apenas experimentaram e foram forçados a enfrentar barreiras raciais de vários tipos, mas também viveram em comunidades constituídas em torno de práticas culturais africanas. Escrevendo em 1943 sobre sua obra *Negra Vieja*, adquirida pelo Museu de Arte Moderna de Nova York, o MoMA, o escultor afro-cubano Teodoro Ramos Blanco refletiu sobre a importância dessa distinção:

A forma negra tem sido interpretada, ou, para ser preciso, tem sido tratada por grandes artistas, mas eles só alcançaram a parte exterior, sem conteúdo. Eles nos deram o vaso, mas visivelmente vazio; eles não tiveram emoção e, quando tentaram senti-la, pareceu-nos falsa, como uma coisa não sentida nem vivida. Dir-se-ia algo que realizaram por moda ou “esnobismo”... Quão distinto é o efeito quando esta forma é interpretada - e agora sim cabe a palavra - por um artista sincero que sinta orgulha ao se inspirar... O toque não está em fazer uma forma branca ou amarela, pintada de preto; há que senti-la, modelar sua expressão, seu ritmo, sua beleza, seu interior. E ainda que esteja em mármore branco, será negra a forma porque sua essência é negra.⁴

Além da pesquisa centrada em autoria, muitas questões concretas permanecem. Como as sensibilidades estéticas africanas podem ter moldado a produção de artefatos religiosos e seculares durante o período colonial é um assunto importante que requer atenção séria e detalhada. Arqueólogos têm feito pesquisas valiosas sobre como os escravos reproduziam as tradições estéticas africanas na produção de ferramentas de trabalho e em decorações de cerâmica e cachimbos. O fato de essas intervenções estéticas estarem fora do cânon da arte é,

4 Teodoro Ramos Blanco, “Comentario a propósito de mi ‘Negra Vieja’”, Havana, março de 1943, rolo 2169, Giulio V. Blanc Papers, Archives of American Art. Agradeço a Cary García Yero por partilhar este documento comigo.

naturalmente, uma questão de definições. Um diálogo entre arqueólogos, historiadores e historiadores de arte em torno dessas intervenções abriria novas e interessantes oportunidades para mais pesquisas sobre as contribuições dos escravos para a arte afro-latino-americana.

São também necessárias novas pesquisas sobre as representações negras na arte patriótica do século XIX, um tema que não foi adequadamente e sistematicamente pesquisado, apesar de sua óbvia importância. Relacionadas a esta são a transformação da arte de um ofício mecânico colonial em uma forma culta de conhecimento e seu impacto sobre as comunidades artísticas negras na região. Vários autores observam a relativa ausência de artistas afrodescendentes, de fato de negros em geral, na arte do final do século XIX e na virada do século XX. Pesquisas recentes no Brasil sugerem, no entanto, que isso pode se dever a nossa própria falta de conhecimento, e não refletir a realidade (Marques, 2010; Teixeira Leite, 2010b; Cardoso, 2015).

Em vista do quanto ainda resta a ser feito no nível nacional, onde o trabalho de muitos artistas afrodescendentes ainda é pouco conhecido, a escassez de estudos comparativos talvez seja compreensível. Nem mesmo os bem conhecidos movimentos modernistas e de vanguarda, que têm tanta coisa em comum nas suas visões de raça e nação, bem como a interseção de contribuições de nodos transnacionais como Paris ou Nova York, foram seriamente estudados de um ponto de vista regional. Como esses artistas contribuíram para a consolidação da democracia racial e dos regimes populistas na região? Eles abriram espaços para novas ideias e formulações? As contribuições que os artistas visuais deram ao movimento afrodescendente contemporâneo - outra área promissora de pesquisa comparada - têm raízes profundas que precisamos entender melhor.

Quando refletimos sobre as contribuições da arte afro-latino-americana, vale a pena considerar como as representações visuais articulam ideias sobre raça, classe, gênero, nação e inclusão que, de outra forma, seriam difíceis de transmitir na esfera pública. Pela recombinação e síntese criativas de uma variedade de discursos, as artes visuais são capazes de produzir e disseminar novos conteúdos, mesmo em ambientes em que a discussão explícita de tais conteúdos não seja bem-vinda. O importante trabalho realizado por vários historiadores argentinos sobre representações estereotipadas de negros ilustra como a mídia popular articula significados racistas sem uma discussão explícita ou “verbal” da negritude (Lamborghini e Geler, 2016; Frigerio, 2011; Ghidoli, 2016b, 2016c; Alberto, 2016; Adamovsky, 2016b). Pesquisas similares poderiam ser feitas de forma frutífera em toda a região, particularmente, mas não exclusivamente, em países

onde a população negra supostamente desapareceu e onde os afrodescendentes são mal representados em fontes mais convencionais (para Cuba pós-revolucionária, ver Benson, 2016).



Figura 10.11 Museu Afro Brasil (1). Foto Nelson Kon. Cortesia do Museu Afro Brasil.

A arte, no entanto, também pode operar na direção oposta. Como Adamovsky (2016b: 158) argumentou, “a cultura visual é um dos recursos fundamentais para a construção da hegemonia, mas é também um terreno fértil para exercícios contra-hegemônicos”. Por exemplo, a arte desempenhou um papel notável ao romper o persistente silêncio nacionalista muitas vezes associado às ideologias de democracia racial. Para citar um caso, quando nas comemorações do quarto centenário da fundação da cidade de São Paulo faltaram quaisquer referências à escravidão, à África ou aos negros, o que os membros de um clube afro-brasileiro local exigiram foi, entre outras coisas, uma intervenção artística: uma escultura da Mãe Preta, um projeto que foi realizado apesar das objeções da maioria branca da cidade (Alberto, 2011). Quando os debates abertos sobre raça, racismo e vitalidade das práticas religiosas africanas foram oficialmente proscritos em Cuba durante a década de 1970, as artes visuais se tornaram um espaço privilegiado para levantar essas questões e insinuar pontos de vista indizíveis, como é exemplificado pelo trabalho do Grupo Antillano (de la Fuente, 2013). Um exemplo um pouco diferente, mas pertinente,

é o da Argentina peronista. Embora a liderança peronista rejeitasse qualquer discussão aberta sobre raça, as imagens visuais do regime celebravam uma população racialmente mista, um reconhecimento não declarado, mas potente, da importância e do poder políticos dos “cabecitas negras” de classe baixa, trabalhadores migrantes do interior (Lamborghini e Geler, 2016; Adamovsky, 2016b). Como argumentei em outro lugar, “coisas que não são dizíveis em outros reinos se tornam possíveis no reino da arte” (Gates, Rodríguez Valdés e de la Fuente, 2012: 35).

Na articulação desta agenda de pesquisa, é importante notar a criação do Museu Afro-Brasil em São Paulo em 2004 (ver Figuras 10.11 e 10.12), uma instituição que proporciona não apenas o tão necessário sentido de tradição histórica da população afrodescendente no Brasil (Cleveland, 2015), mas também um espaço especializado para o estudo da arte afro-latino-americana. Esse campo de estudo agora tem uma casa de acolhimento, que está adequadamente situada na região. Um museu certamente não é suficiente para capturar a rica história dessa produção artística, mas é um começo.



Figura 10.12 Museu Afro Brasil (2). Foto Nelson Kon. Cortesia do Museu Afro Brasil.

BIBLIOGRAFIA

Adamovsky, E. 2016 “La cultura visual del criollismo: Etnicidad, ‘color’ y nación en las representaciones visuales del criollo en Argentina, c. 1910-1955” em *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana* 6, 2. Em <<http://corpusarchivos.revues.org/1738>>.

- Adamovsky, E. 2016a “Race and Class through the Visual Culture of Peronism” em Alberto, P. e Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Nova York: Cambridge University Press).
- Ades, D. 1989 *Art in Latin America: The Modern Era, 1820-1980* (New Haven: Yale University Press).
- Ades, D. 2014 “The Image of the Black in Latin America” em Bindman, D. e Gates Jr., H. L. (eds.) *The Image of the Black in Western Art*, (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press) Vol. 5.
- Agassiz, L. e Agassiz, E. 1868 *A Journey in Brazil* (Boston: Ticknor and Fields).
- Aguilar, N. (ed.) 2000 *Mostra do redescobrimento: Arte afro-brasileira* (São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais).
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alberto, P. 2016 “El Negro Raúl: Lives and Afterlives of an Afro-Argentine Celebrity, 1886 to the Present” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 96, 4: 669-710.
- Alcalá, L. E. 2014 “Painting in Latin America, 1550-1820: A Historical and Theoretical Framework” em Alcalá, L. E. e Brown, J. (eds.) *Painting in Latin America: 1550-1820* (New Haven: Yale University Press).
- Anderson, T. F. 2011 *Carnival and National Identity in the Poetry of Afrocubanismo* (Gainesville: University Press of Florida).
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nova York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2007 “Remembering Africa, Inventing Uruguay: Sociedades de Negros in the Montevideo Carnival, 1865-1930” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 87, N° 4: 693-726.
- Andrews, G. R. 2010 *Blacks in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Angola, M. e Cristancho, R. 2006 *Viaje sin mapa: Representaciones afro en el arte contemporáneo colombiano* (Bogotá: Banco de la República).
- Appelbaum, N. P. 2016 *Chorographic Commission of 19th Century Colombia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Araujo, E. (ed.) 2010 *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica, Vol. 1 y 2* (São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil).

- Araujo, E. (ed.) 2014 *A nova mão afro-brasileira* (São Paulo: Museu Afro Brasil).
- Archer, P. 2014 “Negrophilia, Josephine Baker, and 1920s Paris” em Bindman, D. e Gates Jr., H. J. (eds.) *The Image of the Black in Western Art Vol. 5* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press).
- Arrate, J. M. F. 1949 *Llave del Nuevo Mundo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Ballesteros Páez, M. D. 2011 “Vicente Guerrero: Insurgente, militar y presidente afromexicano” *Cuicuilco* N° 51: 23-41.
- Barcia, M. del C. 2009 *Los ilustres apellidos: Negros en La Habana colonial* (Havana: Ediciones Boloña).
- Barkan, E. 1992 *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World Wars* (Nova York: Cambridge University Press).
- Bauer, A. 2001 *Goods, Power, History: Latin America’s Material Culture* (Nova York: Cambridge University Press).
- Benson, D. 2016 *Antiracism in Cuba: The Unfinished Revolution* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Bernabé, J. et al. 1990 “In Praise of Creoleness” *Callaloo* Vol. 13, N° 4: 886-909.
- Bettelheim, J. 2005 *AFROCUBA: Works on Paper, 1968-2003* (San Francisco: International Center for the Arts, San Francisco State University).
- Bettelheim, J. 2013 “Grupo Antillano, Revisited” em De la Fuente, A. (ed.) *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (Pittsburgh: Fundacion Caguayo / University of Pittsburgh Press).
- Blier, S. P. 1995 *African Vodun: Art, Psychology, and Power* (Chicago: University of Chicago Press).
- Brewer-García, L. 2015 “Imagined Transformations: Color, Beauty, and Black Christian Conversion in Seventeenth-Century Spanish America” em Patton, P. A. (ed.) *Envisioning Others: Race, Color and the Visual in Iberia and Latin America* (Leiden: Brill).
- Carbonell, W. 1961 *Crítica, cómo surgió la cultura nacional* (Havana: Editorial Yaka).
- Cardoso, R. 2015 “The Problem of Race in Brazilian Painting, c. 1850-1920” em *Art History* Vol. 38, 3: 488-511.
- Carneiro da Cunha, M. 1983 “Arte afro-brasileira” em Zanini, W.; Costa, C. T. e Albuquerque, M. S. (eds.) *História geral da arte no Brasil, Vol. 2* (São Paulo: Instituto Walther Moreira Salles y Fundação Djalma Guimarães).

- Carpentier, A. 2006 *The Kingdom of This World* (Nova York: Farrar, Straus, and Giroux).
- Casamayor Cisneros, O. 2011 “Queloides: inevitables, lacerantes. En torno a la exposición *Queloides. Raza y racismo en el arte Cubano contemporáneo*” em *Artecubano. Revista de Artes Visuales* N° 2: 22-29.
- Catlin, S, L. 1989 “Traveller-Reporter Artists and the Empirical Tradition in Post-independence Latin America” em Dawn Ades, D. (ed.) *Art in Latin America: The Modern Era, 1820-1980* (New Haven: Yale University Press).
- Chasteen, J. C. 2004 *National Rhythms, African Roots: The Deep History of Latin American Popular Dance* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Childs, M. 2006 *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Cirio, N. P. 2009 *Tinta negra en el gris del ayer: Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882* (Buenos Aires: Teseo).
- Cleveland, K. 2013 *Black Art in Brazil: Expressions of Identity* (Gainesville: University Press of Florida).
- Cleveland, K. 2015 “Preserving African Art, History, and Memory: The AfroBrazil Museum” em Araujo, A. L. (ed.) *African Heritage and Memories of Slavery in Brazil and the South Atlantic World* (Amherst: Cambria Press).
- Comesañas Sardiñas, Z. 2008 *Great Masters of Cuban Art: Ramos Collection* (Daytona Beach: Museum of Arts and Sciences).
- Conduru, R. 2009 “Negrum Multicolor: Arte, África e Brasil para além de raça e etnia” em *Acervo* Vol. 22, N° 2: 29-44.
- Conduru, R. 2012 *Arte afro-brasileira* (Belo Horizonte: Editora C/Arte).
- Costilla, J. 2015 “‘Guarda y custodia’ en la Ciudad de los Reyes: La construcción colectiva del culto al Señor de los Milagros Lima, (Siglos XVII y XVIII)” em *Fronteras de la Historia* Vol. 20, N° 2: 152-79.
- Cuadrado Cogollo, H. 1973 *Cogollo: Le monde d'un nohor* (Paris: Galerie S. Visat).
- Cummins, T. 2013 “Three Gentlemen from Esmeraldas: A Portrait for a King” em editado por Lugo-Ortiz, A. e Rosenthal, A. (eds.) *Portraits of Slaves* (Nova York: Cambridge University Press).
- De Andrade, O. 1928 “Manifiesto antropofago” em *Revista de Antropofagia* (São Paulo) Año I, N° 1: 3- 7, maio.

- De la Fuente, A. 2008a *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- De la Fuente, A. 2008b “The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba” em *Journal of Latin American Studies* Vol. 40, N° 4: 697-720.
- De la Fuente, A. (ed.) 2010 *Queloides: Race and Racism in Cuban Contemporary Art* (Pittsburgh: Mattress Factory y University of Pittsburgh Press).
- De la Fuente, A. (ed.) 2013 *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (Pittsburgh: Fundacion Caguayo / University of Pittsburgh Press).
- De Gobineau, A. 1856 *The Moral and Intellectual Diversity of Races* (Filadelfia: J. B. Lippincott & Co).
- Diggs, I. 1952 “Negro Painters in Uruguay” em *The Crisis*, maio: 299-301.
- Earle, R. 2007 *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930* (Durham: Duke University Press).
- Engerman, S. L. e Sokoloff, K. L. 2005 “The Evolution of Suffrage Institutions in the New World” em *Journal of Economic History* Vol. 65, N° 4: 891-921.
- Fabre, M. 1980 “Herberto Cuadrado Cogollo” em *Callaloo* N° 8/10: 19-26.
- Feldman, H. C. 2006 *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Fouchet, M. 1976 *Wifredo Lam* (Nova York: Rizzoli International Publications).
- Fracchia, C. 2012 “The Urban Slave in Spain and New Spain” em McGrath, E. e Massing, J. M. (eds.) *The Slave in European Art: From Renaissance Trophy to Abolitionist Emblem* (Londres: The Warburg Institute).
- Fredrickson, G. M. 2002 *Racism: A Short History* (Princeton: Princeton University Press).
- Frigerio, A. 2011 “Sin otro delito que el color de su piel. Imágenes del ‘negro’ en la revista Caras y Caretas (1900-1910)” em Guzmán, F. e Geler, L. (eds.) *Cartografías afrolatinoamericanas: Perspectivas situadas para análisis transfronterizos* (Buenos Aires: Biblos).
- García Mora, L. M. e Santamaría García, A. (eds.) 2006 *Los ingenios: Colección de vistas de los principales ingenios de azúcar de la isla de Cuba* (Madrid: Ediciones Doce Calles).

- Garrido, E. et al. 1993 *Felipe Santiago Gutiérrez: Pasión y destino* (Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura).
- Gates Jr., H. L.; Rodríguez Valdés, E. e de la Fuente, A. 2012 "Race and Racism in Cuban Art" em *Transition* N° 108: 33-51.
- Ghidoli, M. de L. 2016a "En pelo y al lápiz: La trayectoria de dos pintores afrodescendientes en la Buenos Aires del siglo XIX" em Gelado, V. e Secreto, M. V. (eds.) *Afrolatinoamérica: Estudios comparados* (Rio de Janeiro: Editora Mauad).
- Ghidoli, M. de L. 2016b *Esterotipos en negro: Representaciones y autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX* (Rosario: Prohistoria Ediciones).
- Ghidoli, M. de L. 2016c "La trama racializada de lo visual. Una aproximación a las representaciones grotescas de los afroargentinos" em *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana* Vol. 6, N° 2. Em <<http://corpusarchivos.revues.org/1744>>.
- Ghidoli, M. de L. 2016d "Posadas, Bernardino" em Knight, F. e Gates Jr., H. L. (eds.) *Dictionary of Caribbean and Afro Latin American Biography* (Nova York: Oxford University Press).
- Gisbert, T. 1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte* (La Paz: Apartado 195).
- González, B. 1986 *Ramón Torres Méndez: Entre lo pintoresco y la picaresca* (Bogotá: C. Valencia Editores).
- Goodall, D. 1991 "Interview: Enrique Grau" em *Latin American Art*: 37-38.
- Greet, M. 2014 "Occupying Paris: The First Survey Exhibition of Latin American Art" em *Journal of Curatorial Studies* Vol. 3, N° 2-3: 212-36.
- Guerra, L. 2012 *Visions of Power in Cuba: Revolution, Redemption, and Resistance, 1959-1971* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Guillén, N. 1974 *Obra poética. Vol. 1 y 2* (Havana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba).
- Hallo, W. 1981 *Imágenes del Ecuador del siglo XIX: Juan Agustín Guerrero* (Madrid: Espasa-Calpe).
- Hanchard, M. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Hernández de Alba, G. 1986 *Acuarelas de la Comisión Corográfica, Colombia, 1850-1859* (Bogotá: Litografía Arco).
- Hertzman, M. A. 2013 *Making Samba: A New History of Race and*

- Music in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Johnson, W. 1999 *Soul by Soul: Life Inside the Antebellum Slave Market* (Cambridge: Harvard University Press).
- Katzew, I. 2004 *Casta Painting* (New Haven: Yale University Press).
- Katzew, I. 2014 “Valiant Styles: New Spanish Painting, 1700-1785” em Alcalá, L. E. e Brown, J. *Painting in Latin America: 1550-1820* (New Haven: Yale University Press).
- Kiernan, J. P. 2002 “The Bright Side of the Tunnel” em *Americas*, março-abril: 54-55.
- King-Hammond, L. 2008 “Identifying Spaces of Blackness: The Aesthetics of Resistance and Identity in American Plantation Art” em Mack, A. D. e Hoffius, S. G. (eds.) *Landscape of Slavery: The Plantation in American Art* (Columbia: University of South Carolina Press).
- Koerner, J. L. 2010 “The Epiphany of the Black Magus circa 1500” em Bindman, D. e Gates Jr., H. L. (eds.) *The Image of the Black in Western Art Vol. 3* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press).
- Kula, M. 1976 “The Politics of Culture: The Case of Festac” em *Ufahamu: A Journal of African Studies* Vol. 7, N° 1: 166-92.
- Kutzinski, V. M. 1993 *Sugar’s Secrets. Race and the Erotics of Cuban Nationalism* (Charlottesville: University Press of Virginia).
- Lamborghini, E. e Geler, L. 2016 “Presentación del Debate: Imágenes racializadas: políticas de representación y economía visual en torno a lo ‘negro’ en Argentina, siglos XX y XXI” em *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana* Vol. 6, N° 2. Em <<http://corpusarchivos.revues.org/1735>>
- Lawal, B. 2004 “Reclaiming the Past: Yoruba Elements in African American Arts” em Falola, T. e Childs, M. D. (eds.) *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington: Indiana University Press).
- León y León, G. 2004 *Apuntes histórico genealógicos de Francisco Fierro: Pancho Fierro* (Lima: Biblioteca Nacional del Perú).
- Libin, L. 2006 “Musical Instruments in Two Portraits by José Campeche” em *Music in Art* Vol. 31, N° 1/2: 127-31.
- Linati, C. 1828 *Costumes civils, militaires et religieux du Mexique* (Bruselas: Lithographie Royale de Gobard).
- Lizcano Angarita, M. e González Cueto, D. 2007 “El negro en las letras, la historiografía y el arte del Caribe colombiano: Notas para su estudio” em *Huellas* N° 78-79: 23-31.
- López Morton, J. 2014 “Del mundo de las subastas: La Mulata”

- em <<https://javierlmorton.wordpress.com/tag/felipe-santiago-gutierrez/>> acceso 15 de junho de 2016.
- López Núñez, O. 1997 “Notas sobre la pintura colonial en Cuba” em *Pintura europea y cubana en las colecciones del Museo Nacional de La Habana* (Madrid: Fundación Cultural Mapfre).
- Maio, M. C. 2001 “UNESCO and the Study of Race Relations in Brazil: Regional or National Issue?” *Latin American Research Review* Vol. 36, N° 2: 118-36.
- Majluf, N. 2008 *Tipos del Perú. La Lima criolla de Pancho Fierro* (Madrid: Ediciones El Viso).
- Majluf, N. 2015 *José Gil de Castro: Pintor de libertadores* (Santiago de Chile: Museo Nacional de Bellas Artes).
- Majluf, N. et al. 2012 *Más allá de la imagen: Los estudios técnicos en el proyecto José Gil de Castro* (Lima: MALI).
- Manzano, J. F. 1996 *Autobiography of a Slave* (Detroit: Wayne State University Press).
- Márceles Daconte, E. 2010 *Los recursos de la imaginación: Artes visuales del Caribe colombiano* (Barranquilla: Artes Gráficas Industriales).
- Marques, L. 2010 “O século XIX e o advent da Academia das Belas Artes e o novo estatuto do artista negro” em Araujo, E. (ed.) *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica, Vol. 1* (São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil).
- Martín-Sevillano, A. B. 2011 “Crisscrossing Gender, Ethnicity, and Race: African Religious Legacy in Cuban Contemporary Women’s Art” em *Cuban Studies* N° 42: 136-54.
- Martínez, J. A. 1994 *Cuban Art and National Identity: The Vanguardia Painters, 1927-1950* (Gainesville: University Press of Florida).
- Martínez-Ruiz, B. 2010 “Ma kisi Nsi: L’art des habitants de région de Mbanza Kongo” em Falgayrettes-Leveau, C. (ed.) *Angola figures de pouvoir* (Paris: Musée Dapper).
- Martínez-Ruiz, B. 2012 *Escritura gráfica Kongo y otras narrativas del signo* (México: El Colegio de México).
- Martínez-Ruiz, B. 2013 *Things That Cannot Be Seen Any Other Way: The Art of Manuel Mendive* (Miami: Frost Museum of Art).
- Maya Restrepo, L. A. e Cristancho Álvarez, R. (eds.) 2015 *¡Mandinga Sea! ¡África en Antioquia!* (Bogotá: Ediciones Uniandes).
- Medina, Á. 2000 *El arte del Caribe colombiano* (Cartagena: Gobernación del Departamento de Bolívar).
- Melling, H. 2015 “Colourful Customs and Invisible Traditions’:

- Visual Representations of Black Subjects in Late Colonial and 19th-Century Post-independence Peru (1750s-1890s)", Tese de doutorado, King's College, Londres.
- Méndez Martínez, R. 2013 "Vicente Escobar, talento y mascara" em *Palabra Nueva*, novembro. Em <http://palabranueva.net/pn-old/index.php?option=com_content&view=article&id=596:vicente-escobar-talento-y-mascara&catid=210:cultura&Itemid=255>.
- Métraux, A. 1952 "An Inquiry into Race Relations in Brazil" em *UNESCO Courier* N° 6.
- Moore, C. 1988 *Castro, the Blacks, and Africa* (Los Ángeles: UCLA Center for Afro-American Studies).
- Moore, R. 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Munanga, K. 2000 "Arte afro-brasileira: o que é, a final?" em Aguilar, N. (ed.) *Mostra do redescobrimento: Arte afro-brasileira* (São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais).
- Niell, P. 2016 "Bolivarian Imagery and Racial Ideology in Early Nineteenth-Century Cuba" em Shanahan, M. G. e Reye, A. M. (eds.) *Simón Bolívar: Travels and Transformations of a Cultural Icon* (Gainesville: University Press of Florida).
- Nina Rodrigues, R. 1904 "As bellas artes nos colonos pretos do Brasil: A escultura" em *Kósmos: Revista Artística, Científica e Literaria* Vol. 1, N° 1.
- Olivera Chirimini, T. 2001 "Candombe, African Nations and the Africanity of Uruguay" em Walker, S. S. (ed.) *African Roots/ American Cultures: Africa in the Creation of the Americas* (Lanham: Rowman & Littlefield).
- Ortiz, F. 1906 *Los negros brujos apuntes para un estudio de etnología criminal* (Madrid: Librería de Fernando Fe).
- Ortiz, F. 1955 [1952] *Los instrumentos de la música afrocubana* (Havana: Ministerio de Educación. Dirección de Cultura) 5 Vols.
- Palmié, S. 2002 *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham: Duke University Press).
- Paschel, T. 2013 "'The Beautiful Faces of My Black People': Race, Ethnicity and the Politics of Colombia's 2005 Census" em *Ethnic and Racial Studies* Vol. 36, N° 10: 1.544-63.
- Patton, S. F. 1998 *African-American Art* (Nova York: Oxford University Press).
- Picotti, D. V. 1998 *La presencia africana en nuestra identidad* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).

- Pineda García, M. 2013 “Rómulo Rozo, la diosa Bachué y el indigenismo en Colombia (1920-1950)” em *Baukara* N° 3: 41-56.
- Pontual, R. 2000 “Fonseca e Silva, Valentim da” em *Encyclopedia of Latin American Art*, editado por Jane Turner (Nova York: Macmillan).
- Price, S. e Price, R. 1999 *Maroon Arts: Cultural Vitality in the African Diaspora* (Boston: Beacon Press).
- Quero Chiesa, L. 1945 “Arte nacional puertorriqueño” em *Alma Latina, Semanario de Cultura* Vol. 524, N° 15: 13, 40, diciembre.
- Ramos, A. 1946 *As culturas negras no Novo Mundo: O negro brasileiro* (São Paulo: Companhia Editora Nacional).
- Ramos-Alfred, E. C. 2011 “A Painter of Cuban Life: Victor Patricio de Landaluze and Nineteenth-Century Cuban Politics 1850-1889”, Tese de doutorado, University of Chicago.
- Ramos Cruz, G. 2009 *Lam y Mendive, arte afro-cubano* (Barcelona: Ediciones Linkgua).
- Ramos Cruz, G. 2013 “Tribute to the Grupo Antillano” em de la Fuente, A. (ed.) *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (Pittsburgh: Fundacion Caguayo / University of Pittsburgh Press).
- Reales, L. 2007 “The Contribution of the Afro-Descendant Soldiers to the Independence of the Bolivarian Countries (1810-1826)” em *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad* Vol. 2, N° 2: 11-31.
- Reis, J. J. 2015 *Divining Slavery and Freedom: The Story of Domingos Sodré, an African Priest in Nineteenth-Century Brazil* (Nova York: Cambridge University Press).
- Ribeiro de Oliveira, M. A. 2010 “O Aleijadinho e Mestre Valentim” em Araujo, E. (ed.) *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica, Vol. 1* (São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil).
- Rodríguez, B. 2003 *Enrique Grau: Homage* (Bogotá: Villega Editores).
- Rosemont, F. e Kelley, R. (eds.) 2009 *Black, Brown, & Beige: Surrealist Writings from Africa and the Diaspora* (Austin: University of Texas Press).
- Rostworowski, M. 1998 “Pachacamac and Señor de los Milagros” em Boone, E. e Cummins, T. (eds.) *Native Traditions in the Postconquest World* (Washington: Dumbarton Oaks).
- Sabogal Diéguez, J. 1945 *Pancho Fierro, estampas del pintor peruano* (Buenos Aires: Editorial Nova).
- Salum, M. H. L. 2000 “Cem anos de arte afro-brasileira” em Aguilar,

- N. (ed.) *Mostra do redescobrimento: Arte afro-brasileira* (São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais).
- Sánchez, E. 1991 “Ramón Torres Méndez y la pintura de tipos y costumbres” em *Boletín Cultural y Bibliográfico* Vol. 28, N° 28: 16-39.
- Seigel, M. 2009 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).
- Solano Roa, J. 2013 “The Mexican Assimilation: Colombia in the 1930s: The Case of Ignacio Gómez Jaramillo” em *Historia y Memoria* N° 7: 79-111.
- Stoddard, L. 1920 *The Rising Tide of Color against White World-Supremacy* (Nova York: Scribner).
- Sullivan, E. 2014 *From San Juan to Paris and Back: Francisco Oller and Caribbean Art in the Era of Impressionism* (New Haven: Yale University Press).
- Sztainbok, V. 2008 “National Pleasures: The Fetishization of Blackness and Uruguayan Autobiographical Narratives” em *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* Vol. 3, N° 1: 61-84.
- Taylor, R. 1988 *José Campeche y su tiempo* (Ponce: Museo de Arte de Ponce).
- Teixeira Leite, J. R. 2010a “Negros, pardos e mulatos na pintura e na escultura brasileira do século XVIII” em Araujo, E. (ed.) *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica, Vol. 1* (São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil).
- Teixeira Leite, J. R. 2010b “Valorosos pintores negros do oitocentos” em Araujo, E. (ed.) *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica, Vol. 1* (São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil).
- Temin, C. 2006 “José Campeche and Francisco Oller” em *Antiques*, noviembre: 162-69.
- Thompson, R. F. 1981 *The Four Moments of the Sun* (Washington: National Gallery of Art).
- Thompson, R. F. 1983 *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy* (Nova York: Random House).
- Thornton, J. 1998 *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800* (Nova York: Cambridge University Press).
- Torres de Souza, M. e Agostini, C. 2012 “Body Marks, Pots, and Pipes: Some Correlations between African Scarifications and Pottery Decoration in Eighteenth- and Nineteenth-Century Brazil” em *Historical Archaeology* Vol. 46, N° 3: 102-23.

- Torres Méndez, R. 1860 *Album de cuadros de costumbres* (Paris: A. De la Rue).
- Traba, M. 1972 “El ojo alerta de Campeche” em *La Torre, Revista General de la Universidad de Puerto Rico* N° 77: 43-51.
- Tucker, W. H. 1994 *The Science and Politics of Racial Research* (Urbana: University of Illinois Press).
- Van den Boogart, E. 2012 “Black Slavery and the ‘Mulatto Escape Hatch’ in the Brazilian Ensembles of Frans Post and Albert Eckhout” em McGrath, E. e Massing, J. M. (eds.) *The Slave in European Art: From Renaissance Trophy to Abolitionist Emblem* (Londres: The Warburg Institute).
- Vásquez, W. 2014 “Antecedentes de la Escuela Nacional de Bellas Artes de Colombia 1826-1886: De las artes y oficios a las bellas artes” em *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* Vol. 9, N° 1: 35-67.
- Vázquez Díaz, R. 2010 *Víctor Manuel* (Madrid: Ediciones Vanguardia Cubana).
- Verger, P. 2000 [1957] *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África* (São Paulo: EDUSP).
- Villaverde, C. 2005 *Cecilia Valdes or El Angel Hill* (Nova York: Oxford University Press).
- Villegas, F. 2011 “El costumbrismo americano ilustrado: El caso peruano. Imágenes originales en la era de la reproducción técnica” em *Anales del Museo de América* N° 19: 7-67.
- Villegas Vélez, Á. 2011 “Paisajes, experiencias e historias en las dos primeras expediciones de la Comisión Corográfica. Nueva Granada, 1850-1851” em *Historia y Sociedad* N° 20: 91-112.
- Wade, P. 2001 “Racial Identity and Nationalism: A Theoretical View from Latin America” em *Ethnic and Racial Studies* Vol. 24, N° 5: 845-65.
- Weaver, B. 2015 “Fruit of the Vine, Work of Human Hands: An Archaeology and Ethnohistory of Slavery on the Jesuit Wine Haciendas of Nasca, Peru”, Tese de doutorado, Vanderbilt University.
- Wheeler, R. 2000 *The Complexion of Race: Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Wood, M. 2013 *Black Milk: Imagining Slavery in the Visual Cultures of Brazil and America* (Nova York: Oxford University Press).

UM SÉCULO E MEIO DE ESTUDOS ACADÊMICOS SOBRE MÚSICA AFRO-LATINO-AMERICANA

Robin D. Moore

Este capítulo propicia uma visão geral da pesquisa sobre a música afro-latino-americana, tanto historicamente quanto no presente. Começa por discutir o desenvolvimento da pesquisa musical afro-latino-americana no final do século XIX e início do século XX, muitas vezes escrita por autores envolvidos em ideologias e projetos racistas. Continua com comentários sobre os primeiros estudos da música afro-latino-americana por pesquisadores como Fernando Ortiz e Mário de Andrade, que passaram a entender a herança afro-latino-americana como valiosa e a estudaram como parte de projetos de construção nacional. Em seguida, o capítulo discute autores de meados do século XX, como Melville Herskovits, Roger Bastide e outros. Esses estudiosos “retencionistas” sofreram críticas nas últimas décadas por causa de suas noções bastante essencialistas de cultura e, por vezes, pelo foco obsessivo nas origens africanas de formas particulares de expressão; no entanto, esses trabalhos aportaram contribuições importantes para a documentação da herança afro-latino-americana e para a expansão de todo um campo de estudo. Finalmente, o capítulo mostra um panorama das mudanças nos estudos acadêmicos sobre a música afro-latino-americana desde a década de 1970. Muitas publicações desse período foram estudos de iniciativas culturais populares de artistas afro-latino-americanos ou exames críticos das ideologias em torno da música afro-latino-americana, incluindo o repertório

comercial. Conclui com a discussão de publicações das últimas duas ou três décadas sobre temas como nacionalismo, globalização, hibridismo, branquitude, cidadania cultural e militância acadêmica. Destaca ainda as intervenções e contribuições de estudiosos da música em diálogos acadêmicos mais amplos relacionados à negritude na América Latina e no Caribe.

DA ERA COLONIAL ATÉ A VIRADA DO SÉCULO XX

Como salientaram George Marcus (1999) e inúmeros outros nas últimas décadas, a antropologia (assim como a etnomusicologia e os estudos latino-americanos) emergiu na esteira da expansão colonialista.¹ Depois de séculos de guerra, genocídio, conquista e subjugação de povos nativos, da importação em massa de escravos para as Américas e das visões extremamente depreciativas de práticas como a música afro-latino-americana, as sociedades locais começaram a mostrar maior apreço por essas expressões. Este foi um processo dolorosamente lento e, até hoje, longe de estar concluído. A expansão colonialista na América Latina produziu sociedades altamente estratificadas, em grande parte em termos de raça e etnia (ver capítulos 3 e 4). Por muitos anos, a cultura de influência africana serviu como um marcador de condição marginal; a elite da sociedade usava a crença na superioridade das práticas culturais europeias como um importante meio para se diferenciar das massas e como uma justificativa para a escravidão. O conhecimento convencional nas Américas e na Europa, pelo menos até os anos 1930, perpetuou a crença no evolucionismo, uma hierarquia de raças e culturas mais ou menos “avançadas”. Autores da elite, por muitos anos, caracterizaram a música afro-latino-americana como parte de uma cultura extremamente rudimentar e representativa de um povo que não fora muito além do uivo sem sentido dos animais.² Somente em meados do século XX essas visões começaram a mudar substancialmente.

Nesse contexto, não é de surpreender que estudos rigorosos sobre a música afro-latino-americana sejam um fenômeno relativamente recente. Antes de meados do século XX não havia especialistas

1 Note-se que Gilbert Chase (1906-1992), um dos primeiros estudiosos da música latino-americana nos Estados Unidos, interessou-se pelo tema por ter nascido em Cuba após a primeira ocupação militar dos Estados Unidos naquele país (1898-1902). Seu pai era militar.

2 Ver, por exemplo, as referências à condenação da era colonial às danças africanas em Andrews (1980: 156-64; 2004: 28-31). Citações adicionais estão disponíveis em Chasteen (2004: 91-113). Essas caracterizações racistas da música negra das Américas persistiram até o século XX (por exemplo, Merriam, 1964: 241-43).

no estudo dessa música, já que não a consideravam merecedora de atenção. Essa visão foi particularmente difundida entre as elites latino-americanas; muitos dos primeiros textos descritivos da música de influência africana não vêm deles, mas de viajantes que visitaram a região e escreveram memórias de suas experiências. Os viajantes muitas vezes viam essa expressão como exótica ou pitoresca e por isso digna de menção. Exemplos desses escritos são os do calvinista francês Jean de Léry (1536-1613), que viveu no Rio de Janeiro na década de 1550 e publicou *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil* (1578; ver de Léry, 1990), e Jean-Baptiste Labat (1663-1738), que publicou material semelhante sobre o Caribe, cerca de um século depois (Labat 1970). Entre os visitantes estrangeiros que escreveram sobre música e dança no início do século XIX estão Moreau de Saint-Méry (1798), no Caribe, e Johann Baptist von Spix (1796) no Brasil. Mais tarde, no século XIX, o autor sueco Fredrika Bremer (1995) escreveu relatos semelhantes enquanto estava em Cuba.³ Descrições locais das festividades de escravos apareceram na imprensa, na legislação municipal e na regulamentação policial,⁴ e também na literatura popular durante a era colonial, é claro,⁵ mas, em geral, os pontos de vista dos autores tendiam a ser fortemente preconceituosos contra as expressões negras locais.

Muitos dos primeiros escritores a examinar detalhadamente a cultura afrodiáspórica eram formados em medicina ou direito, em vez de humanidades, e começaram a exercer esse trabalho depois de terem tido contato com os escritos de Cesare Lombroso (1835-1909) e outros autores do campo da criminologia. Essa nova forma de pseudociência emprestou seriedade e legitimidade às antigas visões dominantes sobre a inferioridade biológica e cultural dos negros. A Lombroso, médico italiano de ascendência judaica que estudou populações em asilos e prisões, é amplamente creditada a criação da criminologia como disciplina. Baseando-se em conceitos de fisionomia, teoria da degeneração, frenologia e darwinismo social, Lombroso sugeriu que as tendências criminosas humanas eram herdadas ou fisicamente inatas e amplamente associadas a raças não caucasianas. Assim, ele presumiu

3 Ver Wade (1999) para uma discussão sobre escritos de viagem similares discutindo música negra em Nova Granada.

4 Andrews (1980: 28-31) e de la Fuente (2008: 169-70), por exemplo, dão exemplos de regulamentações policiais que proibiram encontros e eventos musicais de africanos e seus descendentes, que foram comuns durante séculos.

5 No caso de Cuba, por exemplo, ver comentários de autores como Ramón Meza e Aurelio Pérez Zamora, reeditado em Ortiz (1984a).

que alguns indivíduos nasceriam com predisposições criminosas verificáveis pelo exame de seus corpos. Características particulares os identificariam como membros menos evoluídos da espécie humana e que não teriam adquirido um sentido moral adequado. A publicação de Lombroso, de 1876, *L'Uomo Delinquente* apresenta muitas dessas ideias (Gould, 1981). Sua carreira profissional e seu legado intelectual demonstram como o trabalho acadêmico sobre a cultura expressiva afro-latino-americana, por décadas, contribuiu diretamente para a subjugação dos povos afro-latinos.

Raymundo Nina Rodrigues (1862–1906), também médico, foi um dos primeiros autores a estudar culturas afrodiáspóricas nas Américas; seu trabalho expressa fortes influências da criminologia. Nina Rodrigues começou a praticar medicina em Salvador, Brasil, na década de 1880, interessando-se gradualmente pela religião afro-brasileira e participando de rituais do candomblé. Como médico, ele participou de organizações profissionais relacionadas à medicina interna, cirurgia e doenças infecciosas. Isso parece ter contribuído para sua visão das culturas negras como uma patologia e para a adoção da expressão “antropologia patológica” em sua discussão sobre essas culturas. Começou colecionando fetiches e totens religiosos negros, resultando em 1900 na publicação de *O animismo fetichista dos negros baianos* (Rodrigues, 1935). Nina Rodrigues foi um dos primeiros instigadores da antropologia criminal e da frenologia no Brasil. Seu livro, de 1899, *Mestiçagem, degenerescência e crime* continuou influenciando publicações sobre a cultura afro-latino-americana até a década de 1930. Duas décadas depois, o brasileiro Arthur Ramos (1903-1949), tal como Nina Rodrigues, estudou medicina e psicologia e seu trabalho começou patologizando as populações negras, com publicações sobre temas como insanidade e higiene, mas foi lentamente se interessando por cultura e religião negras (Ramos, 1937). Embora muito mais progressista do que Nina Rodrigues, Ramos continuou a manifestar opiniões equivocadas que sugeriam que os negros eram culturalmente atrofiados e inferiores aos brancos.

Fernando Ortiz Fernández (1881-1969) é uma figura-chave na transição gradual dos estudos afro-latino-americanos, dos autores que se baseavam em pressupostos racistas para os que começaram a aceitar e valorizar essa expressão em meados do século XX (Moore, 2018). Ele ajudou a “quebrar o tabu” (Le Riverend, 1961: 38; Price-Mars, 1965: 12) em torno das culturas negras das Américas e a estudá-las de maneira abrangente. Nascido em Havana, Ortiz concluiu um doutorado em Madri no recém-fundado Instituto Sociológico. Lá, seu contato inicial foi com os escritos sobre as “ciências penitenciárias” e

a criminologia, que influenciaram fortemente seu primeiro livro, *Los negros brujos* (Ortiz, 1906). Admitido como promotor público da cidade de Havana, Ortiz apoiou campanhas contra religiões de origem africanas, encarcerando devotos que se acreditava estivessem envolvidos em “feitiçaria”, e defendendo a repressão ao que ele considerava comportamento desviante e perigoso. Muitos dos instrumentos e outros objetos rituais originalmente pertencentes a indivíduos encarcerados acabaram se tornando parte da coleção pessoal de Ortiz e apoiaram sua pesquisa; outros ele destruiu ou doou para o recém-criado Museu de Etnografia em Havana (Helg, 1995: 114).

Entre as décadas de 1910 e 1920, Ortiz manteve grande parte de seus preconceitos contra a herança africana. Em 1921, no entanto, começou a sugerir que versões “purificadas” das músicas e danças poderiam ser merecedoras de preservação. Ele observou que “mesmo em comparsas (grupos carnavalescos) de evidente primitividade nós encontramos algo artístico... por que devemos eliminá-los quando podemos transformá-los, melhorá-los e incorporá-los, purificando assim nosso folclore nacional? Não mantemos outras tradições tão selvagens, impuras e impossíveis de purificar, de transcendência corrupta e antissocial, como a loteria e a briga de galos?” (Ortiz, 1984b: 34). Em 1923, Ortiz defendia o “estudo descritivo de certas práticas antissociais, como atos de feitiçaria e ñañiguismo, com o objetivo de verdadeira terapia social” (1923: 48-49).⁶ No começo da década de 1930, suas atitudes em relação ao estudo cultural afro-latino-americano tinham definitivamente afastado essas visões, e eram influenciadas em parte pelo forte sentimento nacionalista e anti-imperialista, em Cuba, e pela moda internacional do jazz e outras músicas afrodiáspóricas. Um ensaio de 1934 é exemplo dessa transformação no tom de seus estudos.

Nestes tempos de sofrimento e profunda tragédia nacional, quando os cubanos devem começar a conquista do seu próprio país, econômica e politicamente, para que sobrevivam em face da força destrutiva do imperialismo estrangeiro, é absolutamente necessário que todas as afirmações do espírito cubano em sua própria criação sejam apoiadas. O imperialismo ideológico, se não tão insidioso quanto o imperialismo econômico que suga o sangue de nossa nação, também é deletério... Tentemos nos entender melhor... E não nos esqueçamos de que a música vernacular representa uma das formas mais vitais de uma nação, e que a música cubana ressoa em todo o mundo, entre todas as pessoas (Ortiz, 1934: 113).

6 Ñañiguismo refere-se às práticas religiosas e musicais afro-latino-americanas provenientes da região do Delta do rio Cross entre os atuais Camarões e Nigéria.

Ortiz naquele momento argumentava que os cubanos de todas as origens raciais tinham o mesmo inerente potencial intelectual e que o racismo não tinha lugar na Cuba moderna. Foi nesse período que ele escreveu suas melhores e mais influentes obras sobre música e dança negra, incluindo *La africanía de la música folklórica de Cuba* (1950), *Los bailes y los teatros de los negros en el folklóre de Cuba* (1951), e os cinco volumes de *Los instrumentos de la música folklórica de Cuba* (1952-1955). Essas obras contêm informações acadêmicas importantes, mas não estão isentas de sentimentos antinegros. Até o fim de sua vida, Ortiz tendeu a ver a cultura através de uma lente evolucionista e sugeriu que ela se desenvolvesse de maneira bastante unilinear, de selvagem a complexa. Sua negação do racismo, em si, combinada com uma crença contínua na hierarquia cultural, levou a tensões recorrentes em seus escritos. Sua obra atesta tanto o significativo progresso feito pelos estudiosos das artes afro-latino-americanas no início do século XX, quanto o tanto que seu pensamento permaneceu confinado a pressupostos da supremacia branca do período colonial.

Os primeiros estudiosos do patrimônio afro-latino-americano tenderam a caracterizar as populações afrodescendentes como simplesmente africanas, alheias, selvagens e exóticas. Eles concentraram seus esforços em descrever em detalhes os fenômenos culturais negros e discutir seus possíveis pontos de origem na África. Esses autores tendiam a ver o fenômeno do maracatu no Recife ou os terreiros de candomblé, por exemplo, como “ilhas africanas no Brasil”, rotulando assim as práticas como estrangeiras, implicitamente negando a plena cidadania a seus membros (Lima, 2012: 72). O período entre as décadas de 1920 e 1930, no entanto, marcou uma transição para novos paradigmas ideológicos responsáveis por uma maior aceitação do patrimônio originário da África, em toda a região.

ESTUDOS ACADÊMICOS DE MEADOS DO SÉCULO XX

Muitos autores discutiram a ascensão dos estados-nação modernos e a importância dos movimentos políticos nacionalistas para a ampla aceitação de formas locais de cultura (por exemplo, Hall, 1984; Hobsbawm, 1990). Começando pelo menos com os escritos de Johann Gottfried Herder (1744-1803), autores ocidentais sugeriram que indivíduos em estados-nação emergentes compartilhavam certos costumes, incluindo língua e religião, mas também folclore, dança e música. Muitas elites usaram a identificação compartilhada com o folclore como uma forma de gerar patriotismo e fidelidade a novas formas de governo mais centralizadas, um importante corolário da política populista. As elites latino-americanas adotaram esses discursos para as tradições musicais

locais mais tarde do que as da Europa devido ao fato de que a independência política veio mais tarde para aquela região e, em parte, porque as sociedades fortemente estratificadas também foram criadas na esteira do domínio colonial. Além disso, a mentalidade evolucionista do século XIX e do início do século XX dificultou a adoção da cultura afro-latino-americana, como já foi mencionado; ela tendia a ser vista como uma “cosa de negros”, mais como uma forma menor de expressão do que como herança compartilhada por todos. Por muitos anos, os movimentos nacionalistas na América Latina promoveram o que seria chamado de “nacionalismo branco” (León, 1991), um convite para as minorias participarem de projetos de libertação ou autonomia que presumiam uma aceitação das normas culturais europeias. Só gradualmente as várias formas de herança afrodescendente, mestiça ou indígena (inicialmente de natureza decididamente estilizada) começam a ser reconhecidas como uma expressão nacional genuína na região.

A primeira metade do século XX na América Latina, portanto, pode ser descrita como de incipientes nacionalismos culturais em que os autores realizavam estudos sobre a herança afrodiaspórica repletos de preconceitos. No entanto, os pioneiros nessa área eram os pensadores decididamente progressistas de sua época. Apesar das limitações de seus trabalhos, eles enfrentaram um tremendo preconceito, já que a sociedade dominante tinha pouco ou nenhum interesse nesses assuntos. Alguns, como Fernando Ortiz, esperavam encontrar maneiras de “melhorar” e “elevar” as músicas afrodescendentes de seus respectivos países. Outros, talvez influenciados pelo desejo de compreender as origens verdadeiras de toda a música, especialmente das músicas “primitivas”, demonstraram uma preocupação obsessiva com as raízes africanas de certas práticas culturais. Esse foco nas origens caracterizou o trabalho de Francisco Augusto Pereira de Costa (1851-1923) no nordeste do Brasil, por exemplo, bem como de gerações subsequentes de estudiosos influenciados por seu trabalho.⁷ Outros acreditavam que a música tradicional não europeia estaria em declínio devido ao contato com formas de música “superiores” ocidentais e as coletavam, principalmente, para fins de documentação histórica (Miñana Blasco, 2016: 94). Outros ainda, abraçando o espírito positivista da época, simplesmente procuravam catalogar e classificar todas as formas culturais que encontravam. Na década de 1940, até mesmo as primeiras publicações mais rigorosas e menos preconceituosas tendiam a ser mais descritivas do que analíticas (Béhague, 1982: 17).

7 Entre eles, Katarina Real, Roberto Benjamin e Leonardo Dantas da Silva (ver LaFevers, 2016).

A maior preocupação dos acadêmicos com a música afrodescendente nessa época foi, naturalmente, a ascensão da indústria da música popular, as vendas de fonógrafos, o crescimento do rádio e o lugar de destaque que as novas formas de música operária negra e urbana alcançaram nos repertórios que estavam sendo comercializados e divulgados internacionalmente através dos meios de comunicação de massa. Eric Hobsbawm caracterizou o desenvolvimento da indústria da cultura de massa naquele momento como um processo revolucionário em que as músicas das margens da sociedade pós-colonial efetivamente ocuparam o lugar de instituições de artes burguesas anteriores, conquistando o mundo no espaço de apenas algumas décadas. Ele considera esse processo como o desenvolvimento cultural mais importante do século XX (Hobsbawm, 1987: 236). O jazz nas suas muitas formas - blues, son cubano, tango, calipso, mento, samba e uma série de outros estilos musicais afrodescendentes que se desenvolveram nas Américas - conquistou públicos durante as décadas de 1910 e 1920 e estabeleceu um domínio na esfera comercial, que tem mantido desde então. Em consequência disso, em meados do século XX, a música negra tornou-se um fenômeno menos rural, menos periférico e mais parte do popular. Por algum tempo, os acadêmicos tenderam a ignorar essa nova realidade, denunciando a produção de música comercial como grosseira e marcada por influência estrangeira ou, de outro modo, desmerecedora de estudo. No entanto, ao ignorar essas tendências, suas publicações se tornaram cada vez menos relevantes, e eles acabaram revendo suas opiniões, conforme será discutido.

Mário de Andrade (1893–1945) é um bom exemplo dos estudiosos de formação acadêmica que, nesse contexto, começaram a escrever sobre as tradições afro-latino-americanas no início do século XX. Sua obra ilustra como o lento colapso dos regimes oligárquicos na América Latina do início do século XX levou, com o passar do tempo, a uma tentativa de abraçar culturas não europeias e, finalmente, a disseminar movimentos sociais generalizados que defendiam um tipo de multiculturalismo a partir da década de 1930. Pianista, poeta e romancista brasileiro com formação clássica, Andrade demonstrou grande interesse pela música tradicional e empreendeu um extenso trabalho de campo na década de 1930, registrando inúmeros gêneros rurais, afro-brasileiros entre outros (Simonett e Marcuzzi, 2016: 4). Muitas de suas gravações e notas explicativas foram reeditadas em CD recentemente (Camarga Toni, 2010). Andrade apelou a compositores formados em conservatórios que se inspirassem na música folclórica do país, defendendo uma síntese do repertório acadêmico

e tradicional nas salas de concerto como uma manifestação explícita da brasilidade. O argumento dessa abordagem é feito em seu influente “Ensaio sobre a música brasileira” (1928) e em publicações posteriores (Andrade, 1937, 1941). A preferência de Andrade foi pela composição nacionalista fortemente influenciada pelas tendências modernistas e experimentalistas; nesse sentido, seu senso estético acompanha de perto o de Alejo Carpentier em Cuba; Carlos Chávez no México; José Enrique Rodó no Uruguai; Heitor Villa-Lobos, seu conterrâneo, e outros da mesma geração. Na mesma linha dos escritos de Andrade, a publicação de Carpentier *La musica en Cuba* (1946) merece menção. Ele apresenta um panorama criterioso da música cubana desde o início da colônia até meados do século XX, no entanto, concentra-se principalmente em música de concerto nacionalista e em composições acadêmicas, em detrimento dos gêneros populares (ou mesmo tradicionais).

Nesses e em outros autores de meados do século XX, como Gilberto Freyre (1900–1987) e José Vasconcelos (1882–1959), encontram-se as origens dos discursos latino-americanos de *mestizaje* e crioulização que continuam a exercer forte influência nas ideologias regionais. Sua celebração retórica de culturas indígenas, afrodescendentes e outras, e (relutantemente) da cultura popular com influências similares, significa um importante passo à frente na luta pela diversidade cultural. E, no entanto, mesmo que tais autores aceitassem a música tradicional local como patrimônio nacional, consideravam-na aceitável apenas se infundida por ou subordinada a influências europeias. As manifestações específicas dessa ideologia emergente tomaram várias formas, mas invariavelmente tendiam a encobrir antigas práticas de dominação e opressão. No México, as contribuições dos afrodescendentes efetivamente desapareceram nos escritos de Vasconcelos e na sua concepção de uma “raça cósmica”. No Brasil, o regime Vargas considerava as formas afrodescendentes como o choro, o maxixe e o samba genuinamente brasileiras, ao mesmo tempo em que abafava a discussão sobre o conflito racial. Na Colômbia, em Cuba e em outros lugares, os intelectuais também adotaram as noções de mistura racial, mas estudaram essa herança de maneiras decididamente apolíticas que marginalizavam as próprias comunidades afrodescendentes. Frequentemente, seus estudos retrataram a música afro-latino-americana como formas de expressão pré-modernas, atemporais e imutáveis (Miñana Blasco, 2016: 94–95). Desde que essa música se tornou o foco de suas pesquisas, ela foi apresentada em festivais regionais ou nacionais ou estudada sem considerar seus significados sociais ou seus usos no presente.

Exemplos adicionais dos tipos de publicações descritos anteriormente são os *Estudios do folklore* de Gallet (1934), discutindo a instrumentação e a estilística de muitas formas de música e dança tradicionais afro-brasileiras; *Popular Cuban Music*, de Grenet (1939), com sua visão geral das influências “africanas”, “espanholas” e outras; o trabalho de Coopersmith na República Dominicana (Coopersmith 1949); *Música popular brasileira* de Alvarenga (1950); as publicações posteriores de Ortiz das décadas de 1940 e 1950; *El joropo* de Ramón y Rivera (1953); as publicações de Pardo Tovar sobre a música afro-colombiana (Pardo Tovar e Pinzón Urrea, 1961; Pardo Tovar, 1966); e a pesquisa de Howard sobre tambores nas Américas (Howard, 1967), entre outros. Todas essas obras foram estudos importantes e inovadores, ajudando a estabelecer uma literatura até então inexistente. A maioria desses pesquisadores trabalhava sem apoio institucional consistente e era treinada em outras áreas que não a musicologia ou antropologia (Romero, 2016: 85). Estudos organológicos (com foco em sistemas de classificação de instrumentos, técnicas de performance e construção de instrumentos) figuraram especialmente em seus escritos, bem como análises de escalas musicais empregadas em repertórios, afinações e melodias, e formas musicais ou outros elementos estilísticos. Muitas dessas publicações consistiam em visões panorâmicas descritivas das músicas de um determinado país ou região, em linhas gerais, e não se baseavam na própria observação pessoal. Autores recentes têm criticado esses estudos pela ausência de análise crítica (Miñana Blasco, 2016: 96).

O acesso a viagens comerciais, comunicação internacional, documentação em filmes e gravação de som facilitaram a ampliação da pesquisa etnográfica em meados do século XX. Em conjugação com o desenvolvimento da antropologia sociocultural como disciplina e com o reconhecimento da importância do trabalho de campo aprofundado, essas mudanças levaram a estudos muito mais rigorosos sobre a herança afrodiaspórica. A tendência foi particularmente evidente entre os acadêmicos baseados nos Estados Unidos e na Europa, muitos dos quais eram membros da recém-criada Society for Ethnomusicology, do International Folk Music Council, ou de organizações semelhantes. Novas abordagens nas pesquisas também foram evidentes entre os acadêmicos na América Latina, muitos dos quais estudavam no exterior e / ou incorporavam influências de pesquisas estrangeiras em suas publicações. O advento de viagens aéreas comerciais facilitou o trabalho de Harold Courlander no Caribe, na África e no Sudeste Asiático, por exemplo. Nascido em uma família de imigrantes judeus, Courlander desenvolveu um interesse pela cultura negra ao ouvir os

contos populares de imigrantes negros do Sul dos Estados Unidos em sua cidade natal, Detroit, no estado de Michigan. Mais tarde, vivendo em Nova York, ele fez algumas das primeiras gravações etnográficas de música afrodescendente das Américas para a recém-fundada gravadora Folkways e publicou *The Drum and the Hoe* (1960) baseado em trabalho etnográfico no Haiti nos anos 1930 e 1940. Em Cuba, a carreira de Lydia Cabrera (1899-1991) foi do mesmo modo moldada pelo contato próximo com a comunidade negra local, quando jovem, e depois por estudos em Paris. Além de publicações de referência sobre religião e mitologia afro-cubana, ela e sua colaboradora Josefina Tarafa fizeram algumas das primeiras gravações de *batá* e *Palo* em Havana e Matanzas na década de 1950, muitas das quais foram recentemente relançadas (Cabrera e Tarafa, 2001a, 2001b, 2003; ver também Simonett e Marcuzzi, 2016: 15).

Em meados do século XX uma das figuras mais influentes nos estudos culturais afrodiáspóricos foi Melville Herskovits (1895-1963). Também filho de imigrantes judeus, ele estudou antropologia com Franz Boas, na Universidade de Columbia, graduando-se na década de 1920 depois de realizar trabalhos de campo na África Oriental. Mais tarde, Herskovits fez pesquisas adicionais no Haiti, no Suriname e em outras partes das Américas, ajudando a estabelecer os estudos afro-americanos e os da diáspora africana como campos distintos de estudo. Sua obra monumental *The Myth of the Negro Past* apareceu em 1941, um período crucial em que a propaganda nazista e as atrocidades raciais levaram a comunidade internacional a desafiar seriamente as noções evolucionistas de raça. O livro foi o primeiro a focar a cultura e a sociedade afro-americanas em todo o hemisfério e a considerar sua influência na sociedade contemporânea. Ele documentou a ignorância e o preconceito generalizados em publicações acadêmicas anteriores sobre história e cultura afro-americanas e discutiu as influências da religião, da música e do folclore originárias da África na sociedade estadunidense. Herskovits também se concentrou em questões de mudança cultural (aculturação), na época um tema ainda relativamente novo para antropólogos e estudiosos da música tradicional. Ele treinou vários estudantes proeminentes que mais tarde concentraram suas carreiras na música afrodiáspórica, entre eles Alan Merriam, Richard Waterman, Robert Thompson e Katherine Dunham, e por vezes colaborou diretamente com eles (Herskovits e Waterman, 1949). Autores mais recentes criticaram muitos aspectos dos escritos de Herskovits - sua natureza decididamente apolítica, o fato de documentarem, mas não considerarem as razões da perpetuação das formas culturais afrodiáspóricas, que não fornecem uma

teoria abrangente com a qual entender as retenções culturais ou os processos de aculturação - mas, para os seus dias, o seu trabalho representou uma conquista sem precedentes. Embora o foco nas origens africanas de estilos particulares de música e dança não seja mais comum, alguns acadêmicos continuam a adotá-lo, por exemplo, Ivor Miller, que iniciou diálogos transatlânticos entre artistas de Cuba e do Delta do Níger como parte de sua pesquisa (Miller, 2009).

Depois da Segunda Guerra Mundial, tornou-se cada vez mais comum encontrar publicações sobre cultura afrodiáspórica de autores com formação em ciências sociais, que usaram em seus estudos uma lente mais crítica. O trabalho desses indivíduos acercou-se da antropologia, da história, da sociologia e de outras disciplinas, e seu interesse pela música afro-latino-americana abordou tópicos como religião, linguística, história da escravidão, amplas tendências demográficas e interações entre populações euro e afrodescendentes. Essas publicações frequentemente localizavam suas pesquisas na América Latina como um todo e obtinham dados de vários lugares. A religião afrodiáspórica tornou-se um campo de estudo especialmente intenso, com dados sobre música contribuindo de forma semelhante para iniciativas acadêmicas interdisciplinares (ver capítulo 12).

Nos Estados Unidos, alguns dos primeiros a realizar pesquisas nesse campo eram alunos de Herskovits. Richard Waterman (1914–1971), por exemplo, escreveu uma dissertação no final da década de 1940 sobre os africanismos perceptíveis na música de Trinidad e Tobago e, logo depois, realizou trabalhos de campo no Brasil, em Cuba e em Porto Rico. Suas publicações tentaram avaliar a natureza das práticas musicais originárias da África nas Américas em termos de estilo musical (Waterman, 1952). Waterman também fez importantes gravações de música tradicional para a Biblioteca do Congresso. Alan Merriam (1923–1980), cofundador da Society for Ethnomusicology, escreveu uma dissertação sobre performance musical no ritual do candomblé brasileiro (1951) antes de voltar sua atenção para as músicas africanas e americanas nativas, e para questões mais amplas de teoria. O folclorista e antropólogo cultural William Bascom (1912–1981) publicou extensivamente sobre as religiões iorubás e de origem iorubá na África e nas Américas nos anos 1940 até 1980 (Bascom 1972, 1980). A esse grupo também poderia ser acrescentado Norman Whitten, que realizou trabalhos inovadores na década de 1960 sobre práticas musicais afro-equatorianas e afro-colombianas, como o *currulao* (Whitten, 1967, 1974), e fez inúmeras gravações para o Smithsonian Institution. Todos esses autores continuaram pesquisando em comunidades pequenas e fortemente coesas, quase sempre em áreas rurais. Embora

seus trabalhos tenham feito contribuições significativas, a escolha do foco e os modos de análise continuaram a excluir quase todo o repertório urbano veiculado nos meios de comunicação de massa.

Vários etnógrafos e pesquisadores franceses realizaram importantes estudos sobre religiões afrodiáspóricas e cultura expressiva de natureza similar mais ou menos ao mesmo tempo. O fotógrafo, etnógrafo autodidata e babalaô (pessoa treinada na arte da adivinhação ritual nas religiões de origem iorubá) Pierre Verger (1902–1996) explorou muitas partes do mundo antes de se instalar em Salvador, na Bahia, na década de 1940. Depois disso, ele dedicou sua vida a estudar as tradições da diáspora africana naquela cidade, acumulando quantidades substanciais de material e publicando algumas delas (por exemplo, Verger, 1954). A Fundação Pierre Verger, organização sem fins lucrativos sediada em Salvador, mantém dezenas de milhares de suas fotografias, bem como muitos de seus documentos escritos, gravações e outros materiais. Roger Bastide (1898–1974), especialista em sociologia e literatura brasileira, também é conhecido por suas contribuições ao estudo das religiões afrodiáspóricas (Bastide, 1971, 1978). O antropólogo suíço e ativista de direitos humanos Alfred Métraux (1902–1963) publicou extensivamente sobre as comunidades indígenas das Américas, em grande parte por meio de suas ligações com o Smithsonian Institution e com a UNESCO, antes de voltar sua atenção às populações afrodescendentes. Seu livro sobre vodou haitiano (Métraux, 1959) contém informações importantes sobre o papel da música e da dança em cerimônias religiosas.

Também na América Latina, o período de 1950 a 1970 testemunhou uma tendência gradual ao afastamento dos estudos descritivos ou da discussão superficial sobre a herança racial tripartite e a uma preocupação mais focada em determinados grupos minoritários e sua música, bem como em outros tópicos como a migração das populações dentro ou fora da América Latina e os efeitos desse movimento nas formas culturais. Essas tendências coincidiram com a rápida urbanização de muitas regiões da América Latina e com a formação de amplas comunidades latino-americanas no exterior. Os esforços de estudiosos individuais para documentar culturas locais foram reforçados pelo estabelecimento de muitos novos centros de pesquisa e institutos culturais: o Instituto Musical de Investigaciones Folklóricas em Cuba (1949); o Instituto Nacional de Folklore na Venezuela (1953); o Instituto de Cultura Puertorriqueña (1955); o Instituto Colombiano de Etnomusicología y Folklore (1964); bem como pela criação de novos periódicos: a *Revista Musical Chilena* em 1945, o *Inter-American Music Bulletin* em 1957 e o *Actas del Folklore* em 1961, para citar apenas alguns.

Apesar das tendências migratórias mencionadas anteriormente, a maioria dos antropólogos e etnomusicólogos que conduziu pesquisas sobre tradições musicais afrodiáspóricas nas décadas de 1950 e 1960 ainda trabalhava em apenas um ou dois locais e focava suas pesquisas em comunidades tradicionais relativamente isoladas. Os modelos de análise estrutural-funcionalista de origem britânica foram centrais em suas análises, especialmente no caso de pesquisadores dos Estados Unidos. Eles viam a cultura como um conjunto relativamente estático e homogêneo de práticas e comportamentos compartilhados. Percebiam a música ritual que estudavam como reforço às estruturas de poder social, enfatizando as divisões de gênero, marcando as transições da adolescência para a idade adulta, e assim por diante (por exemplo, Merriam, 1964; Nettl, 1964; Turner, 1967, 1969). Embora se interessassem cada vez mais por questões como aculturação, seus modelos analíticos muitas vezes não permitiam uma visão da cultura tão emergente ou disputada, ou a atribuir protagonismo individual a artistas ou membros da comunidade. Da mesma forma, o foco desses estudos em sociedades isoladas dificultou o reconhecimento de interações ou influências entre múltiplos locais e de mudanças resultantes nas práticas culturais ao longo do tempo. Finalmente, este período também foi de uma firme crença na objetividade do pesquisador; de confiança na análise baseada em categorias externas em lugar de percepções locais; e de geral falta de reconhecimento das implicações políticas da pesquisa de estrangeiros de países desenvolvidos no mundo em desenvolvimento, algo que mudaria nas décadas que se seguiram.

TENDÊNCIAS A PARTIR DA DÉCADA DE 1970

As mudanças significativas no foco e no teor dos estudos da música afro-latino-americana desde 1970, e na maioria dos estudos em humanidades e ciências sociais, derivam em grande parte de processos mais amplos. As críticas ao colonialismo e neocolonialismo que começaram a surgir após a Segunda Guerra Mundial cresceram em intensidade, impelindo levantes armados pela independência em grande parte do mundo em desenvolvimento. Nesse contexto, os estudiosos começaram a reexaminar a frequente desconexão entre suas pesquisas e as preocupações das comunidades que eles estudavam, e as maneiras pelas quais os esforços acadêmicos poderiam ser cúmplices na perpetuação de estruturas de dominação. Os autores pós-coloniais (Franz Fanon, Aimé Césaire, etc.) começaram a disseminar suas perspectivas sobre as influências negativas do mundo desenvolvido sobre os outros, contribuindo para um autoexame e tornando a América Latina um local de pesquisa menos confortável para os acadêmicos dos Estados

Unidos e da Europa. Novos movimentos sociais (feminista, direitos dos homossexuais, Black Power, teologia da libertação etc.) e o movimento antiguerra nos Estados Unidos, e na comunidade internacional, levaram a uma reavaliação mais ampla das visões convencionais. O trabalho de Michel Foucault reverberou através das disciplinas acadêmicas, demonstrando a natureza posicionada e política de todo discurso, incluindo os acadêmicos, e novamente forçando os pesquisadores a considerar a relação de seu trabalho com as estruturas de poder. A Escola de Birmingham na Inglaterra, baseada no trabalho de estudiosos de influência marxista (Raymond Williams, Stuart Hall e Dick Hebdige), começou a estudar a cultura como politicamente carregada, em vez de autônoma e neutra, com atenção renovada à luta de classes, à repressão das minorias e de outras subculturas. Os estudiosos da Escola de Birmingham analisavam cada vez mais a cultura como uma forma de ideologia com impacto direto na ordem social. Todas essas influências levaram os estudiosos da música a focar em projetos culturais das próprias comunidades negras, no protagonismo cultural e político, resultando em ensaios como o “Folklore of the Black Struggle in Latin America” de Paulo de Carvalho Neto (1978).

A politização do estudo musical nos Estados Unidos e na Europa, iniciada na década de 1970 por estudiosos como John Blacking, Charles Keil e Kenneth Gourlay, ganhou impulso e conscientizou os acadêmicos sobre a importância de discutir as relações entre eles e as comunidades em que trabalhavam, bem como as suas próprias posições. Certamente, muitos indivíduos continuaram a escrever apoliticamente sobre temas de interesse de longa data, nas décadas de 1970 e 1980, baseados na observação etnográfica de pequenas comunidades. Mas as publicações sobre música demonstraram cada vez mais sensibilidade às visões das comunidades locais, incluindo a discussão sobre a “etno-estética”. Gerard Béhague, por exemplo, e muitos de seus colegas de antropologia na Universidade do Texas continuaram, já na década de 1980, a defender um modelo de etnografia que usava a observação atenta de eventos ritualísticos como base da pesquisa (Béhague, 1975, 1984), mas que enfatizava as perspectivas êmicas na discussão de canções, movimentos de dança, objetos rituais e comportamentos. A música religiosa afrodiáspórica e as atividades a ela relacionadas inspiraram muitos novos estudos nas décadas de 1980, 1990, e mesmo depois, tanto por pesquisadores estrangeiros (Barnes, 1989; Brandon, 1993; Hagedorn, 2001; Brown, 2003), quanto por aqueles que vivem na América Latina (Carvalho, 1984; Lizardo, 1975, 1979), e cada vez mais por analistas que eram eles mesmos iniciados. Esse período em que os pesquisadores começaram a reconhecer

a ressonância política da expressão musical representou um passo importante em direção às formas mais comprometidas de estudos engajados ou ativistas que surgiram mais tarde.

Na América Latina, as mesmas tendências de afastamento gradual dos estudos musicais descritivos ou da preocupação com as origens de determinados instrumentos ou de práticas performáticas, caminhando em direção a pesquisas e estudos acadêmicos socialmente fundamentados em áreas urbanas são evidentes. No entanto, talvez devido à falta de apoio institucional contínuo a essa pesquisa ou à falta de contato com publicações internacionais, o processo foi mais longo (Simonett e Marcuzzi, 2016: 20). Certamente os estudos acadêmicos de influência marxista circularam amplamente na Cuba pós-revolucionária e ressoaram por toda a região, incluindo o trabalho de José Luciano Franco (1959, 1968), Argeliers León (1964, 1974) e Leonardo Acosta (1982, 1983), entre outros. Esses indivíduos viam a música negra, assim como a de outras comunidades, num enquadramento de luta de classes, colonialismo e pós-colonialismo. Estudos de artistas afro-latino-americanos ligados a noções de patrimônio nacional (por exemplo, Castillo Faílde, 1964; Rodríguez Domínguez, 1978) também foram típicos do período e, pelo menos em parte, uma reação ao visível imperialismo cultural e à imposição de gêneros e artistas estrangeiros. A década de 1980 deu lugar a uma expansão dos estudos musicológicos em Cuba, isso também devido ao apoio econômico da União Soviética e ao uso da cultura na promoção de uma agenda anti-imperialista (Pérez Fernández, 1988; Pérez Rodríguez, 1982, 1988; Moore, 2006: 267-69). Em vários países, estudos detalhados de determinadas comunidades musicais afro-latino-americanas começaram a aparecer, e os pesquisadores basearam mais consistentemente suas publicações em pesquisas de campo contínuas (Vázquez Rodríguez, 1982; Vinuesa, 1988).

E por fim, uma tendência significativa dos estudos acadêmicos sobre música na década de 1980 foi um maior interesse pelo repertório da música popular, à medida que os pesquisadores começaram a superar seus preconceitos disciplinares e a estudar essas formas com seriedade. Nos Estados Unidos, um dos primeiros a publicar sobre temas musicais populares afro-latino-americanos foi John Storm Roberts (1972, 1979), seguido por Gerard Béhague (1973, 1980) e Peter Manuel (1988). O novo foco na música popular ampliou o alcance e a relevância do estudo musical em geral e passou a dominar as publicações subsequentes. Ao mesmo tempo, o foco nas gravações comerciais e sua disseminação por rádio, televisão e cinema criaram problemas metodológicos sobre como estudar a circulação e o significado musical. Também tendia a confundir as categorias de música

“negra” ou “afro-latino-americana”, já que os gêneros populares estabelecidos (ska, roots reggae, salsa, hip-hop, reggaeton, cumbia) circulavam cada vez mais e eram executados por artistas não negros, e as influências estilísticas negras eram cada vez mais fundidas com outras (afrodiáspóricas ou não) derivadas da Europa, dos Estados Unidos e de outros lugares.

As décadas de 1990 e 2000 viram uma expansão significativa do estudo da música latino-americana, em geral, e a disseminação de muitos novos recursos acadêmicos. Como exemplo, a filial latino-americana da International Association for the Study of Popular Music (IASPM), fundada em 1997, tornou-se um fórum vibrante para discussão e disseminação da pesquisa musical, ampliando o diálogo, bastante facilitado pelo surgimento da internet, entre pesquisadores de toda a região. A Associação Brasileira de Etnomusicologia (ABET), fundada em 2001, representa outro locus do estudo musical afro-latino-americano, acompanhando a ascensão do Brasil como potência econômica global. Programas de pós-graduação para o estudo da música latino-americana foram estabelecidos em São Paulo, no Rio de Janeiro e em outras cidades brasileiras, e na América Espanhola, em Bogotá, Cidade do México, Santiago do Chile e em outros lugares. Enciclopédias como a organizada por Malena Kuss (2007) forneceram fontes de informação adicionais sobre a música da diáspora africana, e livros didáticos especializados apareceram para apoiar o ensino desse repertório em sala de aula (Dudley, 2003; Murphy, 2006; Moore, 2010).

A virada do século XXI também está associada à publicação de estudos de caso com foco nas tradições afro-latino-americanas que ultrapassaram o trabalho anterior em termos de detalhes e à incorporação de análises musicais ampliadas (por exemplo, Schechter, 1999). Pela primeira vez apareceram estudos biográficos de artistas afro-latino-americanos (Vélez, 2000; Garcia, 2006) e publicações enfocando histórias específicas e esquecidas de estilos musicais locais (Dufrasne-González, 1994; Moreno, 1994; Pedroso, 1995; McAlester, 2002; Lima, 2005, 2008; Guillen, 2007). A tendência a focar nas formas musicais associadas à luta política negra intensificou-se (Carvalho, 1984, 1994; Carvalho e Segato, 1992; Crook e Johnson, 1999; Cunha, 1998; Sheriff, 1999; Fryer, 2000; Sansone, 2003; Pereira de Tugny e Caixeta de Queiroz, 2006; Guilbault, 2007; Pardue, 2008; Sneed, 2008), e tem aparecido estudos que enfatizam os africanismos ocultos nas principais práticas musicais (Quintero Rivera, 1999).

A discussão sobre mestiçagem e criouliização durante muito tempo fez parte da análise de formas culturais na América Latina e no Caribe, como já mencionado. Mas, à medida que as noções de raça,

etnia e construção de identidade autoconsciente se tornaram mais centrais para o estudo musical dos anos de 1980 em diante, a natureza fragmentada ou híbrida da cultura voltou a ser enfocada com destaque. Kenneth Bilby (1985) considerou essas questões em relação ao Caribe britânico, observando, entre outras tendências, formas marcantes de fusão afrodiaspórica na Jamaica e uma tendência à “polimusalidade” e ao movimento de músicos através de mundos ou idiomas musicais distintos. O trabalho de Paul Gilroy reconheceu que “a música negra” pode ser, quase sempre, uma categoria excessivamente essencializada, dado que o processo de encontro colonial e pós-colonial acentua “a inevitável fragmentação e diferenciação do sujeito negro” (Gilroy, 1993: 35). Questões semelhantes são levantadas em *Culturas híbridas*, de García Canclini (1990), trabalho centrado em processos de globalização e na interpenetração do estrangeiro e do local na cultura latino-americana.

Um foco nos fluxos culturais internacionais é evidente em muitas publicações dos primeiros anos do século XXI (por exemplo, Galinsky, 2002; Flores, 2000; Rivera, 2003; Guilbault, 1993; Rivera et al., 2007; Perna, 2005). Estas publicações estão ligadas à ascensão dos estudos da globalização de forma mais geral, por sua vez inspirados nas tendências econômicas neoliberais, nos acordos de livre comércio, como o NAFTA, no surgimento de novas potências políticas e econômicas mundiais, como China, Índia e Brasil, e na difundida influência das comunidades de música na internet. Estudiosos da música têm respondido a críticas de globalismo / hibridismo acadêmico - muitas vezes um discurso apolítico, que pode fetichizar categorias culturais estabelecidas, como a “música tradicional”; que não reconhece a natureza híbrida de praticamente todas as expressões; ou que pode ser visto como uma extensão de noções ultrapassadas de mestiçagem (Nederveen Pieterse, 2001) - enquadrando sua análise em face aos objetivos mais amplos das comunidades locais ou nos termos das crescentes influências culturais internacionais dentro de estruturas globalizantes de dominação (Stokes, 2004). Estudos que consideram as interseções de raça, gênero e música surgiram também durante esse período, como aqueles que examinam as proibições de performance das mulheres nos tambores batá afro-cubanos (Prior, 1999; Sayre, 2000).

Críticas a processos culturais históricos de vários tipos caracterizam as publicações das décadas de 1990 e 2000. Parte dessa tendência deriva, indubitavelmente, da influência do trabalho da década de 1980 sobre as “tradições inventadas”, que colocaram em questão antigas práticas nacionais ou regionais, considerando como elas se

desenvolveram e a que interesses acabaram servindo (Hobsbawm e Ranger, 1983). Rowe e Schelling (1991) exploraram temas relacionados, tais como os que questionam de que modo as culturas locais na América Latina foram alteradas ou manipuladas na negociação com influências estrangeiras. O interesse de García Canclini (1995) pelas “encenações do popular” também se intersecta com esse tipo de pesquisa, examinando os processos de folclorização na América Latina e as manipulações da herança cultural a serviço de interesses políticos. Estudos musicais com enfoque semelhante incluem o de Hagedorn (2001) sobre a secularização do repertório sagrado negro em Cuba; o trabalho de Lane sobre o teatro blackface (2005); o estudo de Rivero sobre a interpretação racializada na televisão porto-riquenha (2005); o trabalho de Thomas sobre raça na encenação da zarzuela (2009); e o estudo de Abreu sobre artistas latino-americanos negros e brancos na mídia dos Estados Unidos (2015).

As publicações sobre o nacionalismo cultural nos últimos vinte anos apresentam um questionamento igualmente crítico às histórias locais, com trabalhos recentes explorando a manipulação consciente de formas culturais com fins políticos. Essa análise coincide com o surgimento da política multiculturalista na América Latina, de renovadas tentativas por parte das minorias raciais de reivindicar direitos a terra e a cidadania plena, e contínuas críticas aos discursos dominantes sobre o caráter nacional e a tradição (Hale, 2005; Engle, 2010). Como já foi observado, os setores de elite das sociedades latino-americanas manifestaram atitudes decididamente ambivalentes em relação às formas culturais da classe trabalhadora que se desenvolvem por meio de processos de fusão. No entanto, esses são precisamente os tipos de expressão mais adequados a servir como símbolos nacionais. Assim, representar a nação por meio da música pode ser altamente problemático, e estudos recentes sobre o nacionalismo musical latino-americano têm sido úteis para expor linhas de divisão social, bem como as estratégias empregadas para ocultá-las ou mitigá-las. Muitas dessas publicações se concentraram em estudos de caso do Caribe (Glasser, 1995; Pacini Hernandez, 1995; Austerlitz, 1997; Moore, 1997; Largey, 2006). A Colômbia (Wade, 1993, 2000) e o Brasil (Vianna, 1999; Sandroni, 2001; Rafael, 1990; Shaw, 1999; McCann, 2004; Magaldi, 2008; Quintero-Rivera, 2000) têm sido lócus de estudos semelhantes.

Outra tendência associada à década de 1990, e além dela, é o estudo da música racializada da América Latina como um fenômeno hemisférico ou mesmo global. Esse tipo de trabalho reconhece os mundos ideológicos cada vez mais interconectados do final do século XX em diante, facilitados pelo transporte global e pelas redes de mídia.

The Black Atlantic de Gilroy (1993) é um desses estudos. Com base no trabalho de Stuart Hall, entre outros, o autor enfatiza a natureza permeável e emergente da negritude e também as muitas inter-relações e sistemas de troca entre distintas comunidades afrodiaspóricas. Embora o livro de Gilroy tenha sido criticado por subestimar a experiência do Terceiro Mundo em favor de um foco na produção musical no Reino Unido e nos Estados Unidos, por não reconhecer estados-nação como eixos de poder atuais (Puri, 2004: 28) e pelo excesso de essencialização da natureza da música afrodiaspórica de maneira mais geral (Radano, 2003: 40-41), ele continua sendo influente. Entre os estudos recentes que adotam semelhante referencial hemisférico ou transnacional na análise de música e raça estão o trabalho de Seigel, sobre interações musicais e raciais entre residentes no Brasil e nos Estados Unidos (2010), e o estudo de jazz e calipso de Putnam entre migrantes do Caribe em todo o hemisfério (2013) (Chasteen, 2004; Feldman, 2006; Rommen, 2011).

CONCLUSÃO

Uma breve panorâmica das publicações desde 2010 sugere possíveis tendências para futuras pesquisas. As exaustivas compilações bibliográficas de John Gray sobre a música afro-latino-americana (2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016) lançaram muitas bases para estudos adicionais de populações afrodiaspóricas em toda a América Latina e além dela. Novos livros dedicados à performance musical afro-latino-americana (Ochoa, Santamaría e Sevilla, 2010; Schweitzer, 2013; Miller, 2014) acrescentaram muito à literatura anterior (Chao Carbonero, 1980; Amira, 1992; García e Minichino, 2001). Esses trabalhos representam, para instituições musicais conservadoras, um desafio substantivo, de tal sorte que não o fazem estudos de historiadores e cientistas sociais. Suas análises de som, estética e improvisação documentam o virtuosismo e a complexidade das tradições afrodiaspóricas e as apresentam de uma forma que compositores, artistas, teóricos da música e outros orientados pela notação ocidental podem entender e dialogar. Publicações desta natureza estão lentamente afetando a orientação canônica e eurocêntrica dos conservatórios e escolas de música em todo o hemisfério e devem permitir que o repertório afrodescendente se torne central para a pedagogia da música no futuro.

Em termos de trabalho acadêmico colaborativo, instituições como o Centro Nacional de Documentação Musical Lauro Ayestarán (fundado em 2009 em Montevideu) reúnem estudiosos regionais e internacionais em diálogos sobre a música da diáspora africana (Aharonián,

2013). Com contribuições de autores da África, da Europa, dos Estados Unidos e de várias partes da América Latina, as publicações do Centro representam uma continuação aos esforços iniciados por Béhague, Crook e Johnson na década de 1990 (Béhague, 1994; Crook e Johnson, 1999).

Temas de política e divisão racial continuam evidentes em publicações recentes através das lentes do nacionalismo (Hertzman, 2013), do regionalismo (Bodenheimer, 2015), da performance de música comercial para dançar (Vaughn, 2012), da memória e da performance racial (Wirtz, 2014), da encenação consciente da tradição local (Andrews, 2010; Sharp, 2014), da difusão das cenas de hip-hop na América Latina (Baker, 2011; Pardue, 2012; Burdick, 2013; Saunders, 2015; LaFevers e Santiago da Silva, 2014; Perry, 2016), da música para turistas (Rommen e Neely, 2014) entre outras. Seguindo o rastro do influente livro de George Yúdice sobre conveniência cultural (Yúdice, 2003) e dos exames dos usos conscientes e estratégicos da cultura para fins particulares, os tópicos relacionados à música negra e aos direitos e a militância culturais continuam proeminentes, como na coleção editada por Avelar e Dunn (2011). Isso corresponde a uma tendência mais ampla de estudos aplicados ou ativistas nas análises de música em geral (Harrison, 2012) e a questões mais abrangentes de direitos culturais (Weintraub e Yung, 2009).

Outras áreas relativamente novas de investigação incluem um foco na branquitude e nas fronteiras racializadas da expressão negra; na música negra e nostalgia / memória; nas críticas a como a expressão negra é representada em publicações acadêmicas. Os estudos da branquitude na música surgiram alguns anos depois que o tópico ganhou destaque nas ciências humanas e sociais (Rasmussen, 2001), embora seja possível encontrar publicações anteriores que abordem tópicos relacionados.⁸ Os primeiros exemplos de estudos se dedicaram explicitamente à branquitude focada na expressão norte-americana (Kajikawa, 2009), mas só recentemente o tema foi aplicado à música latino-americana. Certamente várias tradições afrodiáspóricas, como

8 Os estudos do nacionalismo musical na década de 1990, por exemplo, enfatizavam com frequência as maneiras pelas quais músicos e compositores brancos alteravam estilisticamente a música negra para que fosse aceita como “música de todos”, tornando-a mais próxima das normas estéticas da classe média branca. Em termos de som e formas de circulação social, essa música poderia ser descrita como embranquecida. Publicações sobre a arte do blackface nos Estados Unidos e em outros lugares também anteciparam estudos mais recentes sobre branqueamento ao enfatizar as inquietações de grupos que se identificam como brancos e suas reações à popularização em massa da cultura não-branca.

a marimba ou o bolero que se desenvolveram nas comunidades negras e que perderam toda associação direta com a negritude, merecem investigação a partir dessa perspectiva. O estudo de Gidal (2016) sobre a umbanda no sudeste do Brasil, praticada principalmente por brasileiros que não se identificam como negros, representa outro caso interessante. A danzón, outra forma afrodiáspórica não mais associada à negritude, foi estudada por Madri e Moore (2013). Eles se concentram tanto em suas radicalmente variáveis associações raciais, na nostalgia que atualmente envolve a música para seus muitos fãs, em como ela foi adotada por novas comunidades, principalmente as não negras, e como é reimaginada com base em visões particulares do passado.

Embora seja difícil prever com certeza o futuro dos estudos da cultura musical afro-latino-americana, os amplos contornos desse trabalho são evidentes. A música continuará sendo estudada como parte ativa de processos sociais mais amplos, como contribuinte para projetos raciais específicos. Uma ênfase crescente será colocada na natureza emergente e mutante da negritude, na sua utilização estratégica em momentos específicos e nas muitas forças que podem influenciar percepções da negritude por parte das comunidades negras e não negras. A música racializada será cada vez mais entendida como parte dos fenômenos de todo o hemisfério ou até mesmo globais, e as noções de negritude, latinidade e mestiçagem serão colocadas em diálogo contínuo entre si. A pesquisa musical manterá suas ligações com outros tópicos de interesse nas ciências humanas e sociais, como memória individual e coletiva, consciência nacional, caráter regional, alianças afrodiáspóricas, estudos de gênero, militância acadêmica, colaborações com comunidades locais, e assim por diante. Estudiosos examinarão como as perspectivas coletivas da música negra são formadas pelo diálogo com grupos externos e até por meio de processos transnacionais mais amplos. A exploração dessas histórias interconectadas, e a interpenetração fundamental da estética afrodescendente e eurodescendente na grande maioria da música negra atual, revelará, sem dúvida, novas e importantes percepções.

BIBLIOGRAFIA

- Abreu, C. D. 2015 *Rhythms of Race: Cuban Musicians and the Making of Latino New York City and Miami, 1940-1960* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).
- Acosta, L. 1982 *Música y descolonización* (Cidade do Mexico: Presencia Latinoamericana).
- Acosta, L. 1983 *Del tambor al sintetizador* (Havana: Editorial Letras Cubanas).

- Aharonián, C. (ed.) 2013 *La música entre África y América* (Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical L. Ayestarán).
- Altmann, T. 1998 *Cantos lucumí a los orichas* (Hamburgo: Oché).
- Alvarenga, O. 1950 *Música popular brasileira* (Rio de Janeiro: Editora Globo).
- Amira, J.e Cornelius, S. 1992 *The Music of Santería: Traditional Rhythms of the Batá Drums* (Crown Point: White Cliffs Media).
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America. 1800-2000* (Nova York: Oxford University Press).
- Austerlitz, P. 1997 *Merengue: Dominican Music and Dominican Identity* (Philadelphia: Temple University Press).
- Avelar, I. e Dunn, C. (eds.) 2011 *Brazilian Popular Music and Citizenship* (Durham: Duke University Press).
- Baker, G. 2011 *Buena Vista in the Club. Rap, Reggaetón, and Revolution in Havana* (Durham: Duke University Press).
- Barnes, S. T. (ed.) 1989 *Africa's Ogun: Old World and New* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bascom, W. 1950 "The Focus of Cuban Santería" em *Southwestern Journal of Anthropology* Vol. 6, N° 1: 64-68.
- Bascom, W. 1972 *Shango in the New World* (Austin: African and Afro-American Research Institute, University of Texas).
- Bascom, W. 1980 *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bastide, R. 1971 [1967] *African Civilizations in the New World* (Nova York: Harper & Row).
- Bastide, R. 1978 [1960] *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Béahgue, G. 1973 "Bossa and Bossas: Recent Changes in Brazilian Urban Popular Music" em *Ethnomusicology* Vol. 17, N° 2: 209-33.
- Béahgue, G. 1975 "Notes on Regional and National Trends in Afro-Brazilian Cult Music" em Forster, M. H. (ed.) *Tradition and Renewal* (Urbana: University of Illinois Press).
- Béahgue, G. 1980 "Brazilian Musical Values of the 1960s and 70s: Popular Urban Music from Bossa Nova to Tropicalia" em *Journal of Popular Culture* Vol. 14, N° 3: 437-52.
- Béahgue, G. 1982 "Ecuadorian, Peruvian, and Brazilian

- Ethnomusicology: A General View” em *Latin American Music Review* Vol. 3, N° 1: 17-35.
- Béhague, G. 1984 “Patterns of Candomblé Music Performance: An Afro-Brazilian Religious Setting” em Béhague, G. (ed.) *Performance Practice: Ethnomusicological Perspectives* (Westport: Greenwood Press).
- Béhague, G. 1991 “Reflections on the Ideological History of Ethnomusicology” em Nettl, B. e Bohlman, P. (eds.) *Comparative Musicology and Anthropology of Music* (Chicago: University of Chicago Press).
- Béhague, G. 2002a “Recent Studies of Brazilian Music: Review-Essay” em *Latin American Music Review* Vol. 23, N° 2: 235-51.
- Béhague, G. 2002b “Bridging South America and the United States in Black Music Research” em *Black Music Research Journal* Vol. 22, N° 1: 1-11.
- Béhague, G. (ed.) 1994 *Music and Black Ethnicity: The Caribbean and South America* (Miami: University of Miami Press).
- Bilby, K. 1985 “The Caribbean as a Musical Region” em Mintz, S. e Price, S. (eds.) *Caribbean Contours* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Bodenheimer, R. 2015 *Geographies of Cubanidad. Place, Race, and Musical Performance in Contemporary Cuba* (Jackson: University of Mississippi Press).
- Brandon, G. 1993 *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bremer, F. 1995 *Cartas desde Cuba* (Havana: Editorial Arte y Literatura).
- Brown, D. 2003 *Santería Enthroned* (Chicago: University of Chicago Press).
- Burdick, J. 2013 *The Color of Sound: Race, Religion, and Music in Brazil* (Nova York: New York University Press).
- Cabrera, L. e Tarafa, J. 2001a *Havana, Cuba, ca. 1957: Rhythms and Songs for the Orishas* (Washington: Smithsonian Folkways) CD 40.489.
- Cabrera, L. e Tarafa, J. 2001b *Matanzas, Cuba, ca. 1957: Afro-Cuban Sacred Music from the Countryside* (Washington: Smithsonian Folkways) CD 40.490.
- Cabrera, L. e Tarafa, J. 2003 *Havana and Matanzas, Cuba, ca. 1957: Batá, Bembé, and Palo Songs from the Historic Recordings of Lydia Cabrera and Josefina Tarafa* (Washington: Smithsonian Folkways) CD 40.434.

- Camarga Toni, F. et al. 2010 *Missão de pesquisas folclóricas* (São Paulo: Associação Amigos do Centro Cultural São Paulo).
- Carpentier, A. 1946 *La música en Cuba* (Cidade do Mexico: Fondo de Cultura Económica).
- Castillo Faílde, O. 1964 *Miguel Faílde, creador musical del danzón* (Havana: Editora del Consejo Nacional de Cultura).
- Chao Carbonero, G. 1980 *Bailes yorubas de Cuba* (Havana: Editorial Pueblo y Educación).
- Chasteen, J. C. 2004 *National Rhythms, African Roots. The Deep History of Latin American Popular Dance* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Coopersmith, J. 1949 *Music and Musicians of the Dominican Republic* (Washington: Pan American Union).
- Coronil, F. 1995 "Introduction. Transculturation and the Politics of Theory: Centering the Center, Cuban Counterpoint" em Ortiz, F. (ed.) *Cuban Counterpoint, Tobacco and Sugar* (Durham: Duke University Press).
- Courlander, H. 1960 *The Drum and the Hoe: Drum and Lore of the Haitian People* (Berkeley: University of California Press).
- Crook, L. e Johnson, R. (eds.) 1999 *Black Brazil: Culture, Identity, and Social Mobilization* (Los Angeles: UCLA / Latin American Center Publications).
- Da Cunha Gomes, O. M. 1998 "Black Movements and the 'Politics of Identity' in Brazil" em Alvarez, S. E. et al. *The Cultures of Politics and the Politics of Culture: Re-Visioning Social Movements in Latin América* (Boulder: Westview).
- De Andrade, M. 1928 "Ensaio sobre a música brasileira" (São Paulo: I. Chiarato).
- De Andrade, M. 1937 "O samba rural paulista" em *Revista do Arquivo Municipal* Vol. 4, N° 41: 37-116.
- De Andrade, M. 1941 *Música do Brasil* (Curitiba: Editora Guaira).
- De Carvalho, J. J. 1984 "Music of African Origin in Brazil" em Moreno Fragninals, M. (ed.) *Africa in Latin America: Essays on History, Culture, and Socialization* (Nova York: Holmes and Meier).
- De Carvalho, J. J. 1994 *The Multiplicity of Black Identities in Brazilian Popular Music* (Brasilia: Universidade de Brasilia).
- De Carvalho, J. J. e Segato, R. L. 1992 *Shango Cult in Recife, Brazil* (Caracas: FFUNDEF / CONAC).
- De Carvalho Neto, P. 1978 "Folklore of the Black Struggle in Latin America" em *Latin American Perspectives* Vol. 5, N° 2: 53-88.

- De la Fuente, A. 2008 *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- De Léry, J. 1990 *History of a Voyage to the Land of Brazil, Otherwise Called America* (Berkeley: University of California Press) Trad. J. Whatley.
- Dudley, S. 2003 *Carnival Music in Trinidad: Experiencing Music, Expressing Culture* (Nova York: Oxford University Press).
- Dufrasne-González, J. E. 1994 *Puerto Rico también tiene –tambó! Recopilación de artículos sobre la plena y la bomba* (Rio Grande: Paracumbé).
- Dunn, C. e Perrone, C. A. (eds.) 2001 *Brazilian Popular Music and Globalization* (Gainesville: University Press of Florida).
- Engle, K. 2010 *The Elusive Promise of Indigenous Development: Rights, Culture, Strategy* (Durham: Duke University Press).
- Feldman, H. 2006 *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Flores, J. 2000 *From Bomba to Hip-Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity* (Nova York: Columbia University Press).
- Franco, J. L. 1959 *Folklore criollo y africano* (Havana: Junta Nacional de Arqueología y Etnología).
- Franco, J. L. 1968 *La presencia negra en el Nuevo Mundo* (Havana: Casa de las Américas).
- Fryer, P. 2000 *Rhythms of Resistance: African Musical Heritage in Brazil* (Hanover: Wesleyan University Press).
- Galinsky, P. 2002 *“Maracatu Atômico”: Tradition, Modernity, and Postmodernity in the Manguê Movement of Recife, Brazil* (Nova York: Psychology Press).
- Galinsky, P. 2015 *Maracatu Atômico: Tradition, Modernity, and Postmodernity in the Manguê Movement and the “New Music Scene” of Recife, Pernambuco, Brazil* (Nova York: Routledge).
- García, D. 2006 *Arsenio Rodríguez and the Transnational Flows of Latin Popular Music* (Philadelphia PA: Temple University Press).
- García, N. e Minichino, M. 2001 *The Sacred Music of Cuba: Batá Drumming Matanzas Style* (Nova York: Melantone Productions).
- García Canclini, N. 1990 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (Cidade do Mexico: Random House Mondadori).
- García Canclini, N. 1995 *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Gallet, L. 1934 *Estudos do folklore* (Rio de Janeiro: C. Wehrs).

- Gidal, M. 2016 *Spirit Song: Afro-Brazilian Religious Music and Boundaries* (Nova York: Oxford University Press).
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Glasser, R. 1995 *My Music Is My Flag. Puerto Rican Musicians and Their New York Communities, 1917-1940* (Berkeley: University of California Press).
- Gould, S. J. 1981 *The Mismeasure of Man* (Nova York: W. W. Norton).
- Gray, J. 2010 *From Vodou to Zouk: A Bibliographic Guide to Music of the French-Speaking Caribbean and its Diaspora* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2011 *Jamaican Popular Music, From Mento to Dancehall Reggae: A Bibliographic Guide* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2012 *Afro-Cuban Music: A Bibliographic Guide* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2013 *Baila!: A Bibliographic Guide to Afro-Latin Dance Musics from Mambo to Salsa* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2014 *Afro-Brazilian Music: A Bibliographic Guide* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2015 *Carnival, Calypso and Steel Pan: A Bibliographic Guide to Popular Music of the English-Speaking Caribbean and its Diaspora* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2016 *Hip-Hop Studies: An International Bibliography and Resource Guide* (Nyack: African Diaspora Press).
- Grenet, E. 1939 *Popular Cuban Music: 80 Revised and Corrected Compositions Together with an Essay on the Evolution of Music in Cuba* (Havana: Carasa y Cía).
- Guilbault, J. 1993 *Zouk: World Music in the West Indies* (Chicago: University of Chicago Press).
- Guilbault, J. 2007 *Governing Sound: The Cultural Politics of Trinidad's Carnival Musics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Guillen, I. C. M. 2007 "Rainhas coroadas: Historia e ritual nos maracatus-nação do Recife" em Lima, I. M. de F. e Guillen, I. C. M. (eds.) *Cultura afro-descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós* (Recife: Edições Bagaço).
- Guillen, I. C. M. (ed.) 2014 *Inventário Cultural dos Maracatus Nação* (Recife: Editora UFPE).
- Hagedorn, K. 2001 *Divine Utterances: The Performance of Afro-Cuban Santería* (Washington: Smithsonian Institution Press).
- Hale, C. 2005 "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Cultural Dominance in Central America" em

- PoLAR Vol. 28, N° 1: 10-28.
- Hall, S. 1984 *The Idea of the Modern State* (Philadelphia: Open University Press).
- Harrison, K. 2012 “Epistemologies of Applied Ethnomusicology” em *Ethnomusicology* Vol. 56, N° 3: 505-29.
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Henry, C. B. 2008 *Let's Make some Noise: Axé and the African Roots of Brazilian Popular Music* (Jackson: University Press of Mississippi).
- Herskovits, M. 1941 *The Myth of the Negro Past* (Boston: Beacon Press).
- Herskovits, M. 1944 “Drums and Drummers in Afro-Brazilian Cult Life” em *Musical Quarterly* N° 30: 477-92.
- Herskovits, M. e Waterman, R. 1949 “Música de culto afrobahiana” em *Revista de Estudios Musicales* Vol. 1, N° 2: 65-127.
- Hertzman, M. A. 2013 *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Hobsbawm, E. 1987 *The Age of Empire, 1875-1914* (Nova York: Vintage Books).
- Hobsbawm, E. 1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Nova York: Cambridge University Press).
- Hobsbawm, E. e Ranger, T. (eds.) 1983 *The Invention of Tradition* (Nova York: Cambridge University Press).
- Howard, J. H. 1967 *Drums in the Americas* (Nova York: Oak Publications).
- Issa, D. 2008 “Praxis of Empowerment: Mística and Mobilization in Brazil’s Landless Rural Workers’ Movement” em Vanden, H. D. et al. (eds.) *Latin American Social Movements in the Twenty-First Century: Resistance, Power, and Democracy* (Plymouth: Rowman & Littlefield).
- Kajikawa, L. 2009 “Eminem’s ‘My Name Is’: Signifying Whiteness, Rarticulating Race” em *Journal of the Society for American Music* Vol. 3, N° 3: 341-63.
- Kuss, M. (ed.) 2007 *Music in Latin America and the Caribbean, Vol. 2: Performing the Caribbean Experience* (Austin: University of Texas Press).
- Labat, J. B. 1970 *The Memoirs of Père Labat, 1693-1705* (Londres: F. Cass) Trad. y ed. res. J. Eaden.
- LaFevers, C. 2010 “The Sounds of Blackness in Brazil: Musical

- Affordance, Regional Identity, and Activism in Recife's Black Movements", Tese de mestrado, Syracuse University.
- LaFevers, C. 2016 "Past, Present, and Future Trends in Brazilian Ethnomusicology. A General Overview" (*mimeo*).
- LaFevers, C. e Santiago da Silva, V. 2014 "Projeto Yabas: Reflections on Hip-Hop and Black Women's Self-making in Brazil" em *Alter/nativas Latin American Cultural Studies Journal*, N° 2. Em <<http://alternativas.osu.edu/en/issues/spring-2014.html#essays1>>.
- Lane, J. 2005 *Blackface Cuba, 1840-1895* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Largey, M. 2006 *Voodoo Nation. Haitian Art Music and Cultural Nationalism* (Chicago: University of Chicago Press).
- León, A. 1964 *Música folklore: Yoruba, Bantú, Abakuá* (Havana: Ediciones del C.N.C.).
- León, A. 1974 *Del canto y el tiempo* (Havana: Editorial Letras Cubanas).
- León, A. 1991 "Of the Axle and the Hinge: Nationalism, Afro-Cubanism, and Music in Pre-Revolutionary Cuba" em Manuel, P. (ed.) *Essays on Cuban Music: North American and Cuban Perspectives* (Lanham: University Press of America).
- León, J. e Simonett, H. (eds.) 2016 *A Latin American Music Reader: Views from the South* (Urbana: University of Illinois Press).
- Le Riverend, J. 1961 "Fernando Ortiz cumple 80 años" em *INRA* Vol. 2, N° 8: 38-43.
- Lima, I. M. de F. 2005 *Maracatus-nação. Ressignificando velhas histórias* (Recife: Edições Bagaço).
- Lima, I. M. de F. 2008 *Maracatus e maracatuzeiros: Desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias. Recife, 1930-1945* (Recife: Edições Bagaço).
- Lima, I. M. de F. 2009 "Afoxés: Manifestação cultural baiana ou pernambucana? Narrativas para uma história social dos afoxés" em *Revista Esboços* Vol. 16, N° 2: 89-110.
- Lima, I. M. de F. 2012 *Maracatus do Recife: Novas considerações sob o olhar dos tempos* (Recife: Edições Bagaço).
- Lizardo, F. 1975 *Danzas y bailes folklóricos dominicanos* (Santo Domingo: Fundación García-Arevalo).
- Lizardo, F. 1979 *Cultura africana en Santo Domingo* (Santo Domingo: Taller).
- Lombroso, C. 2006 [1876] *Criminal Man* (Durham: Duke University Press) Trad. M. Gibson, N. Hahn Rafter e M. Seymour.

- Madrid, A. e Moore, R. 2013 *Danzón: Circum-Caribbean Dialogues in Music and Dance* (Nova York: Oxford University Press).
- Magaldi, C. 2008 “Before and After Samba: Modernity, Cosmopolitanism, and Popular Music in Rio de Janeiro at the Beginning and End of the Twentieth Century” em Madrid, A. e Corona, I. (eds.) *Postnational Musical Identities: Cultural Production, Distribution, and Consumption in a Globalized Scenario* (Lanham: Lexington).
- McAlester, E. 2002 *Rara* (Berkeley: University of California Press).
- McCann, B. 2004 *Hello, Hello Brazil: Popular Music in the Making of Modern Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Manuel, P. 1988 *Popular Musics of the Non-Western World: An Introductory Survey* (Nova York: Oxford University Press).
- Marcus, G. 1999 *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago: University of Chicago Press).
- Merriam, A. 1951 “Songs of the Afro-Bahian Cults: An Ethnomusicological Analysis”, Tese de doutorado, Northwestern University.
- Merriam, A. 1964 *The Anthropology of Music* (Evanston: Northwestern University Press).
- Métraux, A. 1959 *Voodoo in Haiti* (Nova York: Oxford University Press).
- Miller, I. 2009 *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba* (Jackson: University of Mississippi Press).
- Miller, S. 2014 *Cuban Flute Style: Interpretation and Improvisation* (Lanham: Scarecrow Press).
- Miñana Blasco, C. 2016 “Between Folklore and Ethnomusicology. Sixty Years of Folk and Vernacular Music Studies in Colombia” em León, J. e Simonett, H. (eds.) *A Latin American Music Reader: Views from the South* (Urbana: University of Illinois Press).
- Moore, R. D. 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Moore, R. D. 2006 *Music and Revolution: Cultural Change in Socialist Cuba* (Berkeley: University of California Press).
- Moore, R. D. 2010 *Music in the Hispanic Caribbean: Experiencing Music, Expressing Culture* (Nova York: Oxford University Press).
- Moore, R. D. (ed.) 2018 *Fernando Ortiz on Music. Selected Writings on Afro-Cuban Culture* (Philadelphia: Temple University Press).
- Moreau de Saint-Méry, M. L. E. 1798 *Description Topographique, Physique, Civile, Politique et Historique de la Partie Française de*

- l'isle Saint-Domingue* (Paris: Dupont).
- Moreno, D. 1994 *Un tambor arará* (Havana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Murphy, J. P. 2006 *Music in Brazil: Experiencing Music, Expressing Culture* (Nova York: Oxford University Press).
- Nederveen Pieterse, J. 2001 “Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition” em *Theory, Culture & Society* Vol. 18, Nº 2-3: 219-45.
- Nettl, B. 1964 *Theory and Method in Ethnomusicology* (Nova York: Free Press of Glencoe).
- Nina Rodrigues, R. 1935 *O animismo fetichista dos negros da Bahia* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Ochoa, J. S.; Santamaría, C. e Sevilla, M. (eds.) 2010 *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana).
- Oliveira, J. M. 2014 “Mulheres nos maracatus-nação pernambucanos” em Guillen, I. C. M. (ed.) *Inventário cultural dos Maracatus-Nação* (Recife: Editora UFPE).
- Oliveira, J. M. e Ferreira Alberna, L. S. 2011 “Homens travestidos no maracatu-nação pernambucano: Trânsito entre masculinidade e feminilidade”, Texto apresentado no *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, Salvador, 7 a 10 de agosto, Universidade Federal da Bahia.
- Ortiz, F. 1906 *Los negros brujo. Apuntes para un estudio de etnología criminal* (Madrid: Librería de Fernando Fé).
- Ortiz, F. 1923 “La Sociedad del Folklore Cubano” em *Revista bimestre cubana* Vol. 18, Nº 1: 47-52, janeiro-fevereiro. [Pseudônimo Juan del Morro].
- Ortiz, F. 1934 “De la música afrocubana: Un estímulo para su estudio” em *Universidad de la Habana* Vol. 1, Nº 3: 111-25.
- Ortiz, F. 1950 *La africanía de la música folklórica de Cuba* (Havana: Ministerio de Educación).
- Ortiz, F. 1951 *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (Havana: Ministerio de Educación).
- Ortiz, F. 1955 *Los instrumentos de la música afrocubana* (Havana: Cárdenas y Cía) 5 Vols.
- Ortiz, F. 1984a [1920] “La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes” em Ortiz, F. *Ensayos etnográficos* (Havana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Ortiz, F. 1984b [1921] “Los cabildos afro-cubanos” em Ortiz, F. *Ensayos etnográficos* (Havana: Editorial de Ciencias Sociales).

- Pacini Hernandez, D. 1995 *Bachata. A Social History of a Dominican Popular Music* (Philadelphia: Temple University Press).
- Packman, J. 2011 "Musicians' Performances and Performances of 'Musician' in Salvador da Bahia, Brazil" em *Ethnomusicology* Vol. 55, 3: 414-44.
- Pardo Tovar, A. 1966 *La cultura musical en Colombia* (Bogotá: Ediciones Lerner).
- Pardo Tovar, A. e Pinzón Urrea, J. 1961 *Rítmica y melódica del folclor chocoano* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Pardue, D. 2008 *Ideologies of Marginality in Brazilian Hip Hop* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Pardue, D. 2012 "Taking Stock of the State: Hip-Hoppers' Evaluation of the Cultural Points Program in Brazil" em *Latin American Perspectives* Vol. 39, 2: 93-112.
- Pedroso, L. O. T. 1995 *Obbedi, cantos a los orishas: Traducción e historia* (Havana: Artex).
- Pereira de Costa, F. A. 1908 *Folk-lore pernambucano* (Rio de Janeiro: O Verl).
- Periera de Tugny, R. e Caixeta de Queiroz, R. (eds.) 2006 *Músicas africanas e indígenas no Brasil* (Belo Horizonte: Editora UFMG).
- Pérez Fernández, R. A. 1988 *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina* (Havana: Casa de las Américas).
- Pérez Rodríguez, N. 1988 *El carnaval santiaguero* (Santiago de Cuba: Editorial Oriente) 2 Vols.
- Pérez Rodríguez, N. et al. 1982 *El cabildo carabalí Isuama* (Santiago de Cuba: Editorial Oriente).
- Perna, V. 2005 *Timba: The Sound of the Cuban Crisis* (Londres: Ashgate).
- Perry, M. 2016 *Negro soy yo: Hip Hop and Raced Citizenship in Neoliberal Cuba* (Durham: Duke University Press).
- Price-Mars, J. 1965 [1956] "Homenaje a Fernando Ortiz" em *La Gaceta de Cuba*, Vol. 4, N° 42: 12-13.
- Prior, A. 1999 "The House of Añá: Women and Batá" em *CBMR Digest* Vol. 12, N° 2: 6-8.
- Puri, S. 2004 *The Caribbean Postcolonial: Social Equality, Post-nationalism, and Cultural Hybridity* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Putnam, L. 2013 *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Quintero Rivera, A. G. 1999 *Salsa, sabor y control: Sociología de la música tropical* (San Juan: Siglo Veintiuno Editores).

- Quintero-Rivera, M. 2000 *A cor e o som da nação: A ideia de mestiçagem na crítica musical do Caribe hispânico e do Brasil, 1928-1948* (São Paulo: FFLCH-USP).
- Radano, R. 2003 *Lying Up a Nation: Race and Black Music* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ramón y Rivera, F. 1953 *El joropo, baile nacional de Venezuela* (Caracas: E. Armitano).
- Ramos, A. 1937 *As culturas negras no Novo Mundo* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Raphael, A. 1990 "From Popular Culture to Microenterprise: The History of Brazilian Samba Schools" em *Latin American Music Review* Vol. 11, N° 1: 73-83.
- Rasmussen, B. et al. (eds.) 2001 *The Making and Unmaking of Whiteness* (Durham: Duke University Press).
- Rivera, R. 2003 *New York Ricans From the Hip Hop Zone* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Rivera, R. Marshall, W. e Pacini Hernandez, D. (eds.) 2007 *Reggaeton* (Durham: Duke University Press).
- Rivero, Y. 2005 *Tuning Out Blackness: Race and Nation in the History of Puerto Rican Television* (Durham: Duke University Press).
- Roberts, J. S. 1972 *Black Music of Two Worlds* (Nova York: Original Music).
- Roberts, J. S. 1979 *The Latin Tinge: The Impact of Latin American Music on the United States* (Nova York: Oxford University Press).
- Rodríguez Domínguez, E. 1978 *Trío Matamoros: Treinta y cinco años de música popular* (Havana: Editorial Arte y Literatura).
- Romero, R. 2016 "Music Research in South America" em León, J. e Simonett, H. (eds.) 2016 *A Latin American Music Reader: Views from the South* (Urbana: University of Illinois Press).
- Rommen, T. 2007 "Mek some noise": *Gospel Music and the Ethics of Style in Trinidad* (Berkeley: University of California Press).
- Rommen, T. 2011 *Funky Nassau: Roots, Routes, and Representation in Bahamian Popular Music* (Berkeley: University of California Press).
- Rommen, T. e Neely, D. T. (eds.) 2014 *Sun, Sea, and Sound: Music and Tourism in the Circum-Caribbean* (Nova York: Oxford University Press).
- Rowe, W. e Schelling, V. 1991 *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America* (Londres: Verso).
- Sandroni, C. 2001 *Feitiço decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro 1917-1933* (Rio de Janeiro: J. Zahar Editor/ Editora UFRJ).

- Sansone, L. 2003 *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Saunders, T. 2015 *Cuban Underground Hip Hop: Black Thoughts, Black Revolution, Black Modernity* (Austin: University of Texas Press).
- Sayre, E. 2000 "Cuban Batá Drumming and Women Musicians: An Open Question" em *Kalinda* Vol. 13, N° 1: 12-15.
- Schechter, J. (ed.) 1999 *Music in Latin American Culture: Regional Traditions* (Nova York: Schirmer).
- Schweitzer, K. 2013 *The Artistry of Afro-Cuban Batá Drumming: Aesthetics, Transmission, Bonding, and Creativity* (Jackson: University Press of Mississippi).
- Seigel, M. 2005 "The Disappearing Dance: Maxixe's Imperial Erasure" em *Black Music Research Journal* Vol. 25, N° 1-2: 93-117.
- Seigel, M. 2010 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).
- Sharp, D. B. 2014 *Between Nostalgia and Apocalypse: Popular Music and the Staging of Brazil* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Shaw, L. 1999 *The Social History of the Brazilian Samba* (Aldershot: Ashgate).
- Sheriff, R. E. 1999 "The Theft of Carnival: National Spectacle and Racial Politics in Rio de Janeiro" em *Cultural Anthropology* Vol. 14, N° 1: 3-28.
- Simonett, H. e Marcuzzi, M. 2016 "One Hundred Years of Latin American Music Scholarship. An Overview" em León, J. e Simonett, H. *A Latin American Music Reader: Views From the South* (Urbana: University of Illinois Press).
- Sneed, P. 2008 "Favela Utopias: The *Bailes Funk* in Rio's Crisis of Social Exclusion and Violence" em *Latin American Research Review* Vol. 43, N° 2: 57-79.
- Stokes, M. 2004 "Music and the Global Order" em *Annual Review of Anthropology* N° 33: 47-72.
- Thomas, S. 2009 *Cuban Zarzuela: Performing Race and Gender on Havana's Lyric Stage* (Urbana: University of Illinois Press).
- Turner, V. 1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndemu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press).
- Turner, V. 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine).
- Vaughn, U. 2012 *Rebel Dance Renegade Stance: Timba Music and*

- Black Identity in Cuba* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Vázquez Rodríguez, R. E. 1982 *La práctica musical de la población negra en el Perú: La danza de negritos de El Carmen* (Havana: Casa de las Américas).
- Vélez, M. T. 2000 *Drumming for the Gods: The Life and Times of Felipe García Villamil, Santero, Palero and Abakuá* (Philadelphia: Temple University Press).
- Verger, P. 1954 *Dieux d'Afrique: culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des esclaves en Afrique et à Bahia, la baie de tous les saints au Brésil* (Paris: P. Hartmann).
- Vianna, H. 1999 *The Mystery of Samba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press) Trad. J. C. Chasteen.
- Vinueza, M. E. 1988 *Presencia arará en la música folklórica de Matanzas* (Havana: Casa de las Américas).
- Von Spix, J. B. 1976 *Viagem pelo Brasil, 1817-1820* (São Paulo: Edições Melhoramentos).
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Wade, P. 1999 "Representations of Blackness in Colombian Popular Music" em Rahier, J. M. (ed.) *Representations of Blackness and the Performance of Identities* (Westport: Greenwood Press).
- Wade, P. 2000 *Music, Race, and Nation: Música tropical in Colombia* (Chicago: University of Chicago Press).
- Waterman, R. 1952 "African Influence on the Music of the Americas" em Tax, S. (ed.) *Acculturation in the Americas: Proceedings and Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists, Vol. 2* (Chicago: University of Chicago Press).
- Weintraub, A. e Yung, B. (eds.) 2009 *Music and Cultural Rights* (Urbana: University of Illinois Press).
- Whitten Jr., N. 1967 "Música y relaciones sociales en las tierras bajas colombianas y ecuatorianas del Pacífico" em *América Indígena* Vol. 27, N° 4: 635-66.
- Whitten Jr., N. 1974 *Black Frontiersmen: A South American Case* (Cambridge: Schenkman Publishing).
- Wirtz, K. 2014 *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History* (s/d).
- Yúdice, G. 2003 *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era* (Durham: Duke University Press).

RELIGIÕES AFRO-LATINO-AMERICANAS

Paul Christopher Johnson e Stephan Palmié

Este capítulo apresenta uma concisa visão geral dos estudos sobre as formações religiosas na América Latina que estão histórica ou presentemente associadas a noções de origem africana. Abrange um amplo espectro de tradições e regiões, mas colocamos ênfase considerável em duas áreas que foram as receptoras do mais intenso tráfico de escravos, e que portanto acreditava-se que abrigassem as tradições rituais “mais africanas”: Cuba e Brasil. Esta é uma decisão deliberada, e tem implicações tanto para a estrutura quanto para o conteúdo deste capítulo, que oscila de modo regular entre Cuba e o Brasil, embora periodicamente percorra outras regiões a fim de suscitar uma reflexão comparativa mais larga. Começamos com uma consideração das questões empíricas e teóricas que informam uma concepção realista da transmissão histórica de formas de cultura religiosa da África para as colônias ibero-americanas. Então nos voltamos para as questões de encontro inter-religioso. Na terceira seção, consideramos o período pós-abolição e século XX e as restrições e possibilidades oferecidas pela lei, pelas ciências sociais e pelo Estado-Nação. Aqui, explicamos a necessidade de interrogar tanto o qualificativo “afro” quanto o conceito de “religião,” ao considerar tradições variadas que localizam suas fontes de legitimidade, autenticidade e eficácia ritual em noções de origem africana. Na última seção, descrevemos as características da práxis contemporânea em algumas tradições, e os efeitos transversais

gerados pelas várias formas de mediação entre tradições rituais afro-latino-americanas anteriormente distintas e agora reunidas, pelo menos em certos locais, como uma superforma unificada.

TRANSMISSÃO

A existência de tradições rituais que podem ser englobadas pelo rótulo de “religiões afro-latino-americanas” é o resultado do deslocamento violento de mais de seis milhões de africanos escravizados (quase dois terços de todos os escravos enviados para as Américas) para as colônias de Portugal e Espanha no Novo Mundo. Os africanos que sobreviveram aos horrores da travessia atlântica levaram consigo concepções complexas do mundo, incluindo ideias sobre a relação entre os humanos e as forças ou entidades que poderíamos estar inclinados a categorizar, correta ou incorretamente, como pertencentes ao reino religioso. Assim como os espanhóis e portugueses engajaram-se no Novo Mundo através das lentes das hierofanias cristãs e por meio de rituais dirigidos a Cristo, à Virgem e a vários santos, seus escravos africanos povoaram as Américas com divindades e forças originárias de seus antigos ambientes sociais.

Há muito a ser louvado nessa visão. Como o jovem advogado cubano Fernando Ortiz (1973: 24) escreveu em 1906, “o fetichismo africano entrou em Cuba com o primeiro negro”. Não obstante sua depreciativa formulação, Ortiz foi repetido cerca de quarenta anos depois por um informante da etnógrafa Lydia Cabrera (1983: 147). “Desde que o primeiro escravo desembarcou”, contou-lhe o homem que ela chamou de José del Rosario, “o primeiro Congo que pisou em solo cubano cortou galhos [da vegetação], desenterrou os mortos e começou a trabalhar com seu [espírito dos mortos], e ensinou seus filhos [a fazer o mesmo]”. As evidências arquivísticas apoiam esta visão. As práticas dos escravos e libertos africanos, consideradas “supersticiosas” ou “idólatras” por autoridades eclesiásticas e seculares, aparecem em registros coloniais no México desde 1571, mesmo antes da instituição formal da Santa Inquisição, e em Lima e Cartagena das Índias a partir da mesma data. De acordo com documentos analisados por María Teresa de Rojas (1956: 1.285), já em 1568 o comandante da cidade de Havana, Bartolomé Ceperos, lamentava as “escandalosas” artimanhas dos negros congolezes que se autointitulavam “reis e rainhas” e se envolviam em ajuntamentos rituais de natureza profundamente africana. As práticas africanas também aparecem nos primeiros registros do Brasil, e os termos da condenação inquisitorial - mais frequentemente por feitiçaria ou curandeirismo - foram desde cedo estabelecidos pelos portugueses, não apenas na costa da África

Centro Ocidental, mas também nas descrições jesuíticas de indígenas falantes de tupi da costa brasileira (Souza, 1986; Vainfas, 1989; Mott, 2010). Para o período em torno de 1600 encontramos evidências claras de complexos rituais africanos. O poeta nascido na Bahia no século XVII, Gregório de Mattos, descreveu em um poema:

Que de quilombos que tenho
Com mestres superlativos,
Nos quais se ensina de noite
Os calundus e feitiços

Com devoção os frequentam
Mil sujeitos femininos,
E também muitos barbados [portugueses],
Que se prezam de Narcizos.

(Sweet, 2003: 146–47; Peres, 1967: 69)

Gregório de Mattos deve ter presumido que a palavra “calundu” - o termo mais antigo usado no Brasil para nomear os rituais de possessão africanos - era reconhecível para pelo menos alguns leitores, sugerindo que esses eventos eram uma parte conhecida da vida social da cidade. No início dos anos 1700, o clero baiano estabeleceu um catecismo para evangelizar adequadamente os escravos, sugerindo que uma clara ameaça era colocada por suas práticas. Pouco tempo depois apareceu de forma impressa a primeira descrição detalhada do referido calundu no *Compêndio narrativo do peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, de 1728. Bolsas de mandinga – objetos fetiche ou pequenos sacos usados no corpo como amuletos de proteção - também apareciam com frequência nos primeiros relatos (Harding, 2000; Reis, 1993; Parés, 2013).

Os senhores de engenho, sacerdotes e autoridades seculares também reconheciam que os escravizados se envolviam em práticas que não podiam ser simplesmente explicadas por suas condições no cativeiro, mas que eram relacionadas às suas vidas passadas na África e às visões de mundo que haviam dado estrutura e coerência a suas vidas. No entanto, a perspectiva de uma continuidade ininterrupta da prática ritual africana no Novo Mundo subtendidas por tais fontes não é, de modo algum, sem problemas. Isso porque qualquer consideração histórica de derivação africana (ou “inspiração africana”, como autores como Ochoa [2010] introduziram recentemente) nas formações rituais nas Américas tem que levar em consideração uma

desconcertante gama de variáveis. Estão aí incluídas as variações nos padrões regionais de importação de escravos da África ao longo do tempo, mas também variações nas condições locais sob as quais os escravizados podem ter sido capazes de transformar cosmologias africanas e práticas rituais associadas a elas em instituições sociais viáveis (Morgan, 1997).

Os estudos afro-americanistas há muito tendiam a equações diretas (como as identificadas por Melville J. Herskovits [1941]) entre a contribuição demográfica de regiões africanas específicas e a “produção” cultural em localidades específicas do Novo Mundo. Este capítulo, em contraste, trata das lacunas, fissuras, interstícios e, às vezes, da pura inventividade das religiões africanas nas Américas. Tanto em Cuba quanto no Brasil, sabemos agora muito sobre as histórias concretas de formações rituais que reivindicam para si origens africanas, para nos animar com uma visão que defenda apenas as contribuições específicas africanas. Sabemos, por exemplo, que, embora os escravos falantes de iorubá tenham chegado a Cuba antes do final do século XVIII, demorou pelo menos três gerações até que a versão cubana do oráculo de Ifá finalmente fosse colocada em uma base institucional reproduzível ali, no final do século XIX, quando um pequeno grupo de idosos africanos criou uma genuína base no Novo Mundo para sua reprodução iniciática (Brown, 2003a). No Brasil, a proeminência de Ifá e seu declínio (antes de sua recente recuperação pelos cubanos no Rio de Janeiro [Capone, 2016]) também parecem estar articulados com as carreiras de relativamente poucas figuras-chave como Domingos Sodré (Reis, 2008), Agenor Miranda Rocha e Martiniano Eliseu de Bonfim, e com as viagens de pessoas como Martiniano entre o Brasil e a então Nigéria britânica (Matory, 2005). Diferentes terreiros surgiram e ganharam notoriedade em parte por meio de suas idiossincráticas “recuperações” africanas - a mais famosa delas foi a instituição repentina de um comitê de doze “Ministros de Xangô” no terreiro do Axé Opô Afonjá, nascido em 1910. Ou, entre muitas outras transformações da “tradição”, a mudança de um sacerdócio predominantemente masculino no início do século XIX para um sacerdócio mais equilibrado por gênero no final do século (Parés, 2013) - embora ainda proeminentemente promovesse a ortodoxia da liderança feminina em pelo menos uma nação (Ketu) do candomblé (Landes, 1947).

Teremos que desistir da visão de continuidades não mediadas entre a África e as Américas. Como Roger Bastide (1978: 47) perspicazmente escreveu, no caso do Brasil, as tradições incipientes da prática ritual africana estavam sujeitas a múltiplas contingências.

É obvio que o tempo podia – no novo habitat – corroer as tradições mais enraizadas. Contudo, o tráfico renova a cada instante as fontes da vida, estabelecendo um contato permanente entre os antigos escravos ou seus filhos e os recém-chegados em cujas fileiras vinham, com frequência sacerdotes, adivinhos, médicos-feiticeiros, o que fez que houvesse durante todo o período escravista um rejuvenescimento dos valores religiosos exatamente quando esses valores tendiam a enfraquecer-se. Estamos mal-informados sobre as religiões afro-brasileiras dessas épocas longínquas, mas é preciso sem dúvida substituir a ideia de centros de culto (que persistiram ao longo dos séculos até nossos dias, o que a escravidão não poderia permitir) pela ideia de uma proliferação caótica de cultos, ou de fragmentos de cultos, que nasciam apenas para se extinguirem, os quais eram substituídos por outros à medida de novas chegadas de africanos.¹

As advertências de Bastide são relevantes tanto no sentido temporal quanto no espacial. Particularmente no caso da Espanha, que foi excluída do comércio direto com a África, as regiões de origem dos africanos flutuaram amplamente em resposta aos contratos de *asiento* que a Espanha teve de concluir com os portugueses e com os antigos fornecedores norte-europeus de escravos africanos para suas colônias no Novo Mundo (ver capítulo 2). Mas os estágios de desenvolvimento e as correspondentes necessidades de mão de obra de locais específicos dentro do alcance imperial da Espanha ditavam não apenas o número de escravos recém-importados, mas também sua proveniência africana. Assim, embora a mineração e o incipiente setor latifundiário no México (e em menor grau no Peru) absorvesse a maior parte dos escravos importados para o império hispano-americano nos séculos XVI e XVII, o rápido declínio da utilidade econômica do trabalho escravo em Nova Espanha, Nova Granada e Peru após o início do século XVIII, do mesmo modo propiciaram o declínio radical de quaisquer formas reconhecidamente “africanas” de práticas rituais. Em contraste, foi o desenvolvimento tardio (ou redesevolvimento) das economias açucareiras baseadas no trabalho escravo em Cuba e no Brasil que levaram a grandes surtos de importações legais e ilegais de escravos para essas regiões no século XIX. A conjunção destes tardios *booms* do açúcar em Cuba e no Brasil com os desenvolvimentos políticos que imergiram da guerra prolongada nas cidades-estados falantes

1 Usamos aqui a tradução de Maria Eloisa Capelatto e Olívia Krahenbühl, na edição da Livraria Pioneira Editora/ Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1971: 69-70. N. T.

de iorubá do que hoje é o sudoeste da Nigéria pode explicar o eventual surgimento das tradições de inspiração iorubá como a regra de ocha e o candomblé, bem como as tradições inspiradas no gbe como o candomblé jeje. De fato, algumas pesquisas atuais apontam a rivalidade entre Oió e o Daomé, as duas cidades-estados dominantes do entorno do Golfo do Benin, estendendo-se às Américas e orientando o surgimento de nações marcantes do candomblé, bem como o desenvolvimento de nações de espíritos no vodu haitiano (Parés, 2013; Silveira, 2006; Hébrard, 2012).

CONFLUÊNCIAS

AFRO-CATOLICISMO

Africanos escravizados entraram em estruturas institucionais que geraram oportunidades e limitações localmente específicas quando se tratava de reafirmar noções de suas relações com entidades - espíritos, divindades, ancestrais, forças da natureza - que eram parte integrante de seu mundo. As tradições religiosas africanas não encontraram sua melhor chance de reafirmação no Novo Mundo nas zonas de *plantation* onde, no auge do tráfico Atlântico de escravos, as condições de trabalho extenuantes, taxas de mortalidade excessivas e proporções de gênero altamente desequilibradas tiveram como resultado uma constante renovação da força de trabalho, inibindo a reprodução social de quaisquer tradições temporariamente estabelecidas (Moreno Fragnals, 1983: 24-49). Em vez disso, as chances de que tais tradições incipientes perdurassem eram maiores em contextos urbanos, especialmente quando as estruturas de poder colonial inadvertidamente proporcionavam locais institucionais de germinação. No caso latino-americano, instituições como os hispano-americanos *cabildos de nación* e as irmandades católicas foram algumas das incubadoras mais eficientes das tradições rituais afro-latino-americanas. Moldados em associações voluntárias de estrangeiros residentes em Sevilha (Pike, 1967), essas corporações foram concebidas como um instrumento de controle sobre os escravos e libertos africanos que deveriam se reunir ao longo do que se presumia serem linhas “étnicas” ou “etnolinguísticas” (daí o qualificador “de nação”).

Esses *cabildos* e *cofradías* organizados nos moldes das emergentes etnias africanas no Novo Mundo existiam nas metrópoles espanholas das Américas desde a segunda metade do século XVI (Aimes, 1905; Ortiz, 1921; Acosta Saignes, 1955; Friedemann, 1988; de la Fuente, 2008) e suas práticas rituais divergiam das expectativas coloniais clericais e seculares (para análises recentes, ver Farias, Soares e Gomes, 2005; Soares, 2011; Cañizares-Ezguerra, Childs e Sidbury, 2013). O

grau em que essas práticas foram conformadas por continuidades diretas entre culturas africanas etnicamente específicas e seus equivalentes coloniais americanos está sujeito a debate. Mas é claro que esses quadros institucionais proporcionaram aos africanos com semelhanças culturais e linguísticas a oportunidade de adaptar as práticas rituais anteriores e noções cosmológicas não apenas aos contextos de escravização no Novo Mundo, mas também aos ditames formais e práticas rotineiras das versões ibéricas da fé católica. Em 1755, o recém-instalado bispo de Havana, Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, fez um esforço concertado para registrar os vinte e um *cabildos de nación* então existentes na cidade para direcioná-los à missão, sugerindo que os padres em cujas paróquias estes *cabildos* estavam localizados familiarizassem-se com as línguas africanas faladas por seus membros (Marrero, 1971–1978: VIII 160). Pouco nos chegou do projeto iluminado de Morell. Mas ele indica que, àquela altura, as incipientes tradições rituais de derivação africana estavam evoluindo para uma complexa ecologia de práticas religiosas. Estas incluíam não apenas versões oficiais do catolicismo, mas práticas populares ibéricas, como formas heterodoxas de devoções a santos, práticas de cura e divinação, e maldições e feitiços com profundas histórias na península ibérica.

No Brasil, da mesma forma, o catolicismo forneceu amplo enquadramento religioso colonial. Pelo menos alguns africanos que chegavam já eram nominalmente católicos, dada a missão do Congo pelos capuchinhos e dominicanos desde o final do século XV e pelos jesuítas no final do século XVI. O catolicismo foi a religião oficial do Reino do Congo de 1509 a 1542, e as primeiras instituições afro-católicas foram estabelecidas, incluindo confrarias devotadas a santos específicos (Fromont, 2014; Thornton, 1998). O afro-catolicismo também se tornou integrante da sociedade metropolitana portuguesa, em parte pela popularidade de santos como Efigênia, Benedito, Antônio e Gonçalo e das práticas materiais usadas em seus cultos. Gilberto Freyre chegou a atribuir os *Exercícios espirituais* de Loyola e o nascimento dos jesuítas a “fontes africanas”, pela via do misticismo dos mouros (Freyre, 1956: 78). Não precisamos endossar totalmente a notória hipérbole de Freyre para reconhecer o caráter geral da influência africana nas versões ibéricas do catolicismo português.

Em algumas partes do Brasil, como São Paulo, os primeiros escravos africanos que chegaram de Portugal (Heywood, 1999) trouxeram consigo versões do catolicismo luso-africano. Havia várias fontes para o que Bastide (1978: 109-25) chamou de os “dois catolicismos” do Brasil: a versão levada ao Brasil por escravizados da África Central

já, pelo menos nominalmente, católicos; a versão do catolicismo popular português que já era, em parte, “africanizada”; e, é claro, devemos acrescentar a estas as novas versões da prática afro-católica que surgiram no Brasil, em Cuba, em São Domingos, na Nova Espanha e em outros lugares por meio da cristianização imposta aos escravos. O resultado dessa transculturação, para usar o termo de Fernando Ortiz, foi um catolicismo barroco com uma forte ênfase na barganha com os santos (Souza 1986), em festas e procissões (Reis, 2003a), e no diabolismo, na possessão e na vulnerabilidade física a ataques mágicos, ou ao feitiço (Mott, 1993: 59-65; Parés, 2013: 78). Ainda assim, devemos ser cautelosos na atribuição simplista de identificações religiosas católicas, considerando que o que Cécile Fromont chamou de “cristianismo do Kongo” era seletivo, pragmático, esteticamente desenvolvido, e variável como o catolicismo afro-brasileiro um século mais tarde, ou mesmo todo catolicismo popular (Fromont, 2014; Sweet, 2003: 197-98). Alguns santos atraíam o interesse, enquanto outros eram ignorados. Medalhas, amuletos e talismãs protegendo o corpo ou aumentando a sorte ou as chances de vida eram valorizados na África como no Brasil, de tal forma que os rosários eram populares objetos de poder, ou *nkisi* (Karasch, 1979). Essa variabilidade se aplicava igualmente à criação da “religião africana” nas Américas, com rituais africanos relacionados à cura ganhando ascendência sobre, digamos, ritos sociopolíticos ou relacionados à guerra, já que a soberania política e as possibilidades de resistência armada eram quase nulas.

Como em outros lugares, no Brasil os africanos formaram confrarias (Mulvey, 1980; Kiddy, 2005; Soares, 2011). Com o apoio do papa e do rei português, os jesuítas iniciaram uma confraria em Pernambuco especificamente para os escravos em 1552 (Mulvey, 1980: 254), já que africanos e afro-brasileiros eram barrados nas irmandades “brancas”. O inverso não acontecia necessariamente, de tal modo que, no século XIX, os brancos às vezes eram um terço ou mais das irmandades “negras”. As mulheres também puderam participar e participaram em números substanciais. Ao fundar suas próprias confrarias leigas, os africanos e seus descendentes criaram suas próprias expressões de devoção afro-católica, mesmo quando se tornaram “brasileiros” tomando parte nos eventos das irmandades. A mais famosa entre as irmandades afro-brasileiras foi a de Nossa Senhora do Rosário, tanto na Bahia como no Rio. Na Bahia, a ordem inicialmente aceitou apenas angolanos antes de aceitar escravos e homens livres nascidos no Brasil e depois, no século XIX, ser dominada pelos jejes falantes de gbe, ou daomeanos (Reis, 1993: 151). Outras ordens e igrejas eram associadas a nagôs de língua iorubá - como Nossa Senhora da Boa

Morte, exclusiva para escravos e homens livres que se identificavam com a cidade-estado de Ketu - enquanto outras ordens estavam abertas apenas para membros pardos, ou mestiços.

Enquanto algumas organizações tinham apenas vinte participantes, outras cresceram para mais de 500 em cidades densamente povoadas de Minas Gerais, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro (Mulvey, 1980: 268). Em torno de 80% dos africanos e afro-brasileiros na colônia participavam de confrarias, frequentemente de várias ao mesmo tempo (Reis, 2003a: 45). As confrarias geraram afinidades e distinções sociais importantes. As irmandades brancas eram divididas por classe, ocupação ou corporações de ofício, e posses e propriedade; as irmandades negras também segmentaram a população de múltiplas maneiras, separando escravos e homens livres por vezes por idioma e etnia (a formação inicial do complexo afro-brasileiro de “nação”), e às vezes por “raça”, distinguindo africanos de crioulos pretos, e mulatos de ambos (Bastide, 1978: 115; Reis, 2003a: 44). Apesar de seus diversos campos de estratificação, as irmandades católicas serviram como locais raros de humanização compartilhada numa sociedade escravocrata, que de resto era muitas vezes brutal. Nas irmandades, africanos e afro-brasileiros ganharam posições de mérito e respeito, encontraram a garantia de um enterro respeitável para seus familiares e, o mais importante, arrecadaram fundos para ajuda mútua e manumissão. Ainda assim, o nascimento das religiões afro-brasileiras não pode ser entendido somente como uma forma de resistência à escravidão. Os líderes das instituições afro-brasileiras no século XIX eram majoritariamente africanos livres, uma classe de elite, que às vezes possuíam, eles mesmos, escravos. Para dar dois exemplos, Marcelina da Silva, sacerdotisa de um dos primeiros e mais prestigiosos terreiros do Brasil, a Casa Branca, continuou comprando escravos até 1875, mesmo depois que leis antiescravistas, como a Lei do Ventre Livre, entraram em vigor e o fim do sistema escravista estava claramente à vista (Castillo e Parés, 2010: 20). O conhecido adivinho Domingos Sodré também tinha escravos (Reis, 2008).

Dito isso, é claro que o que a classe dominante portuguesa mais temia nas tradições afro-brasileiras emergentes era a ameaça da rebelião. Para combater essa ameaça, as divisões étnicas foram instituídas nas irmandades católicas como política colonial. Esperava-se que isso prevenisse qualquer risco de solidariedade total entre africanos e afro-brasileiros. Mesmo depois de uma revolta em 1816, o governador da Bahia continuou a conceder aos escravos a liberdade de reunião aos domingos e dias santos em lugares determinados, argumentando que a liberdade para os grupos étnicos seguirem seus próprios costumes

evitaria perigosas alianças interétnicas (Reis, 1986: 115). Esses limitados espaços “oficiais” permitiram que as práticas religiosas dos escravos fossem executadas, conservadas e criadas.

Cenários comparáveis se desdobraram em Cuba, no México e em outros lugares. Como Herman Bennett (2005, 2009) mostrou em consideráveis detalhes para a Cidade do México do século XVII, as *cofradías* católicas ofereciam um espaço importante de socialização e vida civil para os afro-mexicanos. Estes também contribuíram para o desenvolvimento de um catolicismo esteticamente rico, repleto de imagens, procissões e santos (von Germeten, 2006). A devoção afro-mexicana era em muitos aspectos comparável ao barroco católico de Cuba ou do Brasil (Ortiz, 1975; Reis, 2003a: 39). Bastide observou que, “em toda parte onde existiram confrarias de negros, a religião africana subsistiu, no Uruguai, na Argentina, no Peru e na Venezuela, e que essas religiões africanas desapareceram nesses países quando a Igreja proibiu as confrarias de se reunir fora da Igreja depois da missa para dançar” (1978: 54; 1971: 79). George Reid Andrews (1980: 139-70) confirmou a hipótese de Bastide para a Argentina. Em uma das nações latino-americanas que mais agressivamente apagaram a africanidade de sua mitologia nacional, as confrarias católicas afro-argentinas - que na sua maioria antecederam as *cofradías* euro-argentinas do século XIX - permitiram o surgimento de estilos de dança particulares, notadamente o tango pela via do candombe - um precursor das danças da congada, acompanhado de conjuntos de dois tambores (na Argentina) ou de três tambores (no Uruguai e em Minas Gerais, Brasil), de sistemas de ajuda mútua e até mesmo de “nações” étnicas.

Uma parte fundamental da vida social das confrarias era o culto e a celebração do santo padroeiro do grupo e, assim, através do complexo global de confrarias, a produção de um panteão coletivo de santos - seus ícones, instalações, procissões, inclinações, cores e datas. Não por acaso, a formação da “religião afro-brasileira” também dependia da criação de instituições que sustentassem uma rede interconectada de “santos”, ou deuses (orixás, voduns, inquices), isso nos sugere pontes entre as devoções católicas e as futuras práticas rituais afro-brasileiras. Em alguns casos, os afro-brasileiros não só reforçaram a importância dos santos já canonizados pela Igreja, como também criaram os seus próprios. Tal foi a história de Rosa Maria Egípcíaca da Vera Cruz, descoberta por Luiz Mott (1993). Rosa foi escravizada e embarcada em Uidá aos seis anos, desembarcando no Rio de Janeiro em 1725. Depois de vinte e cinco anos de trabalho escravo, abuso e prostituição forçada (como “escrava de ganho”), em meados do século XVIII ela começou a ter visões místicas e a narrá-las em vívidos

detalhes. Ela foi reverenciada como uma santa popular, e as pessoas comuns procuravam contato com ela para obter resultados milagrosos. Como talvez a primeira autora africana no Brasil, ela escreveu longamente sobre suas visões de forma que acabou atraindo a atenção das autoridades. Em 1765, foi acusada pelo Tribunal do Santo Ofício e enviada para julgamento em Lisboa.

Há muitos exemplos de escravos que adquiriram um *status* sublime e santo no Brasil, mesmo no século XX, como é caso da Escrava Anastácia (Hayes e Handler, 2009; Burdick, 1998; Sheriff, 1996; Karasch, 1986; Wood, 2011; Johnson no prelo). Santos católicos populares - como Rosa Egipcíaca e Escrava Anastácia, como outros demonstrando fusões mestiças, como María Lionza na Venezuela (Ferrándiz, 2003; Canals, 2017), ou, hoje, o malandro “santo” maia Maximón na Guatemala, que acabou migrando para alguns altares garífunas em Honduras - demonstram a vitalidade criativa do afro-catolicismo, apesar das severas restrições que lhe foram impostas. Os representantes oficiais da Igreja eram esmagadoramente hostis às práticas africanas e afro-americanas, pelo menos até meados do século XX. Somente com o Vaticano II, e ameaçada pelas crescentes seitas neopentecostais no Brasil, que desde 1970 chegaram a controlar cerca de um quarto das afiliações religiosas expressas pelos brasileiros, a Igreja Católica tem feito um esforço concertado para incorporar “africanismos” em suas liturgias, como usar estilos de percussão e dança supostamente africanos numa “missa inculturada” (Burdick, 1998). No entanto, a despeito de sua secular batalha contra as práticas africanas e indígenas, e certamente sem intenção, a Igreja forneceu molduras espaço-temporais e nichos materiais de apego, onde as ideias e práticas religiosas africanas eram desenvolvidas e executadas.

Como a regra de ocha em Cuba, o candomblé afro-brasileiro surgiu do, ou pelo menos próximo ao, catolicismo. Os membros principais de um dos primeiros e mais famosos terreiros de candomblé, a Casa Branca (também chamado de Engenho Velho e Ilê Iyá Nassô Oká), reuniram-se à sombra da igreja da Barroquinha nas primeiras décadas do século XIX, e o terreiro nasceu de duas confrarias associadas a essa igreja, Bom Jesus dos Martírios e Nossa Senhora da Boa Morte (Silveira, 2006; Harding, 2000: 100). O domingo, “dia de descanso”, era para os escravos irem à igreja, embora muitos de seus senhores tenham desconsiderado a ordem para lhes permitir que comparecessem à missa (Sweet, 2003: 200–201). Não obstante cultos a várias divindades também terem surgido na África Ocidental (Apter, 1995; Parés, 2013: 208-9), o modelo de unir todos os diferentes orixás num espaço pode ter derivado, em parte, da observação de como os

santos católicos eram cultivados num único espaço. Da mesma forma, os métodos do candomblé de criar parentesco imaginado entre a “família de santo” iniciática parecem se assemelhar à instituição católica do compadrio, crucial nas irmandades.

Essas questões nos levam a uma relutante invocação do “sincretismo”. No século XX, esse conceito tornou-se caro aos escritores iniciadores dos estudos sobre as “religiões afro-latino-americanas”, de Melville J. Herskovits a Arthur Ramos, de Pierre Verger a Roger Bastide, e, por meio dessas figuras canônicas, a muitos que ainda hoje escrevem. O termo foi central para o estudo e a prática das religiões afro-latinas por quase um século, mas nós o invocamos aqui não por sua utilidade analítica - que é questionável - mas para indicar seu uso frequente tanto por importantes estudiosos do passado quanto do presente, e pelos próprios líderes religiosos afro-latino-americanos em várias campanhas “antissincretismo”. Em nossa opinião, será mais produtivo falar de afiliações sobrepostas: de práticas multirreligiosas, “arenas movediças” (Sweet, 2003: 114, 203) e cultivo estratégico de “paralelismos” e “dupla participação” (Parés, 2013: 76 –77) em ecologias religiosas maiores e heterogêneas. Africanos e afro-brasileiros se apropriaram seletivamente dos santos e ritos e humanizaram-nos. Eles fundaram suas próprias irmandades, construíram suas próprias igrejas e às vezes mobilizaram seus próprios santos. Alguns africanos e afro-brasileiros começaram a assumir suas próprias missas, como Pedro Congo em Itabira, Minas Gerais (Sweet, 2003: 208). O Haiti pós-revolucionário viu o surgimento do *prèt savane*, um oficiante que recriou partes da liturgia católica no contexto do vodu (Herskovits, 1937), e no início do século XX Cuba parecia infestada por *hombres dioses* que livremente tomavam empréstimos do catolicismo popular local do século dezenove, do espiritismo e de elementos de tradições africanas indigenizadas (Román, 2007). Os afro-latino-americanos em outros lugares também se apropriaram seletivamente das memórias e dos repertórios carregados pelos africanos para as Américas, de acordo com a relevância, a viabilidade e a capacidade sociológica para sustentar uma prática.

EMERGÊNCIA

Deste complexo conjunto de práticas e poderes, o que seria santificado como autenticamente africano? A questão é ressonante, porquanto a capacidade de transformar rituais idiossincráticos ou domésticos em instituições sociais foi crucial para o surgimento de algo como a “religião afro-brasileira” (ou afro-cubana ou afro-mexicana, para não mencionar o metaconjunto “religiões afro-latino-americanas”). O período decisivo de transposição de práticas religiosas africanas,

estantes no Brasil ou em Cuba, para instituições religiosas afro-brasileiras e afro-cubanas parece ter sido as primeiras três décadas do século XIX, no Brasil, e as duas últimas décadas do mesmo século em Cuba (Harding, 2000; Parés, 2013: 92; Brown, 2003a).

Podemos apontar várias razões para essa transformação crucial: primeiro, porque o conflito e a queda das principais potências da África Ocidental, como Oió ou o Daomé, e a *jihad* liderada pelo senhor da guerra Afonjá, produziram um número enorme de novos escravos africanos no preciso momento que o Brasil e especialmente Cuba estavam expandindo a produção de açúcar na esteira da Revolução Haitiana. A chegada de um grande número de escravos etnicamente relacionados a repertórios rituais compartilhados fez pressão para que outros grupos afro-americanos definissem suas próprias práticas e limites. Em segundo lugar, nas primeiras décadas do século XIX, um número suficiente de homens livres nascidos na África e crioulos estava presente nos ambientes urbanos para dar à luz e sustentar redes de parentesco imaginado adjacentes a, e até mesmo fora do patrocínio da Igreja Católica. No Brasil, as interseções nas redes sociais das irmandades, as práticas domésticas e clientelistas de vários curandeiros e feiticeiros famosos e as sociedades de dança e tambor rituais, chamadas calundus ou batuques até o início do século XIX, deram origem ao “candomblé” em 1807, quando esta palavra foi invocada em associação a um “presidente” e assim por inferência uma instituição estabelecida (Parés, 2013: 88; Harding, 2000). Terceiro e relacionado aos anteriores, foi o gradual deslocamento do modelo de associações étnicas nas irmandades para um modelo de parentesco imaginado produzido em e por meio de procedimentos iniciáticos. Em 1829, houve invasões policiais de edifícios e comunidades consagrados ao “candomblé” e os relatórios dão conta de congregações multiétnicas e multirraciais (Reis, 1986a). Somente neste ponto podemos começar a falar de instituições de “religião afro-brasileira”, organizadas em torno do cultivo de múltiplas divindades africanas em um único espaço, por meio de um “complexo de ofertares e oferendas” extradoméstico compartilhado (Parés, 2013: 84, 87).

O surgimento de uma forma institucional genuína de religião afro-brasileira coincidiu com o aumento de círculos rituais multirraciais e multiétnicas; de tal forma que mesmo a invasão policial de um candomblé, em 1829, denunciou o fato de que um advogado branco era um participante. Também em Cuba, essas transformações de formas de associação baseadas na etnolinguística ou na descendência para as iniciáticas são documentáveis na segunda metade do século XIX. Em 1863, Andrés Facundo de los Dolores Petit, o famoso detentor do

título de *Isué na potencia* (capítulo) do sodalício esotérico masculino abakuá conhecido como Aguana Bakokó Efó, investiu um novo capítulo abakuá composto inteiramente de homens brancos (Ortiz, 1952/55: IV 68–71; Sosa Rodríguez, 1982: 142), e em 1900, ou seja, apenas cerca de uma década depois de cinco idosos africanos terem estabelecido um protocolo de iniciação para o culto do oráculo de Ifá, temos evidências documentadas da iniciação de um crioulo branco de ascendência espanhola chamado Bonifácio Valdés como babalaô (Brown, 2003a: 68–73). Além do mais, tanto a *potencia* branca conhecida como Ocóbio Efó Mucarará como Bonifácio Valdés, por sua vez, iniciaram crioulos cubanos de ascendência europeia e africana, tornando-se efetivamente vetores racialmente “brancos” da transmissão do conhecimento ritual “africano”, e assim gerando o padrão contemporâneo em que a africanidade não corresponde, e de fato não precisa corresponder, à negritude social. Como escreveu o etnógrafo cubano Teodoro Díaz Fabelo (1960: 16) às vésperas da Revolução Cubana, “o melhor oriaté de Havana [especialista no ritual de regla de ocha] e o titular da abakuá que possui os mais exaltados conhecimento e reputação são brancos”.

Como a versão anterior de “nação”, definida por etnia, língua e uma predominante negritude social, tornou-se embaçada no século dezenove, o que surgiu foi uma ideia mais ou menos teológica de “nação”, definida pela iniciação e pela família ritual (família de santo no Brasil, casa de santo ou ilé ocha em Cuba) em que se era integrado por parentesco ritual ao invés de descendência biológica ou critérios sócio-raciais (Costa Lima, 1977). Nesse sentido, o discurso de uma africanidade forte, estável e próxima em termos de diacríticos rituais estava estreitamente relacionada à crescente incerteza da africanidade étnico-racial entre as populações participantes. Melhor dizendo, os discursos de autenticidade e pureza ganharam vigor porque foi principalmente numa economia competitiva de reputação que tais questões foram adjudicadas (Johnson, 2002; Brown, 2003a). Essa disjunção entre experiências ritualmente geradas de africanidade e codificações étnico-raciais de identidade negra só se expandiu no final do século XX e início do século XXI, de tal forma que, segundo alguns estudiosos, pelo menos metade dos praticantes de religiões africanas no Brasil - pelo menos fora dos espaços que explicitamente exigem tais identificações - não se consideram negros (Pierucci e Prandi, 2000; Prandi, 1991; Silva, 1995). Em vez disso, eles se imaginam e se apresentam como religiosamente africanos. Esse processo rendeu casos famosos de sacerdotisas europeias no candomblé, como a francesa Giselle Cossard Binon (1923–2016) que se tornou conhecida em todo o Brasil como Mãe Giselle de Iemanjá.

RELIGIÕES AFRO-AMERÍNDIAS

As religiões que acabaram por se tornar parte de um complexo “afro-latino-americano”, no entanto, emergiram de mais do que apenas transculturações afro-europeias ou inter-africanas. Os encontros ameríndio-africanos também foram religiosamente fecundos. Muito disso está agora além da possibilidade de reconstrução documental. Mas, em alguns casos, temos boas indicações de como tais processos se desdobraram. Por exemplo, os africanos escravizados destinados ao trabalho caribenho em meados do século XVII e cujos navios naufragaram foram várias vezes lançado às margens e à misericórdia das ilhas caribenhas de São Vicente, assim como em outros lugares. No caso de São Vicente, alguns deles sobreviveram e, juntamente com os caribes, fundaram a nova etnia e cultura religiosa dos “caribes negros”. Os africanos sobreviventes foram tolerados e parcialmente assimilados pelos caribes da ilha por razões que permanecem obscuras. Os caribes, as vezes, também capturavam africanos, como as quinhentas pessoas capturadas de um naufrágio perto de Granada (Thornton, 1998: 284). Já em 1546, uma carta para o conselho da cidade de San Juan, Porto Rico, aconselhava a junta municipal a vigiar os índios caribes e “os negros que os acompanham” (Thornton, 1998: 288). Outro relatório de Dominica, de 1574, observou os caribes insulares integrando em sua sociedade prisioneiros espanhóis e africanos capturados em expedições periódicas de assalto (Gonzalez, 1988: 26); em 1576, uma mulher afro-porto-riquenha chamada Luiza de Navarette retornou à sua ilha natal depois de quatro anos como escrava dos caribes (Thornton, 1998: 290). A prática religiosa garífuna hoje, ancorada no complexo ritual de grande escala chamado de dügü, em que os ancestrais retornam, mostra evidências dessa história de encontros (Kerns, 1983; Johnson, 2007).

No Brasil, também, novas práticas emergiram das confluências afro-ameríndias. Robert Slenes (1991, 2006, 2008; ver também Hébrard, 2012) mostrou como os sacerdotes de nkisi do Kongo trabalhando como escravos no Brasil às vezes se beneficiavam dos poderes territoriais indígenas. Esses encontros geraram novas seitas, como a cabula, precursora da chamada macumba, em que indígenas e outros espíritos brasileiros se manifestam ao lado dos africanos. Essas confluências também plantaram as sementes do culto da jurema, implicando o uso de plantas psicoativas como uma técnica de revelação de espíritos. A jurema surgiu em torno de quilombos de Pernambuco como uma mistura de técnicas rituais de escravos e indígenas (Carvalho, 2012; Motta, 1997; Santos, 1995). Em praticamente todas as colônias ibéricas escravistas ocorreram essas convergências entre

as práticas originalmente africanas e nativas americanas relacionadas ao aproveitamento de forças sobrenaturais para objetivos cotidianos. Os arquivos particularmente bem explorados da Inquisição mexicana (Palmer, 1976; Behar, 1987; Alberro, 1993; Lewis, 2003) apresentam uma imagem de uma economia oculta altamente complexa, em que africanos, índios, europeus e seus descendentes crioulos se inspiraram ecleticamente em formas locais de coexistência de conhecimentos e habilidades rituais provenientes de todos os três continentes, a fim de curar várias doenças, lançar feitiços uns sobre os outros, ou procurar caminhos para uma melhor fortuna. Embora os registros dos tribunais do Santo Ofício em Lima (Ballesteros Gaibrois, 1955; Silverblatt, 2004) e Cartagena das Índias (Gómes, 2013, 2014; Maya Restrepo, 2005; von Germeten, 2013) ainda não tenham recebido atenção suficiente, trabalhos recentes e em curso estão começando a revelar o quão complexo, multifacetado e, em muitos aspectos, cosmopolita os mundos rituais locais e do Atlântico ibérico realmente eram.

O ISLÃ AFRO-LATINO-AMERICANO

Outro aspecto sobre o qual não temos documentação adequada é o impacto do Islã nas sínteses e transformações religiosas iniciadas na América Afro-Latina. Alguns retratos de líderes islâmicos nas Américas estão sendo agora trazidos ao foco, como o líder Rufino, que serviu a uma comunidade de muçulmanos em Porto Alegre na década de 1830, antes de se mudar para Rio de Janeiro para trabalhar no tráfico de escravos (Reis, Gómes e Carvalho, 2010), e o professor Al-Bagdali, que foi criado em Damasco, chegou ao Brasil em 1866 e instruiu no Rio, na Bahia e em Pernambuco (Farah, 2007). Em outros lugares, captamos apenas breves vislumbres do Islã nos etnônimos com os quais os cativos de fala mande foram registrados nas Américas (por exemplo, “mandingas”). Existe a intrigante possibilidade de que o jamaicano Dutty Boukman, um líder da insurreição iniciada em 1791 e que iria evoluir para a Revolução Haitiana, fosse um “homem do livro”, ou seja, um muçulmano (Khan, 2012).

Não foi até a chamada Rebelião Malê de 1835, em Salvador, na Bahia, que tivemos uma visão mais nítida da propagação do Islã (Reis e Moraes Farias, 1989) nas Américas. A Rebelião Malê - em homenagem ao termo iorubá para muçulmanos, imalê - foi uma das maiores insurreições de escravos no Brasil, após pelo menos oito revoltas menores. A massiva devassa que ela gerou (Reis, 2003b) provou, sem sombra de dúvida, que, como algumas das revoltas anteriores, ela era “de alguma forma” inspirada no Islã. No entanto, o que isso significava permaneceu obscuro.

Os malês da Bahia eram principalmente de haussás e iorubás islamizados capturados, escravizados e embarcados durante as primeiras guerras do século XIX em torno do Golfo de Benin, e há claros indícios de que alguns deles estivessem ativamente fazendo proselitismo entre escravos e libertos não islamizados. A devassa revelou copiosas escritas em árabe entre as posses de alguns conspiradores, e parece que um galpão emprestado a alguns dos supostos cabeças pode ter servido como uma madrassa em que aspirantes à conversão adquiriam algum grau de alfabetização em árabe. O missionário jesuíta Ignace Etienne relatou que quatro grandes escolas de pensamento sunitas (*madhahib*) podem ter sido ensinadas (Farah, 2007: 12). Por essas razões, tanto as autoridades brasileiras de então quanto os acadêmicos, desde então, tenderam a assumir uma inspiração jihadista para a revolta (Reis, 1993). No entanto, como conclui um escrutínio mais perspicaz do registro documental (Reis e Moraes Farias, 1989), os escritos árabes não revelam nenhuma intenção jihadista, e se a rebelião tivesse sido bem-sucedida, não está claro se seu resultado político teria sido uma cidade-estado no estilo iorubá, como Ibadan (ela mesma um conglomerado de refugiados muçulmanos e pagãos das guerras iorubás do século XIX), ou um califado no estilo de Sokoto.

As práticas materiais dos malês, de fabricação de talismãs feitos de escritas quranicas e embrulhadas num saco para serem usadas no corpo como proteção, espelhavam práticas e finalidades afro-católicos. Além disso, o uso de vestimentas brancas, especialmente às sextas-feiras, combinava com as práticas dos devotos *nagô*s de Oxalá, cuja cor também era o branco e cujo dia sagrado era a sexta-feira (Reis, 1993). É possível, então, que escravos e homens livres afro-católicos e afro-muçulmanos tenham encontrado códigos suficientemente comuns de comportamento ritual e poder religioso para começar a atuar juntos na maior rebelião urbana de escravos da história do Brasil.

Apesar das severas represálias aos muçulmanos no Brasil que se seguiram, o Islã continuou a sobreviver, mesmo que, talvez, em formas atenuadas secretamente mantidas nos lares. Quando o imã iraquiano Al-Bagdali ensinou nos subúrbios das cidades costeiras brasileiras no final da década de 1860, ele encontrou um público pronto, ainda que mal informado, para suas palavras. Ele expressou desapontamento por constantemente ter que lidar com os lapsos no mais básico, como a necessidade de visitar constantemente os Cinco Pilares e a exigência de visitar Meca (*hajj*), ou a interdição ao consumo de álcool; de enfatizar que as mulheres também, e não apenas os homens, eram responsáveis pelo jejum durante o Ramadã; ou de demonstrar como conduzir um enterro muçulmano apropriado (Farah, 2007, 9-15). A

narrativa de viagem de Al-Bagdali abre uma janela para o declínio do Islã no final do século XIX entre os afrodescendentes no Brasil, ao menos como uma tradição autossustentável, apesar dos reavivamentos periódicos estimulados por novos grupos de imigrantes no século XX.

ESPIRITISMO

Fluxos sociais e intelectuais adicionais chegaram às Américas para interagir com as emergentes tradições afro-latino-americanas, como o espiritismo francês.

Cópias do *Le livre des esprits* (1857) de Allan Kardec estavam na capital brasileira em 1860. As primeiras traduções de suas obras para o português são de 1866, e grupos espíritas já se reuniram em 1873 (Aubrée e Laplantine, 1990: 10). A mensal *Revista Espírita* começou a ser publicada em 1875, e a Federação Espírita Brasileira se reuniu em 1884 (Aubrée e Laplantine, 1990: 112-14; Giumbelli, 1997: 56, 61; Hess, 1991: 86). Por volta da década de 1880, o espiritismo era um tema cotidiano das páginas dos jornais. O espiritismo talvez tenha encontrado um solo fértil no Brasil no que se refere a um espiritismo popular mais antigo, descendente do sebastianismo português, com sua nostalgia de um passado de ouro e expectativas místicas de um futuro glorioso, a ser alcançado (Warren, 1968).

Embora o espiritismo kardecista tenha se espalhado rapidamente na Espanha na mesma década (Abend, 2004), e sem dúvida difundido de lá para Cuba e Porto Rico, também é possível que o espiritualismo americano tenha chegado a Cuba. Durante a primeira Guerra da Independência de Cuba (1868-1878), os exilados cubanos em Nova York realizavam regularmente sessões para consultar os espíritos dos independentistas falecidos (Bermúdez, 1967). Em torno de 1880, a Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba realizou uma sessão especial sobre esse fenômeno. As décadas de 1880 e 1890 viram uma rápida proliferação de publicações e sociedades espíritas, e a fusão do espiritismo europeu (implicitamente “branco”) com práticas curativas e divinatórias populares entre populações racialmente indeterminadas que muitas vezes se aglutinavam em torno de indivíduos carismáticos descritos na imprensa como “hombres dioses” (Román, 2007). No início do século XX, vimos uma crescente separação entre o espiritismo “científico” de elite e a proliferação de variedades de “espiritismo cruzado” mais ou menos “africanizadas” - uma divisão que persiste até hoje, embora “espiritistas científicos” “ortodoxos” sejam cada vez minoria na Cuba atual (Espírito Santo, 2015). Por sua vez, todas as tradições rituais cubanas supostamente de modo mais evidente derivadas da África absorveram elementos da doutrina espírita relativos

ao papel dos mortos na vida dos vivos, uma tendência que ajudou a integração de sistemas rituais historicamente heterogêneos numa complexa ecologia religiosa.

O Brasil experimentou uma transfusão análoga. Na década de 1920, numa cidade do outro lado da Baía de Guanabara chamada Niterói, surgiu uma nova religião afro-latino-americana batizada de umbanda, um híbrido de espiritismo e candomblé (Brown, 1986; Montero, 1985; Hale, 2009). Na umbanda, divindades afro-brasileiras foram transmutadas em sistemáticas fileiras militares e falanges de espíritos e, de fato, a umbanda parece ter se beneficiado do apoio da classe militar no Brasil. As práticas da umbanda eram extraídas e reproduziam do candomblé, como a possessão de espíritos, mas reduziam as trocas sacrificiais com os deuses e a complexidade e a duração dos processos iniciáticos. Isso a tornou acessível a membros de todas as etnias e classes, especialmente nas cidades do sul, como Rio, São Paulo e Porto Alegre. O espiritismo e sua descendente, a umbanda, invocavam as representações da “africanidade” primitiva, mas ofereciam a promessa de práticas afro-brasileiras de possessão de espíritos com poucas responsabilidades sociais. Em contrário, mesmo que não fosse tão respeitável, era completamente “francês”, cosmopolita e na moda. E, no entanto, como Stefania Capone descreveu (1999), precisamente em virtude da pronta acessibilidade e conveniência, a umbanda acabou aparecendo “não tão forte” quanto o supostamente mais autêntico candomblé africano, levando a uma onda de conversões da umbanda para candomblé nas cidades do sul do Brasil desde a década de 1980 até o presente.

RUMO AO SÉCULO XX: DIREITO, ESTADO, ACADÊMICOS E AS VEXAÇÕES DA RELIGIÃO

Tendo esboçado alguns dos principais problemas historiográficos enfrentados pelo estudo das formações religiosas afro-latinas, agora nos voltamos para questões desafiadoras de como conceituar esses fenômenos. O domínio da religião serviu por muito tempo como uma pedra de toque para o estudo das inter-relações culturais entre a África e as Américas. Desde as pesquisas pioneiras de Raymundo Nina Rodrigues (1862–1906) no Brasil, Fernando Ortiz (1881–1969) em Cuba, Jean Price-Mars (1876–1969) no Haiti e do antropólogo norte-americano Melville J. Herskovits (1895–1963) no Suriname, no Haiti, em Trinidad e no Brasil, às práticas entendidas como “sobreviventes” das tradições religiosas africanas nas sociedades do Novo Mundo foi atribuído um *status* crucial para investigações sobre as continuidades culturais africanas nas Américas (Johnson, 2011, 2014). Esses

fundadores dos estudos acadêmicos afro-americanistas perceberam que o campo religioso era particularmente resistente à mudança e, portanto, de grande importância para determinar o que ficou conhecido como a herança cultural africana nas Américas. Hoje em dia, esse legado é incontestável. No entanto, não só a base metodológica de análise pela comparação morfológica de dados etnográficos mal contextualizados de ambos os lados do Atlântico tornou-se sujeita a críticas aprofundadas; o aparato conceitual que antes permitia o reconhecimento aparentemente não problemático das formas “africanas” de “religião” nas Américas também foi questionado.

Em parte, isso acontece porque o termo “religião” não representa um designador evidente, universalmente válido e autônomo de segmentos delimitáveis da experiência, do pensamento e do comportamento humanos.

Em vez disso, as concepções de religião, à medida que se consolidaram no pensamento liberal secularista moderno, carregam um pesado fardo ideológico (Harrison, 1990; Asad, 1993; McCutcheon, 1997; Smith, 2004; Masuzawa, 2005). Isso porque o uso moderno de “religião” para demarcar um domínio institucional baseado na fé e separado do domínio da ação “racional” é informado tanto pelas noções de fé e transcendência pós-reforma cristãs, quanto por pressupostos normativos ocidentais seculares sobre o papel que a “crença religiosa” deve desempenhar na vida cívica. Caracterizar formas de pensamento e ação em contextos pré-modernos ou não ocidentais como religiosos abre, assim, uma porta para distorções anacrônicas ou etnocêntricas de mundos sociais em que a “religião”, como um domínio da experiência presumivelmente separável da esfera das racionalidades mundanas, simplesmente não existia.

Obviamente, os africanos escravizados levaram para a diáspora visões de mundo que incluíam proposições sobre divindades, espíritos e forças ancestrais com que os humanos tiveram que lidar e interagir ritualmente. Os escravizados fizeram uso dessas noções para dar forma às instituições que vieram a integrar as sociedades escravas do Novo Mundo. No entanto, da maioria dos africanos que chegaram às Américas durante os mais de 350 anos do tráfico de escravos dificilmente pode se dizer que praticava uma “religião” no sentido moderno. Foi no decorrer do funcionamento dos regimes escravistas locais que algumas de suas práticas foram objetivadas como magia, feitiçaria ou insubordinação baseadas em superstições nocivas – pelas leis que regulavam o comportamento de escravos, e no contexto da cristianização forçada. Quaisquer que sejam as tradições da práxis ritual surgidas e consolidadas entre africanos escravizados e seus descendentes

no Novo Mundo devem, portanto, ser vistas como produtos de um contexto em que regimes legais e eclesiásticos estrangeiros e opressivos procuravam reprimir o que eles construíam, com base em noções cristãs de decência “religiosa”, como sinais perigosos de alteridade africana.

No entanto, precisamente por essa razão, desde o início as noções sobre o que constitui a “religião” abalizavam os discursos coloniais da América Latina e os engajamentos em práticas rituais entre os escravizados. Pelo menos formalmente, a autoridade da Igreja Católica Romana subscreveu todos os aspectos dos empreendimentos coloniais nas Américas ibéricas, incluindo o batismo obrigatório e a catequese dos escravizados, e assim estabeleceu os termos sob os quais as formas culturais africanas poderiam se enraizar no Novo Mundo. Só muito lentamente o termo “religião” foi adotado por africanos e afro-americanos, e principalmente no período pós-independência, para alcançar posição legal e sociocultural em relação às instituições estabelecidas do estado pós-colonial.

Vemos este momento com particular clareza logo após a primeira ocupação americana de Cuba (1899-1902), no curso da qual o catolicismo deixou de ser a religião oficial do Estado e (sob a pressão americana) uma cláusula garantindo a liberdade de religião foi anexada à constituição da recém-independente república cubana. Em meio a campanhas maciças de perseguição a supostos praticantes da “feiticeira africana” (*brujería*) que haviam sido instigadas por reformadores sociais adeptos da modernização de Cuba, grupos de cultos afro-cubanos, como a Sociedad Lucumí Santa Rita de Casio y San Lázaro e a Sociedad de Socorros Mutuos bajo la Advocación de Santa Bárbara, começaram a sagazmente se inscrever no direito pós-colonial (Palmié, 2002, 2013; Bronfman, 2004). Para isso reivindicaram proteção legal para as práticas de acordo com o que eles chamavam de “moralidade cristã lucumí”, espelhando a linguagem da constituição; mas também envolveram seus detratores na mídia impressa e cortejaram ativamente intelectuais públicos, como Fernando Ortiz, para que fossem em sua defesa. (O livro de Ortiz de 1906, *Los negros brujos*, teve um papel importante nas campanhas antiffeiticeira que abalaram Cuba entre 1904 e 1920).

Tais tentativas de racionalizar as práticas rituais afro-cubanas à luz da legitimidade oferecida pelo rótulo “religião” perduraram, com vários graus de sucesso ao longo do século XX, tanto na ilha quanto na sua diáspora. Esse processo culminou em 1993 com a vitória do obá oriaté (especialista ritual em regla de ocha) cubano-americano Ernesto Pichardo na Suprema Corte dos Estados Unidos,

que legalizou o sacrifício de animais para sua oficialmente constituída Igreja do Lukumí Babalu Ayé (Palmié, 1996; Johnson, 2005). Mas processos semelhantes também estão subjacentes ao reconhecimento oficial pelo Estado cubano revolucionário em 1991 da Asociación Cultural Yoruba de Cuba (note a mudança de “religião” para “cultura”!) como uma instituição liderada por babalaôs que supostamente medeia entre o estado e os praticantes de religiões afro-cubanas (embora permaneça controversa entre as últimas - cf. Routon, 2009).

Manobras semelhantes estão bem documentadas no caso brasileiro. Após a Abolição (1888) e a fundação da Primeira República (1889), o Decreto 119A, promulgado em 7 de janeiro de 1890, seguiu os modelos constitucionais francês e norte-americano, bem como os princípios do positivismo, ao declarar uma clara separação entre Igreja e Estado. Embora a tolerância religiosa estivesse na lei desde 1824, a nova constituição permitia completa liberdade aos grupos religiosos e acabava com o patronato da Igreja Católica. Não obstante a nova liberdade constitucional de religião, as práticas afro-brasileiras não ganharam proteção. Não foram consideradas “religiões” genuínas e continuaram a ser regulamentadas e policiadas pelas leis de “saúde pública”, instituídas no Código Penal de 1890, que proibiam a medicina ilegal, a cura e a prática de “magia” e “espiritismo” (Maggie, 1992; Borges, 1993, 1995; Johnson, 2002: 85-96). Como as religiões afro-brasileiras eram consideradas um perigoso desabono ao progresso nacional, elas foram reprimidas como uma categoria alternativa à “religião”.

Estudiosos das religiões afro-brasileiras fizeram parte dos diferentes processos de repressão, tolerância e legalização, muitas vezes distinguindo as práticas “da mão esquerda”, como a macumba, a quimbanda ou o candomblé de caboclo, das práticas da “mão direita”, estas associadas a terreiros nagô (em particular, determinadas casas de prestígio com uma linhagem que pode ser traçada até a cidade-estado iorubá de Ketu). Beatriz Góis Dantas (1988) mostrou como os estudiosos erroneamente reconheceram categorias de práticas religiosas – segundo as quais os templos que enfatizavam as origens iorubás foram considerados mais autenticamente africanos em comparação com outros que enfatizavam origens angolanas, indígenas ou plurais – como categorias analíticas. Os acadêmicos validaram principalmente as pretensões iorubacêntricas reivindicadas por certos sacerdotes do candomblé, servindo como autorizadores e amplificadores da hierarquia religiosa. E reproduzindo repetidamente os estudos nos mesmos supostamente “autênticos” templos do candomblé, antropólogos e historiadores fortificaram e sedimentaram essas distinções, emprestando

sua autoridade a distinções legais e pecuniárias para alguns praticantes afro-brasileiros que passaram a ser valorizados, em detrimento de outros que foram deixados às margens, e até mesmo sujeitos à perseguição pelo Estado (Hayes, 2007). Dantas reconheceu que os praticantes religiosos têm seus próprios usos para tais distinções - prestígio, ganho financeiro, poder -, mas seu trabalho era focado na duplicidade dos intelectuais, que faziam o papel de abelhudos que produzem as religiões “realmente africanas”. Ainda mais insidiosamente, a valorização cultural dos terreiros iorubá (nagô) serviu, indiscutivelmente, para mascarar a negação da igualdade social (Dantas, 2009: 133; Fry, 1982; Hanchard, 1994). Os direitos plenos de liberdade de religião não foram concedidos aos praticantes do candomblé até 1976, coincidindo com o início de sua promoção a atração cultural e, posteriormente, a patrimônio nacional, especialmente na Bahia (Matory, 2005; Selka, 2007; Pinho, 2010; Sansi, 2007).

Esse processo foi mais ou menos espelhado em Cuba, onde Fernando Ortiz foi claramente a figura-chave. Tendo uma vez defendido o extermínio do que, em 1906, ele rotulara de superstições africanas socialmente nocivas, por volta da década de 1930 Ortiz havia se transformado em um etnógrafo prolífico da cultura afro-cubana e expoente de um projeto nacional em que a herança africana do país devia desempenhar um papel proeminente. Desde o final dos anos 1920 ele havia se juntado aos esforços (orientados em parte por uma oposição aos ideais europeus e norte-americanos de “pureza racial”) de uma série de artistas e intelectuais (como o poeta Nicolás Guillén, o romancista Alejo Carpentier, ou o pintor Wilfredo Lam) que, também inspirados pelo primitivismo modernista europeu, exaltavam a herança cultural africana de Cuba. O epítome dessa tendência talvez possa ser visto na obra de Lydia Cabrera (1899-1991), cujos prolíficos escritos de base etnográfica deliberada e consistentemente diluem as distinções entre literatura e ciências sociais.

Raymundo Nina Rodrigues desempenhou um papel semelhante no Brasil, passando da postura do psiquiatra criminal que procurava diagnosticar as religiões afro-brasileiras mais ou menos como enfermidade clínicas, e tornando-se um etnógrafo perspicaz e simpático ao candomblé (Nina Rodrigues, 2006 [1896-1897]). Ele morreu em 1906 e não viveu o suficiente para se tornar um mediador da nacionalização dos cultos afro-brasileiros, no estilo de Ortiz para os afro-cubanos. Esses papéis couberam a seus alunos, admiradores e rivais, como Arthur Ramos, Edison Carneiro e Manuel Querino. O período posterior a 1930 apresentou novos riscos e oportunidades para as religiões afro-brasileiras na esfera pública, sob a ditadura de Getúlio Vargas.

Com a liderança de estudiosos como Ramos, Carneiro e Gilberto Freyre, a “cultura afro-brasileira” ganhou força na identidade nacional do Brasil, com o Estado anuindo à primeira organização política negra, a Frente Negra Brasileira (1931), aos congressos afro-brasileiros (Recife em 1934 e Bahia em 1937) e à Convenção Nacional do Negro Brasileiro (1945) (Hanchard, 1994; Alberto, 2011). A criação da umbanda ocorreu mais ou menos no mesmo momento, expressando e fomentando uma mitologia nascente da “democracia racial” (ver capítulo 7). A umbanda foi apresentada como a verdadeira religião brasileira, uma criação genuinamente autóctone que combina as três grandes vertentes culturais do Brasil: a ameríndia, a africana e a ibérica, expressando e mediando um caráter não europeu único (Brown, 1986; Montero, 1985; Ortiz, 1986, 1989). Em torno de 1942, certas práticas de mediunidade espiritual ganharam suficiente estrutura organizacional e apoio militar e da classe média para serem reconhecidas pelo Estado e removidas da lista de atos criminosos contra a saúde pública (Maggie, 1992, 47; Giumbelli, 1997).

Muitas dessas aberturas foram fortemente restringidas após a virada ditatorial de 1937. O Estado detinha o poder de determinar oficialmente que terreiros qualificar como os locais “tradicionais” do candomblé. Direitos legais protegendo certos terreiros foram aprovados, ou assim é contado na tradição oral, devido à persistente iniciativa da famosa sacerdotisa do terreiro Axé Opô Afonjá, Mãe Aninha, e de seu “filho” iniciado, o diplomata e estadista Oswaldo Aranha (Serra, 1995: 53). No entanto, se o Estado indiretamente afirmava que algumas formas de candomblé “tradicional” poderiam constituir uma religião genuína e que deveria ser protegida por lei, implicava simultaneamente que a maioria dos terreiros não era tradicional ou legítima. Os atos de repressão generalizada de Vargas, pontuados por tolerância fragmentada, deixaram a questão da “religião” versus “magia” - o candomblé autêntico *versus* a macumba ou a feitiçaria malévola - aberta como uma distinção válida. Os altos riscos das distinções relativamente arbitrárias entre os terreiros que se considerava que preservassem a tradição “real” em oposição ao “baixo espiritismo” e à “feitiçaria” dos demais, criaram cisões nas próprias comunidades afro-brasileiras, privilegiando as casas nagô (ketu) em detrimento das casas de angola, jejes e dos candomblés de caboclos.

Se estas foram hierarquias produzidas principalmente por agentes do Estado e da academia, elas também foram exploradas ao máximo pelos sacerdotes e líderes afro-brasileiros. A “tradição afro-brasileira” não foi decretada apenas de cima para baixo, como demonstraram as pesquisas de Stefania Capone (1999, 2010) e J. Lorand Matory (1999,

2005). Pelo contrário, foi tecida por uma rede transatlântica de atores religiosos, estudiosos, objetos e práticas. A forma particular de autoridade do candomblé emergiu não apenas dos seus debates e conflitos internos, mas também da relação com os regimes repressivos de Estado, que julgavam a situação legal das religiões afro-brasileiras, e com as publicações acadêmicas sobre ele no decorrer do século XX. As interpretações acadêmicas da religião africana tradicional vieram a informar a própria busca da ortopraxis, já que os praticantes do candomblé devoravam avidamente os livros acadêmicos. O Estado, a academia e os terreiros colaboraram na autorização de supostas hierarquias de pureza e autenticidade africanas, com os terreiros de raízes iorubás (nagô), e mais especificamente os da nação ketu, no topo. Apesar de pesquisas recentes terem recuperado tardiamente as histórias das “nações” angolana e jeje, essas hierarquias persistem na forma não apenas de prestígio ou número de iniciados, mas de formas monetárias e legais como a patrimonialização e, portanto, o patrocínio financeiro do Estado.

O processo de nacionalização pode ser traçado não apenas no nível macroinstitucional, mas também nas microhistórias da prática ritual. Por exemplo, o trabalho de Capone (1999a, trad. 2010) mostrou como o orixá Exu deixou de ser identificado com o demônio dos estudos do início do século XX sobre o candomblé, período em que a religião era considerada um perigo social, e foi reelaborado como um mediador e mensageiro benéfico após a década de 1930, quando certas versões da prática afro-brasileira começaram a adquirir legitimidade nacional. Jocélio Teles dos Santos (1995) mostrou como, à medida que o discurso da autenticidade africana se tornava ascendente no século XX, os terreiros dedicados à figura ameríndia do caboclo transformavam a si e as entidades caboclas, em casas e seres de nação angolana, respectivamente. Não apenas os modos de prática ritual, mas também a própria natureza das divindades adquiriram novos contornos e qualidades.

Em Cuba, visões similares de um projeto nacional cuidadosamente “transculturado” (termo de Ortiz) vieram a orientar as políticas ambivalentes do governo revolucionário pós-1959 em direção àquilo que várias vezes consideravam expressões genuínas da resistência popular contra a opressão racista e classista, mas que não podiam tolerar como “religião”. Assim, enquanto os anos 1960 viram esforços concertados para documentar as tradições africanas de Cuba, estas eram empreendidas com vistas a recuperar seu “valor cultural” antes que elas inevitavelmente desaparecessem sob a luz gritante da racionalidade socialista (Guanche, 1984; Argüelles Medeiros e Hodge

Limonta, 1991; Hagedorn, 2001; Ayorinde, 2004). Quando o Estado revolucionário declarou uma política de ateísmo científico, da década de 1970, esses esforços já haviam cessado, e só depois do fim do apoio soviético e da declaração formal, de 1991, do Congresso do Partido Comunista Cubano de não mais considerar as práticas religiosas como impedimento à filiação partidária (e aos benefícios sociais que ela traz) foi que os esforços para estudar as religiões afro-cubanas foram retomados.

Nessa altura, entretanto, pesquisadores cubanos e internacionais olhavam para um mundo que havia mudado significativamente desde a época em que Fernando Ortiz subira ao palco, num evento organizado em 1937 pelo prestigioso Instituto Hispanocubano de Cultura, para declarar a tradição de base iorubá do canto ao som de tambores batás (para induzir a possessão divina) como a “música clássica” de Cuba. Naquela época, Ortiz já havia começado a disponibilizar sua extensa biblioteca de etnografias africanistas para seus interlocutores locais. O que ele pôs em marcha, assim, foi a assimilação (ou reassimilação) de repertórios religiosos afro-cubanos de informações sobre o que, nessa época, começara a se consolidar, no sudoeste da Nigéria (e principalmente sob a influência missionária britânica), como “o iorubá”. Como no caso brasileiro, o que resultou não foi apenas um processo de “iorubanização” da prática cultural em alguns setores, mas uma avaliação geral das formas culturais de base supostamente iorubá como normativamente mais valiosas em termos de popularização (e eventual patrimonialização) das práticas que antes eram perseguidas como inimigas de visões racionais (e implicitamente “brancas”, ou orientadas pela Europa) da viabilidade nacional latino-americana. Este é um momento que, de alguma forma, alcançou ainda mais influência nos contextos que o sociólogo argentino Alejandro Frigerio (2004) descreveu convenientemente como “diásporas secundárias”. Mas antes de entrar nisso, vamos nos voltar agora a uma síntese descritiva da literatura etnográfica atual sobre as religiões afro-latino-americanas em Cuba e no Brasil.

CUBA

Generalizar sobre as formações religiosas afro-cubanas contemporâneas é uma tarefa hercúlea. Em parte, porque sua história já indica uma situação complexa de acomodação parcial e calibragem mútua entre tradições originalmente heterogêneas, mas agora multiplamente articuladas. Os próprios praticantes distinguem pelo menos cinco tradições distintas, mas praticamente sobrepostas: a santeria de base iorubá ou, mais propriamente, a regla de ocha e ifá (também conhecida

como lucumí ou regla de ocha-ifá); a chamada reglas de congo, que se baseia em fontes da África Central Ocidental e compreende quatro sub-tradições (palo monte, mayombe, brillumba e kimbisa); a regla de arará de inspiração fon / gbe; a sociedade esotérica masculina abakuá, historicamente associada a instituições similares na região do rio Cross da hoje conhecida como Nigéria e Camarões; e várias formas de práxis espírita que vão desde o espiritismo científico, mais austero e de estilo europeu, a modalidades diversas e altamente idiossincráticas de “espiritismo cruzado” e, possivelmente, um novo gênero ritual, o “cajón pa’ los muertos”, que surgiu em Havana nos anos 90.

Há também uma variedade de diferenças regionais na ilha (principalmente entre o leste e o oeste de Cuba), bem como entre áreas urbanas e rurais. A regla de ocha e o ifá originaram-se nas áreas urbanas de Havana e Matanzas (López Valdés, 1985; Brown, 2003a; Palmié, 2002, 2013) e só alcançaram as partes orientais da ilha na década de 1930, quando o *matancero*, iniciado em Havana, Reyniero Pérez mudou-se para Santiago de Cuba (Lachatañeré, 1992; Wirtz, 2007; Larduet Luaces, 2014). A regla de arará é basicamente restrita à área rural de Matanzas (Sogbossi, 1998), e abakuá existe apenas em cinco cidades portuárias no oeste de Cuba (Regla, Guanabacoa, Havana, Matanzas e Cárdenas) (Cabrera, 1959; Sosa Rodríguez, 1982; Brown, 2003b; Palmié, 2008). Cuba oriental é conhecida por variedades de “espiritismo cruzado” como o “espiritismo de cordón” e a “muertoría” não encontrados em outros lugares (Wirtz, 2007; Román, 2007; Espírito Santo, 2015). E enquanto as reglas de congo, particularmente a palo monte, se espalham de maneira bastante uniforme pela ilha, as práticas de grupos de culto individuais são tão idiossincráticas que às vezes parece pouco comparável além de seu foco em objetos de poder conhecidos como *ngangas*, prendas ou *enquices* e os espíritos dos mortos (*nfumbis*) que os animam (Cabrera, 1983; Ochoa, 2010; Kerestetzi, 2011).

Esforço ainda mais insidioso para generalizar a prática religiosa afro-cubana é a maneira altamente individualizada e pragmática com que praticantes e grupos de culto de todas as formações religiosas afro-cubanas compõem suas próprias variedades de práxis a partir de um gama de opções presentes em uma ecologia ritual altamente complexa. Como em outros exemplos de “religiões populares” não centralizadas, as principais características das concepções modernas de “religião” - como a exclusividade mútua de membros em diferentes religiões - simplesmente não se aplicam a eles. Ainda que a maioria das formações religiosas afro-cubanas seja caracterizada por percursos iniciáticos para a plena competência ritual, poucos praticantes de

qualquer tradição ritual afro-cubana praticam apenas uma. A maioria é iniciada em mais de uma, e até mesmo pessoas que apenas consultam especialistas rituais por motivos de saúde e bem-estar pessoal fazem isso de maneira eclética, tratando cada tradição (incluindo o espiritismo e as missas católicas) como conjuntos de recursos sagrados distintos, mas no final de contas complementares ou mesmo contínuos (Argyriadis, 1999; Espírito Santo, 2015). Não é, portanto, incomum encontrar indivíduos que tenham se submetido à iniciação em mais de uma religião afro-cubana e que aconselham seus clientes a recorrer não apenas a esses rituais, mas também a outros de que não são praticantes. Isto é assim porque as entidades que governam o destino - divindades conhecidas como orichas (ou orishas) em regra de ocha e ifá, e diferentemente concebidas como espíritos dos mortos (“muertos”) nos casos do reglas de Congo e do espiritismo - fazem parte do mesmo universo numinoso a que todas as formas de “religião” procuram responder.

A ênfase aqui recai sobre o termo “resposta”. Em todos os casos, é dos *orichas* ou *muertos* a iniciativa de intercâmbio com os seres humanos. As divindades e os mortos se comunicam com os vivos através de vários sistemas divinatórios (ifá, diloggún e obí na regra de ocha, chamalongo nas reglas de congo), falam diretamente com eles durante o transe da possessão, se dão a conhecer em sonhos ou infligem aflições aos humanos que seriam, de outra maneira, inexplicáveis. Os orichas e os mortos fazem isso para obrigar os humanos (sejam eles devotos ou não) a se envolver com eles através de cerimônias públicas (“tambores”), sacrifícios (ebó), do uso de amuletos de proteção (“resguardos”) ou de embarcar numa via de crescentes compromissos iniciáticos obrigatórios que podem, mas não precisam, culminar na sua consagração a um oricha (*kari ocha* ou “hacer santo”), no caso de regra de ocha, ou nos rituais (“rayamiento”) que estabelecem uma interdependência vitalícia entre um praticante de uma regra de Congo e o espírito (*nfumbi*) abrigado num objeto de poder animado conhecido como *nganga*.

Crucial para a teologia do recrutamento subjacente a esses caminhos graduais de iniciação é a noção de que, embora todos os nossos destinos sejam decididos no nascimento, podemos deixar de aproveitar as potencialidades - por exemplo, se alguém que está destinado a se tornar devoto de um oricha não atende ao apelo da divindade. Em virtude disso, a vontade humana não desempenha nenhum papel na “afiliação” a uma religião afro-cubana (particularmente à regra de ocha e ifá). Ninguém se torna um *santero* porque deseja; antes, a decisão está no divino.

Um corolário disso (que provavelmente está relacionado a inovações na práxis iniciática que remontam ao início do século XX) é que como todas as cabeças humanas são potencialmente “propriedade” de um oricha, a noção social de raça é um critério inteiramente irrelevante. Dado que a iniciação coloca uma pessoa numa genealogia iniciática (“rama”) que se acredita ter começado com uma figura fundadora africana (“fundamento”) no final do século XIX ou início do século XX, pessoas socialmente brancas chamadas pelo oricha adquirem assim inevitavelmente ancestrais africanos como parte do “rama”, em que seu novo *status* de *omo oricha* ou *olocha* os coloca.

Embora caracterizada por caminhos similarmente graduais para a competência ritual completa, em palo monte (e em outras regras de congo) o protagonismo humano desempenha um papel maior no estabelecimento da relação com o espírito de um morto (“muerto”), que se tornará a força animada de um objeto *nganga*. Esses “muertos” podem se manifestar em sonhos ou por meio de aflições, mas na maioria dos casos um *palero* aspirante a se tornar um *tata nganga* procurará o túmulo de uma pessoa falecida e proporá dar ao “muerto” uma nova forma de encarnação num objeto *nganga* mediante um pacto pelo qual se compromete a realizar “trabalhos” (“trabajos”) para seu futuro dono e mestre em troca de sacrifícios e outras formas de atenção ritual. Uma vez que tal pacto (“trata”) é concluído, o *palero* extrairá da sepultura fragmentos ósseos (idealmente do crânio) e os “montará” ritualmente num caldeirão de ferro junto com uma variedade de substâncias e artefatos minerais, plantas e animais (moedas, correntes, facas etc.).

Talvez não surpreendentemente, as relações entre os *tata ngangas* e seus *nfumbis* são rodeadas por um imaginário agonístico (até mesmo antagônico) baseado na escravidão e no trabalho assalariado. Mas, como Palmié (2002) argumentou, a reputação do palo, como o contraponto de ação rápida e moralmente ambíguo, até mesmo mágico, na relação recíproca entre devotos de oricha e seus deuses (que, afinal, não podem ser coagido a agir), pode ser um produto da calibragem mútua na direção de um ao outro, no contexto da escravidão e dos regimes de trabalho pós-emancipação cubana, das formações rituais de inspiração ioruba e ocidental bantu. Etnografias recentes (Ochoa, 2010; Kerestetzi, 2011) têm mostrado que apesar da bravata que muitos paleros demonstram ao apresentar suas práticas como um contraponto mais eficaz aos de santeros, muitas de suas atividades giram de maneira semelhante em torno da cura e da solução dos problemas de seus clientes.

A última tradição cubana a ser discutida aqui, a de abakuá, é anômala em vários aspectos. Talvez o mais intrigante disso seja que, embora os escravos de sua suposta região africana de origem tenham sido exportados em grande número tanto para o Caribe britânico quanto o espanhol, em nenhum outro lugar, além de Cuba, existem sociedades deste tipo documentadas nas Américas (ver a discussão em Palmié, 2008). Anômalo também é que o abakuá nunca se espalhou além das cinco cidades portuárias cubanas e hoje em dia se recusa explicitamente a formar capítulos fora dessas áreas (quanto mais no exterior). Não apresenta relações personalizadas individualmente com entidades divinas, não possui sistema de adivinhação, nenhuma função de cura e integrou elementos do cristianismo apenas num grau bastante superficial. De maneira ainda mais incomum, a tradição oral e a evidência documental indicam o momento preciso de origem em 1836, quando membros africanos de um cabildo baseado em Regla “de la nación carabalí brikamó ápapa efi” juraram no primeiro capítulo cubano, composto por crioulos cubanos e conhecido como Efique Butón (Sosa Rodríguez, 1982). De fato, dada sua função histórica - abakuá logo passou a controlar o mercado de trabalho no cais de Havana (López Valdés, 1985) e ainda desempenha um importante papel econômico - interpretá-la como uma instituição semelhante aos movimentos protossindicalistas é tentador. Mas é um erro, na medida em que tais interpretações não fazem justiça ao excesso simbólico das cerimônias de 12 a 14 horas conhecidas como *barocos* ou “plantas”, durante as quais os membros e detentores do título das potências abakuá revivem uma complexa mitologia que relata o primeiro encontro entre os atores humanos e a mística e legisladora “voz de écue” num espaço-tempo primordial que os *obonecues* (literalmente: irmãos em écue) contemporâneos chamam *ellenisón* (Cabrera, 1958; Routon, 2005; Palmié, 2006).

Embora os membros de abakuá usem hoje o rótulo “religião” para caracterizar suas práticas, os rituais em torno dos quais essa sociedade esotérica masculina se organiza podem ser comparados aos cultos gregos de mistérios (Ortiz, 1981) ou aos ritos de purificação da Europa medieval. A abakuá também tem sido rastreada repetidas vezes até sociedades semelhantes entre os efik e ekoi do sudeste da Nigéria e de Camarões conhecidas como “ekpe” ou “ngbe” (Miller, 2009), embora qualquer narrativa direta de transmissão linear deva ser moderada não apenas pela provável simultaneidade do surgimento dessas associações em ambos os lados do Atlântico (Palmié, 2008), mas também pelas noções dos membros contemporâneos da abakuá sobre a fundamental irrelevância de tais “histórias de origem” para suas buscas contemporâneas (Routon, 2005).

BRASIL

O candomblé compartilha afinidades com outras tradições do campo religioso no Brasil. As religiões concorrentes que oferecem uma incorporação de espírito intimamente similar incluem o espiritismo kardecista (Cavalcanti, 1983; Hess, 1991, 1994; Aubrée e Laplantine, 1990), a umbanda (Bastide, 1978; Brown, 1986; Cavalcanti, 1986; Ortiz, 1986, 1991; Brumana e Martinez, 1991; Burdick, 1993; Birman, 1995) e, ainda que de forma mais distante, o pentecostalismo ou protestantismo da “terceira onda” (Ireland, 1991; Burdick, 1998; Kramer, 2001), este último em extraordinária ascensão desde os anos 1950. O que é que envolve a relação e a distinção entre as entidades neste campo religioso?

Uma “sessão” espírita geralmente é aberta com uma breve mensagem inspiradora dos ensinamentos de Kardec. As mensagens inspiradoras transmitem sua metafísica composta de magnetismos, fluidos e vibrações plenas de esplendor científico. A cura ou “terapia”, entendida como a purificação do corpo das forças negativas e a restauração da ordem corpórea, é o objetivo principal da sessão (Montero, 1985). Os médiuns transmitem a habilidade das almas mais antigas e iluminadas para esse fim, oferecendo “passes” sobre os corpos dos sujeitos, movendo as pontas dos dedos sobre a pele para atrair vibrações ou energias negativas, e então lançá-las ao ar, ao mesmo tempo transmitindo fluidos e energias positivos para o “cliente”. Os espíritos curadores invocados são das chamadas civilizações evoluídas - médicos ou curadores da Europa, do antigo Egito ou do Império Asteca -, e o decoro e a solenidade do vestuário dos médiuns refletem esse *status* elevado. A africanidade é notavelmente marginalizada do panteão espiritual tipicamente ativado em sessões kardecistas.

Diferente da maioria dos espíritas, os umbandistas trabalham com pelo menos alguns dos orixás. As casas de umbanda variam muito, algumas mais próximas do espiritismo kardecista (a chamada umbanda “da linha branca”), enquanto outras se aproximam mais do candomblé. Há também casas “cruzadas” de “umbandomblé” que praticam a umbanda e o candomblé no mesmo espaço e dentro do mesmo grupo, alternando periodicidade semanal ou mensal. Se os centros kardecistas muitas vezes vetam os espíritos africanos por os considerarem “primitivos”, a umbanda reverte essa avaliação, convocando os orixás (como no candomblé, também chamados de “santos”) como líderes de famílias de espíritos. Ainda assim, os centros de umbanda são amiúde altamente racionalizados, no sentido da eficácia burocrática de Weber. Os espíritos chegam com relativamente pouca preparação ritual (comparada ao candomblé) para possuir seus médiuns, e

“se manifestam” em vários gêneros de padrão. Os pretos velhos são os espíritos de ex-escravos. Os caboclos são espíritos de ameríndios que podem ser austeros e solenes, em conformidade com os mitos populares do nobre selvagem. Os erês, também chamados de crianças, são espíritos brincalhões e caprichosamente infantis. Os exus são desordeiros maliciosos e vigaristas, mas também mensageiros ou intermediários, e as ciganas são ciganos estereotipados com insight místico. Muitas vezes existem subgrupos dentro de cada família, como as exus “mulheres da rua”, chamadas de pomba-giras (Hayes, 2011). Alguns centros de umbanda elaboraram novas categorias de espíritos trajados de membros de gangues (exu mirim), e utilizando o repertório dos boiadeiros do candomblé de caboclos. Todos esses “guias” espirituais buscam ajudar os seres humanos em busca de seu próprio mérito e avanço no mundo espiritual. As letras das canções para chamar os espíritos são cantadas em português, e os procedimentos de iniciação são relativamente simples comparados aos do candomblé.

Por hora, devemos reconhecer o protestantismo neopentecostal como uma religião afro-latino-americana, dado o seu enorme crescimento entre os afrodescendentes, não só no Brasil, mas também na Guatemala, em Honduras e no Haiti. As primeiras seitas pentecostais, como a Assembleia de Deus, chegaram ao Brasil em 1910, enquanto os grupos pentecostais brasileiros “nativos” começaram a proliferar a partir de 1952, seguidos pelos chamados grupos da terceira onda na década de 1970 (Corton e Marshall-Fratani, 2001; Silva, 2005). Os pentecostais ou crentes consideram-se inimigos declarados das religiões afro-brasileiras como a umbanda e o candomblé, embora na prática existam importantes pontos em comum. Os neopentecostais atribuem força mágica e automática à invocação de certas palavras, usam óleos especiais e flores com propriedades transformadoras classificadas por cores, e dão forte ênfase ao exorcismo de maus espíritos - tipicamente concebidos como exus afro-brasileiros - para abrir caminho a dignamente incorporar o Espírito Santo (Oro e Semán, 2001: 183-88; Silva, 2005: 153).

Em uma comunidade da Assembleia de Deus estudada por John Burdick, a conversão inclui a posse involuntária do Espírito Santo, não diferente dos iniciantes no candomblé ou na umbanda e, como no candomblé, muita atenção é dada a objetos materiais como recipientes de poder e a procedimentos de contágio e mimese (Burdick, 1993: 64). A linguagem da guerra espiritual e a preocupação ritual com o “corpo fechado” se assemelham fortemente a preocupações análogas de membros de terreiros afro-brasileiros, embora as técnicas para obter essas proteções sejam mais diretamente mercantilizadas em relação a

uma economia monetária (Kramer, 2001) do que no candomblé, onde essas trocas – a compra da proteção, digamos – são frequentemente mascaradas, embora sempre presentes (Brazeal, 2014).

Se as semelhanças são marcantes, pelo menos na prática, o Espírito Santo e os orixás ou voduns apresentam concepções e performances bastante divergentes de excelso poder. É obvio que os orixás do candomblé são vistos como “africanos”; eles carregam os nomes de rios da África Ocidental (Oyá, Obá) e de antigos reis (Xangô, Odudua). O deus dos pentecostais, ao contrário, é representado como a figura de proa absoluta, universal e supracultural de uma religião mundial. O sistema dos orixás resiste à totalização, dividindo a experiência humana em tipos separados de ação e de poder que devem ser classificados, negociados e equilibrados. Considerados em conjunto, como um panteão, os orixás (e nos terreiros de jeje, os voduns e no candomblé de angola, os inquices) constroem uma visão de mundo e um sistema classificatório totais, mas na prática são fragmentários e parciais, pois cada iniciado é primeiro e principalmente um “filho” ou “filha” de uma divindade particular. Os problemas e as características da vida humana são analisados em categorias e inseridos em esquemas classificatórios transversais: “quente” e “frio”, “masculino” e “feminino” (Birman, 1995), “doméstico” e “selvagem”, assim também com as cores, os dias da semana, os locais da natureza, as receitas e os tipos de comida, os ritmos e as tendências psicológicas. Um sistema ritual total só é alcançado através da calibragem coletiva de miríades de especializações e funções. Os tipos de forças reunidos sob uma palavra iorubá abrasileirada como o axé são primeiramente destilados para depois serem “trabalhados” por meio de atenção ritual específica à sua acentuação, diminuição e equilíbrio final. Finalmente, as técnicas para trabalhar essas forças são, pelo menos tradicionalmente, mantidas em segredo, fora da vista do público em geral, e acessíveis apenas por meio de longas iniciações e aprendizados no terreiro. O modelo pentecostal, por outro lado, é um totalizador de uma narrativa única e compartilhada, revelada a todos em um único texto sagrado que é veiculado em público sempre que possível, tão conspicuamente quanto possível.

Se tropos como obediência e revelação são centrais na prática pentecostal, “o fazer” é que é importante para o candomblé. A iniciação é simultaneamente “fazer a cabeça” e “fazer o santo” (Capone, 1999a; Sansi, 2007; Latour, 2010). Os trabalhos figuram em todas as atividades diárias que mantêm um terreiro em andamento. De fato, os esforços rituais para alterar o curso da vida através de técnicas rituais são frequentemente chamados de “trabalhos”. As mudanças nas oportunidades de vida e o equilíbrio de poderes podem ser alterados por esse trabalho ritual.

Em suma, os grupos afro-brasileiros - candomblé, umbanda, xangô (em Pernambuco) - e os conjuntos híbridos afro-brasileiros / ameríndias como a jurema - todos vivem num contexto fronteiriço contínuo. Quem somos nós como comunidade diante das tradições, nações, espíritos e técnicas circundantes? O Brasil é estatisticamente tão densamente “religioso” quanto os Estados Unidos, mas ainda mais aberto ao que isso significa. Muitas pessoas recorrem a múltiplos repertórios espirituais, seguindo a lógica de que “quanto mais, melhor”. Dentro dessas possibilidades multirreligiosas, as práticas afro-brasileiras são provavelmente subdeclaradas nas respostas ao censo, registrando pouco mais de 1% em termos de afiliação formal (IBGE, 2012: tabela 1.4.1). Ao mesmo tempo, praticamente todos os brasileiros conhecem, às vezes pensam em, ou não poucas vezes consultam as entidades do candomblé, umbanda, batuque, jurema, xangô, e outras mais. A rede religiosa afro-brasileira – seus deuses, ancestrais, músicas, receitas e estética – aparece em filmes, na música, no jornalismo e no espaço público e é parte da gramática da vida cotidiana em todo o Brasil. O que sugere a necessidade de distinguir analiticamente a participação formal no terreiro de candomblé dos gostos, práticas e códigos semióticos que poderíamos chamar “candomblé público” (Johnson, 2002), que pode ou não envolver iniciação e outros compromissos duradouros.

SUPERFORMA: DIFUSÃO TRANSREGIONAL, GLOBALIZAÇÃO E VIRTUALIZAÇÃO

A história de várias religiões afro-latino-americanas no século XX é a de uma rápida expansão desde seus centros locais de consolidação (como Havana e Matanzas, no caso da regla de ocha e Salvador, na Bahia, e o Rio de Janeiro, no caso do candomblé) em direção a periferias cada vez mais extensas. As formas rituais de base iorubá chegaram ao leste de Cuba no início da década de 1930 (Lachatañeré, 1942, 1992; Larduet Luaces, 2014) e a Nova York no final dessa década. De fato, o primeiro babalaô, Pancho Mora, tornou-se ativo em Nova York em 1946, mais de uma década antes do Ifá chegar a Santiago de Cuba no início dos anos 1960 (Larduet Luaces, 2014: 142). De maneira semelhante, o candomblé, a umbanda e o batuque de Porto Alegre começaram a se disseminar não apenas fora de seus centros regionais originais de origem, mas além das fronteiras nacionais no Uruguai e na Argentina (Prandi, 1990; Frigerio e Carozzi, 1993; Hugarte, 1998; Oro, 1999).

Ironicamente, o que acelerou esses desenvolvimentos foram as constelações e os eventos políticos da Guerra Fria. Se não fosse pelas ondas de emigração em massa da Cuba revolucionária pós-1959 e do

Brasil sob o domínio militar (pós-1964), o crescimento e a viabilidade ritual das “diásporas secundárias” (Frigerio, 2004) provavelmente teriam sido muito mais demoradas. No caso afro-cubano, as correntes migratórias para os Estados Unidos levaram milhares de praticantes iniciados em regra de ocha, ifá e palo monte para as emergentes comunidades de exilados em Nova York, New Jersey e Miami, onde construíram infraestruturas rituais que permitiram as primeiras iniciações no exílio em 1961, no caso de Nova York (Brandon, 1993: 105-106), e em 1971 em Miami (Palmié, 1991: 194-95). O advento de 125.000 exilados cubanos ao sul da Flórida durante o Êxodo de Mariel, em 1980, levou a uma expansão massiva do número de praticantes e ao crescimento da controvérsia pública sobre o que muitos anglo-americanos perceberam como um culto estrangeiro moralmente subversivo. Estas controvérsias vieram à tona quando, em 1987, o *oriaté* (especialista ritual) Ernesto Pichardo abriu sua igreja legalmente estabelecida de Lukumí Babalu Ayé na cidade de Hialeah. Este evento desencadeou uma longa série de batalhas jurídicas que, em 1993, levaram a uma decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos que não apenas reconheceu a igreja de Pichardo (e, implicitamente, a santeria) como uma religião à luz da lei americana, mas também legalizou o sacrifício animal para seus adeptos (Palmié, 1996).

Outro evento de significância duradoura ocorreu no final de 1958, quando o nacionalista negro e empreendedor cultural norte-americano Walter Serge King viajou a Matanzas para ser iniciado na regra de ocha. Depois de retornar à cidade de Nova York, King inicialmente colaborou com iniciados cubanos e porto-riquenhos, mas logo embarcou num trajetória de purificação, que veio a ser chamada de American Yoruba Movement, ou Yoruba Reversionist Movement, daquilo que ele considerava misturas cubanas espúrias. No final da década de 1960, ele rompeu com os cubanos que rejeitaram suas práticas de reafirmação como não tradicionais. Em 1970, King e seus seguidores afro-americanos se mudaram para a Carolina do Sul, onde fundaram a comunidade teocrática de Oyoyunji, que ele governou sob o nome Oba Efuntola Adelabu Adefunmi I até sua morte em 2005 (Hunt, 1979; Brandon, 1993: 114-20; Hucks, 2012; Palmié, 2013: 113-48).

Em 1981, Oba Efuntola viajou para a Nigéria, onde o Ooni de Ifé ratificou seu *status* de governante de um reino iorubá extraterritorial. Em parte, isso foi resultado de uma conjuntura de alcance transatlântico que tomou forma durante a década de 1970. Nessa altura, os governantes tradicionais iorubás e o Estado da Nigéria começaram a enviar figuras academicamente treinadas, como o estudioso de literatura e babalô Wande Abimbola e o linguista Olabiyi Babalola Yai, numa

missão de atrair apoiadores de tradições religiosas de base iorubás nas Américas para a órbita de um emergente projeto cultural pan-iorubá. Ambos passaram bastante tempo no Brasil, onde, em 1968, Abimbola concedeu o título iorubá Bálè (chefe da cidade) de Salvador da Bahia ao sacerdote do candomblé e etnógrafo Deoscoredes Maximiliano dos Santos, e onde Abimbola, Yai e outros viajantes nigerianos promoveram ativamente um “retorno” à “ortodoxia iorubá”, linguística e ritual. Provavelmente pela mediação de Abimbola, em 1981, dos Santos viajou a Nova York, onde se encontrou com Oba Efuntola e com a santera porto-riquenha Marta Moreno Vega. Juntos, eles arquitetaram a ideia de um Congresso Internacional de Tradição e Cultura de Òrìṣà, que desde então tem sido realizado com intervalos de vários anos em locais como Ilé Ifé, Salvador, Porto de Espanha, Havana, Rio de Janeiro e São Francisco.

Paralelamente a esses desenvolvimentos, encontramos uma tendência entre líderes de culto que desejam se livrar de suas relações de dependência com a autoridade ritual de seus iniciadores em “diásporas primárias” (como Havana ou Salvador) de se voltarem para figuras sacerdotais nigerianas como Abimbola ou o babalaô Ifá Yemi Elebuibon, da cidade de Oshogbo. Como Brown (2003a) e Palmié (2013) documentaram, esses retornos à suposta fonte de autoridade na iorubalândia contemporânea provavelmente começaram com as viagens do babalaô José Miguel Gómez Barberas, que vivia em Miami, para Oshogbo em 1978. Isso estabeleceu um padrão que se tornou uma importante fonte de atrito entre os praticantes que se apegam às tradições originadas em seus próprios contextos no Novo Mundo e aqueles que buscam a confirmação africana na Nigéria. Mais recentes são as tentativas de sacerdotes de várias tradições afro-latino-americanas de aprimorar, restaurar ou completar seus próprios repertórios rituais pela “recuperação” transversal de outras tradições da diáspora nas Américas, de elementos que eles tinham a impressão de haver perdido em sua própria religião. Os casos em questão são as viagens do oriaté Miguel “Willie” Ramos à Bahia em 1988, de onde ele (re) introduziu os cultos a Oxumarê e Logunedê na regla de ocha (Capone, 2007), ou a (re)introdução de ifá no candomblé brasileiro, pelos baba-lôs cubanos que para ali viajaram (Capone, 2016).

Duas conjunturas finais precisam ser mencionadas aqui. O primeiro diz respeito ao início em Cuba do chamado Período Especial, quando o fim do apoio soviético mergulhou a ilha numa enorme crise econômica. Isso levou não só à abertura da ilha ao turismo internacional como um grande gerador de receita, mas (pelo menos possivelmente) à declaração do Partido Comunista Cubano em 1991 de que

a prática da religião não era mais um impedimento para a filiação partidária. Enquanto este último lance levou a uma explosão quase instantânea de expressões religiosas afro-cubanas no cotidiano cubano, o primeiro levou à intensificação dos laços rituais entre membros de diásporas primárias e secundárias, como a que havia crescido em Porto Rico e nos Estados Unidos, e até mesmo seus braços “terciários” na Venezuela, na Colômbia e no México. Isso também levou à crescente exposição - e atração - de visitantes estrangeiros (principalmente europeus, mas também latino-americanos) às tradições da prática ritual afro-cubana (Argyriadis, 2008). O resultado disso é que hoje as diásporas rituais afro-cubanas existem não apenas nas Américas, mas também na Europa, onde grupos de cultos da santeria foram documentados na França, Alemanha e Espanha (Argyriadis, 2001–2002; Rossbach de Olmos, 2009; Amores, 2011).

O segundo momento que provavelmente informará a história futura da religião afro-americana é o surgimento de uma “diáspora virtual” nascida na internet. Mesmo antes do alvorecer do milênio, Capone (1999b) registrou uma tendência crescente a que debates sobre questões de teologia e ritual entre as elites letradas e que lidam bem com as mídias “viralizassem” na internet. Ela também observou uma tendência de proliferação de *websites* de orixás e um uso crescente desses sites como meio de contornar as linhas mais tradicionais de autoridade e deferência em ambas as diásporas primárias e secundárias. Este momento acelerou-se desde então ao ponto de que a internet e outras formas de mediação digital (Brandon, 2008; Murphy, 2008; Guanche, 2010; Canais, 2014; Beliso-De Jesús, 2015) se tornaram fóruns de lançamento e cultivo de carreiras sacerdotais, ou para fins de debates teológicos sobre os méritos relativos das tradições cubanas ou brasileiras *versus* as reafrikanizadas (Palmié, 2013: 173-221). Esses meios constituem um - talvez o - primeiro veículo para o que Frigerio (2004) previu e que acadêmicos, de Sandra Barnes (1989) a Olupona e Rey (2008), proclamaram como uma “religião mundial” em formação.

Como já foi mencionado, as religiões afro-brasileiras também circularam muito além dos terreiros. Elas já são públicas, em programas de rádio desde 1962 (Capone, 2010: 103), e cada vez mais, no cinema e na internet (Van de Port, 2011). Isso criou um perfil de *candomblé* público (Johnson, 2002; Matory, 2005) que existe com autonomia parcial da prática cotidiana da tradição. Correndo paralelamente ao paradigma da iniciação em uma casa e linhagem específicas, emergiu uma classe inteira de “exploradores”, que experimentam diferentes casas, tradições, até mesmo “nações” e, através de seu conhecimento de fontes publicadas sobre religiões afro-brasileiras, se sentem

desobrigados da autoridade de qualquer sacerdotisa ou sacerdote em particular. Assim como o crescente número de pessoas nos Estados Unidos e na Europa que se identificam como “espiritualistas”, mas não “religiosas”, esses praticantes mostram como a “religião afro-latino-americana” e outros marcadores diaspóricos podem ser adotados em vários graus de forma voluntária. É possível juntar-se a uma diáspora, tornar-se diaspórico ou engajar-se num determinado “horizonte diaspórico” (Johnson, 2007: 7), com diferentes graus de compromisso ou investimento.

Essa expansão da autêntica religiosidade “africana” levou os orixás, voduns, eguns e nkisi para muito além dos espaços específicos de seu culto ritual local, assim como para além de uma procedência étnico-racial específica. Isso levanta questões novas e ainda não pesquisadas. Dado que os afro-brasileiros há muito encontram significados, valores e posições de *status* nas configurações e experiências produzidas ritualmente da África tradicional - situações que não estavam disponíveis para eles na sociedade convencional - o que os “brancos” brasileiros, asiáticos e outros ganham com o culto ritual à “África”? Não está claro por que aqueles que dispõem de outras opções se lançam voluntariamente nesta economia de escassez - em termos do prestígio das origens - esforçando-se para produzir o efeito da tradição africana autêntica para distinguir seu templo ou seu conhecimento daqueles dos concorrentes. Afinal, não há nada de inevitável no valor das autênticas origens africanas e nada é perene em seus parâmetros; até a década de 1970, as virtudes da inovação e da mistura da umbanda tinham maior prestígio do que as alegações de autenticidade do candomblé (Capone, 1999a). Precisamos aprender mais sobre a construção e a atração especial da “autenticidade africana” para grupos não descendentes de africanos, em comparação com outras interpretações do mundo.

A NOVA SUPERFORMA DIASPÓRICA

O fenômeno do candomblé público e de suas circulações digitais abre as religiões afro-brasileiras e, de fato, todas as religiões afro-latino-americanas a calibragens ainda mais amplas com metacategorias como “religiões da diáspora africana” no cenário global. Em megacidades como Nova York ou Londres, Montreal ou São Paulo, as circunstâncias diaspóricas permitem, e até exigem, que grupos previamente distintos e separados comecem a se envolver entre si, forjar identificações de referência cruzadas e construir coletivamente uma metarreligião da diáspora africana. Essas “religiões” - pois todas elas seguem a rubrica de “religião” no contexto competitivo em que ser ou se tornar uma

“religião” tem importantes ganhos materiais - podem começar a ser lidas e re combinadas umas com as outras. Os batistas espirituais emigrados de São Vicente são influenciados pelo estilo religioso de Trinidad no Brooklyn, e podem até mesmo adotar os orixás iorubás em sua prática (Zane, 1999: 167- 69, 175). No Harlem Espanhol, a santeria assume um estilo porto-riquenho como santerismo, combinado com o espiritismo para reduzir o alcance dos orichas a “sete potências africanas” (Murphy, 1988: 48; Brandon, 1993: 107-8). Numa cerimônia garífuna no Bronx, uma mulher em transe de possessão se comporta de uma maneira aprendida numa cerimônia de vodu no Brooklyn (Johnson, 2007: 58). Na Cidade do México, o santo chamado Santa Muerte é agora reverenciado junto com certos orichas afro-cubanos (Argyriadis e Juárez Huet, 2008). E em Barcelona, imigrantes venezuelanos e catalães nativos estão ativamente integrando elementos de palo monte e regla de ocha em versões euro-diaspóricas (muitas vezes altamente mediadas digitalmente) do culto de María Lionza (Canals, 2014, 2017).

Essa relativamente nova superforma global, a religião diaspórica africana, em que se insere a religião afro-latino-americana, cria novos horizontes para a autocompreensão e para a história compartilhada e oferece novas possibilidades de solidariedade e legitimidade. Estudiosos de tradições particulares devem perguntar, no entanto, quais são as consequências para a prática “local” e para tradições religiosas específicas, quando elas adotam e se envolvem nessa superforma religiosa e tentam se adaptar às suas normas.

BIBLIOGRAFIA

- Abend, L. 2004 “Specters of the Secular: Spiritism in Nineteenth-Century Spain” em *European History Quarterly* Vol. 34, N° 4: 507-34.
- Acosta Saignes, M. 1955 “Las cofradías coloniales y el folklore” em *Cultura Universitaria* N° 27: 79-102.
- Aimes, H. S. 1905 “African Institutions in America” em *Journal of American Folklore*, Vol. 18, N° 68: 15-32.
- Alberro, S. 1993 *Inquisición y sociedad en México* (Cidade do Mexico: Fondo de Cultura Económica).
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Amores Pérez, G. 2011 “Un Elegguá en mi bolso (Sobre las relaciones de poder en el tránsito de objetos y símbolos de las religiones afrocubanas en el siglo XXI. De Cuba a Canarias)” em *Revista Atlántida: Revista Canaria de Ciencias Sociales* N° 3: 129-44.

- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Apter, A. 1995 "Notes on Orisha Cults in the Ikiti Yoruba Highlands" em *Cahiers d'Études Africaines* N° 138-39: 369-401.
- Argüelles Mederos, A. e Hodge L. I. 1991 *Los llamados cultos sincreticos y el espiritismo* (Havana: Editorial Academia).
- Argyriadis, K. 1999 *La religion à La Havane* (Amsterdam: Archives Contemporaines).
- Argyriadis, K. 2002 [2001] "Les Parisiens et la santería: de l'attaction esthétique à la implication religieuse" em *Psychopathologie Africaine* N° 31: 17-44.
- Argyriadis, K. 2008 "Speculators and Santuristas: The Development of Afro-Cuban Cultural Tourism and the Accusation of Religious Commercialism" em *Tourist Studies* Vol. 8, N° 2: 249-65.
- Argyriadis, K. e Juárez Huet, N. 2008 "Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano" em Argyriadis, K. et al. (eds.) *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (Mexico: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos).
- Asad, T. 1993 *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Aubrée, M. e Laplantine, F. 1990 *La table, le livre et les esprits: Naissance, evolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil* (Paris: J. C. Lattès).
- Ayorinde, C. 2004 *Afro-Cuban Religiosity, Revolution and National Identity* (Gainesville: University Press of Florida).
- Azevedo, M. S. e Martins, C. 1988 *E daí aconteceu o encanto* (Salvador: Axé Opô Afonjá).
- Azevedo, M. S. 1991 "A Call to the People of Orisha" em Kortright, D. e Farajaje-Jones, E. (eds.) *African Creative Expressions of the Divine* (Washington: Howard University School of Divinity).
- Ballesteros Gaibrois, M. 1955 "Negros en la Nueva Granada" em AA. VV. *Miscelanea de estudios dedicados a Fernando Ortiz, Vol. 1* (Havana: Úcar García).
- Barnes, S. (ed.) 1989 *Africa's Ogun: Old World and New* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bastide, R. 1958 *Le Candomblé de Bahia* (Paris / La Haye: Mouton).
- Bastide, R. 1960 *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations* (Paris: PUF).
- Bastide, R. 1978 *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology*

- of the Interpenetration of Civilizations* (Baltimore: Johns Hopkins University Press) Trad. H. Sebba.
- Behar, R. 1987 "Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico" em *American Ethnologist* N° 14: 34-54.
- Beliso de Jesús, A. M. 2015 *Electric Santería: Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion* (Nova York: Columbia University Press).
- Bennett, H. 2005 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bennett, H. 2009 *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bermúdez, A. A. 1967 "Notas para la historia del espiritismo en Cuba" em *Etnología y Folklore* N° 5: 5-22.
- Birman, P. 1995 *Fazer estilo criando gêneros: Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro: EdUERJ).
- Borges, D. 1993 "'Puffy, Ugly, Slothful and Inert': Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940" em *Journal of Latin American Studies* Vol. 25, N° 2: 235-56.
- Borges, D. 1995 "The Recognition of Afro-Brazilian Symbols and Ideas, 1890-1940" em *Luso-Brazilian Review* Vol. 32, N° 2: 59-78.
- Brandon, G. 1993 *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories* (Bloomington: Indiana University Press).
- Brandon, G. 2008 "From Oral to Digital: Rethinking the Transmission of Tradition in Yorùbá Religion" em Olupona, J. K. e Rey, T. (eds.) *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religion* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Brazeal, B. 2014 "The Fetish and the Stone: A Moral Economy of Charlatans and Thieves" em Johnson, P. C. (ed.) *Spirited Things: The Work of "Possession" in Afro-Atlantic Religions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Bronfman, A. 2004 *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Brown, D. D. 1986 *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil* (Ann Arbor: UMI Research).
- Brown, D. H. 2003a *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion* (Chicago: University of Chicago Press).

- Brown, D. H. 2003b *The Light Inside: Abakuá Society Arts and Cuban Cultural History* (Washington: Smithsonian Institution).
- Brumana, F. G. e Martínez, E. G. 1991 *Marginália sagrada* (Campinas: Editora Unicamp).
- Burdick, J. 1993 *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena* (Berkeley: University of California Press).
- Burdick, J. 1998 *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil* (Nova York: Routledge).
- Cabrera, L. 1983 [1954] *El Monte* (Miami: Colección del Chicherekú).
- Canals, R. 2014 “Dioses de tarifa plana: El culto de María Lionza y las nuevas tecnologías” em Cortes Rojano, N. (ed.) *Mitos religiosos afroamericanos* (Barcelona: Centre d'Estudis i Recerques Socials i Metropolitanas).
- Canals, R. 2017 *A Goddess in Motion: Visual Creativity in the Cult of María Lionza* (Oxford: Berghahn Books).
- Cañizares-Esguerra, J.; Childs, M. D. e Sidbury, J. (eds.) 2013 *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Capone, S. 1999a *La quête de l'Afrique: pouvoir et tradition au Brésil* (Paris: Karthala).
- Capone, S. 1999b “Les Dieux sur le Net: L'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis” em *L'Homme* N° 151: 47-74.
- Capone, S. 2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalism noir aux États-Unis* (Paris: Karthala).
- Capone, S. 2007 “The ‘Orisha Religion’ between Syncretism and Re-Africanization” em Naro, N.P.; Sansi-Roca, R. e Treece, D. (eds.) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Capone, S. 2010 *Search for Africa in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Capone, S. 2016 “The Pai-de-Santo and the Babalawo: Religious Interaction and Ritual Rearrangements within Orisha Religion” em Olopuna, J. K. e Abiodun, R. O. (eds.) *Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance* (Bloomington: Indiana University Press).
- Carvalho, M. 2012 “João Pataca et sa ‘tranquille’ bande du quilombo de Catucá” em Hébrard, J. (ed.) *Brésil: quatre siècles d'esclavage* (Paris: Karthala).
- Castillo, L. E. e Pares, L. N. 2010 “Marcelina da Silva: A Nineteenth-Century Candomblé Priestess in Bahia” em *Slavery and Abolition* N° 31: 1-27.

- Cavalcanti Viveiros de Castro, M. L. 1983 *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Cavalcanti Viveiros de Castro, M. L. 1986 “Origins, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda” em *Religião e sociedade* N° 13: 84-102.
- Chidester, D. 2014 *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion* (Chicago: University of Chicago Press).
- Clarke, K. M. 2004 *Mapping Yoruba Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities* (Durham: Duke University Press).
- Coelho, R. 1955 “The Black Carib of Honduras: A Study in Acculturation”, Tese de doutorado, Northwestern University.
- Corten, A. e Marshall-Fratani, R. (eds.) 2001 *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America* (Bloomington: Indiana University Press).
- Da Costa Lima, V. 1976 “O conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia” em *Afro-Asia* N° 12: 65-90.
- Da Costa Lima, V. 1977 “A família-de-santo nos candomblés da Bahia: Um estudo de relações intra-grupais”, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Da Silveira, R. 2006 *O candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto* (Salvador: Edições Maianga).
- Dantas Gois, B. 1988 *Vovó Nagô e Papai Branco* (Rio de Janeiro: Graal).
- De la Fuente, A. 2008 *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- De Mello e Souza, L. 1986 *O diabo e a Terra de Santa Cruz* (São Paulo: Companhia de Letras).
- De Rojas, M. T. 1956 “Algunos datos sobre los negros esclavos y horros en la Habana del siglo XVI” em AA. VV. *Miscelanea de estudios dedicados a Fernando Ortiz, Vol. 2* (Havana: Úcar García).
- Díaz Fabelo, T. 1960 *Olorun* (Havana: Úcar García).
- Espírito Santo, D. 2015 *Developing the Dead: Mediumship and Selfhood in Cuban Spiritism* (Gainesville: University Press of Florida).
- Farah, P. D. E (ed.) 2007 *O deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso: Estudo de um relato de viagem bagdali* (Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional) Trad. P. D. E. Farah.

- Farias, J. et al. 2005 *No labirinto das nações: Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Ferrándiz, F. 2003 “Malandros, María Lionza and Masculinity in a Venezuelan Shantytown” em Gutmann, M. C. (ed.) *Changing Men and Masculinities in Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Freyre, G. 1956 *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. Traducido por Samuel Putnam (Nova York: A. A. Knopf).
- Friedemann, N. S. 1988 *Cabildos negros: Refugios de Africanía en Colombia* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello).
- Frigerio, A. 2004 “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion” em *Civilisations* N° 51: 39-60.
- Frigerio, A. e Carozzi, M. J. 1993 “As religiões afrobrasileiras na Argentina” em *Cadernos de Antropologia* N° 10 : 39-68.
- Fromont, C. 2014 *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Fry, P. 1982 *Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Giumbelli, E. 1997 *O cuidado dos mortos* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Gleason, J. 2000 “Oya in the Company of Saints” em *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 68, N° 2: 265-92.
- Gómez, P. F. 2013 “The Circulation of Bodily Knowledge in the Seventeenth-Century Black Spanish Caribbean” em *Social History of Medicine* Vol. 26, N° 3: 383-402.
- Gómez, P. F. 2014 “Transatlantic Meanings: African Rituals and Material Culture in the Early Modern Spanish Caribbean” em Ogundiran, A. e Saunders, P. (eds.) *Materialities of Ritual in the Black Atlantic* (Bloomington: Indiana University Press).
- González, N. L. 1988 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garífuna* (Urbana: University of Illinois Press).
- Gonçalves da Silva, V. 1995 *Orixás da metrópole* (Petrópolis: Vozes).
- Gonçalves da Silva, V. 2005 “Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: Uma análise simbólica” em *Revista USP* N° 67: 150-175.
- Gordon, E. T. 1998 *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community* (Austin: University of Texas Press).

- Guanche, J. 1983 *Procesos etnoculturales de Cuba* (Havana: Editorial Letras Cubanas).
- Guanche, J. 2010 “Cuba en Venezuela: orichas en la red” em *Temas* N° 61: 117-25.
- Hagedorn, K. 2001 *Divine Utterances: The Performance of Afro-Cuban Santería* (Washington: Smithsonian Institution).
- Hale, L. L. 2009 *Hearing the Mermaid’s Song: The Umbanda Religion in Rio de Janeiro* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Hanchard, M. G. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Handler, J. S. e Hayes, K. E. 2009 “Escrava Anastácia: The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint” em *African Diaspora* N° 2: 25-51.
- Harding, R. E. 2000 *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness* (Bloomington: Indiana University Press).
- Harrison, P. 1990 *“Religion” and the Religions in the English Enlightenment* (Nova York: Cambridge University Press).
- Hayes, K. E. 2007 “Black Magic and the Academy: Macumba and Afro-Brazilian ‘Orthodoxies’” em *History of Religions* Vol. 46, N° 4: 283-315.
- Hayes, K. E. 2011 *Holy Harlots: Femininity, Sexuality and Black Magic in Brazil* (Berkeley: University of California Press).
- Hébrard, J. 2012 “L’esclavage au Brésil: le débat historiographique et ses racines” em Hébrard, J. (ed.) *Brésil: quatre siècles d’esclavage* (Paris: Karthala & CIRESC).
- Herskovits, M. J. 1937 “African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief” em *American Anthropologist* N° 39: 635-43.
- Herskovits, M. J. 1941 *The Myth of the Negro Past* (Nova York: Harper).
- Hess, D. J. 1991 *Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Hess, D. J. 1994 *Samba in the Night: Spiritism in Brazil* (Nova York: Columbia University Press).
- Heywood, L. M. 1999 “The Angolan Afro Brazilian Cultural Connections” em *Slavery and Abolition* N° 20: 9-23.
- Hucks, T. 2012 *Yoruba Traditions and African American Religious Nationalism* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Hugarte, R. P. e Cisneros López, M. (eds.) 1998 *Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e historia* (Montevideo: Ediciones de La Banda Oriental).

- Hulme, P. e Whitehead, N. (eds.) 1992 *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the Present, an Anthology* (Nova York: Oxford University Press).
- Hunt, C. M. 1979 *Oyotunji Village: The Yoruba Movement in America* (Washington: University Press of America).
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2012 *Censo demográfico 2010: Características da população, religião e pessoas com deficiência* (Rio de Janeiro: IBGE).
- Ireland, R. 1991 *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Johnson, P. C. 2002 *Secrets, Gossip and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé* (Nova York: Oxford University Press).
- Johnson, P. C. 2005 “Three Paths to Legitimacy: African Diaspora Religions and the State” em *Culture and Religion* Vol. 6, N° 1: 79-105.
- Johnson, P. C. 2007 *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa* (Berkeley: University of California Press).
- Johnson, P. C. 2011 “An Atlantic Genealogy of ‘Spirit Possession.’” *Comparative Studies in Society and History* Vol. 53, N° 2: 393-425.
- Johnson, P. C. 2014 “Introduction: Spirits and Things in the Making of the Afro-Atlantic World” em Johnson, P. C. (ed.) *Spirited Things: The Work of “Possession” in Afro-Atlantic Religions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Johnson, P. C. 2018 “Material Modes and Moods of ‘Slave Anastácia,’ Afro-Brazilian Saint” em *Journal de la société des américanistes* Vol. 104, N° 1: 1-35.
- Karasch, M. C. 1979 “Central African Religious Tradition in Rio de Janeiro” em *Journal of Latin American Lore* N° 5: 233-53.
- Karasch, M. C. 1986 “Anastácia and the Slave Women of Rio de Janeiro” em editado por Paul Lovejoy, *Africans in Bondage* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Kerestetzi, K. 2011 “Vivre avec les morts. Réinvention, transmission et légitimation des pratiques du palo monte (Cuba)”, Tese de doutorado, Paris-Nanterre.
- Kerns, V. 1983 *Women and the Ancestors: Black Carib Kinship and Ritual* (Urbana: University of Illinois Press).
- Khan, A. 2012 “Islam, Vodou, and the Making of the Afro-Atlantic” em *New West Indian Guide* N° 86: 29-54.
- Kiddy, E. W. 2005 *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil* (University Park: Pennsylvania State University Press).

- Kramer, E. W. 2001 "Possessing Faith: Commodification, Religious Subjectivity and Collectivity in a Neo-Pentecostal Church", Tese de doutorado, University of Chicago.
- Lachatañeré, R. 1942 *Manual de santería* (Havana: Editorial Caribe).
- Lachatañeré, R. 1992 *El sistema religioso de los afrocubanos* (Havana: Editorial Ciencias Sociales).
- Landes, R. 1947 *The City of Women* (Nova York: Macmillan).
- Larduet Luaces, A. 2014 *Hacia una historia de la santería santiaguera y otras consideraciones* (Santiago: Casa del Caribe).
- Latour, B. 2010 *On the Modern Cult of the Factish Gods* (Durham: Duke University Press) Trad. H. MacLean e C. Porter.
- Lewis, L. A. 2003 *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico* (Durham: Duke University Press).
- Lincoln, B. 2003 *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11* (Chicago: University of Chicago Press).
- Maggie, Y. 1992 *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Marrero, L. 1978 [1971] *Cuba, economía y sociedad* (Madrid: Playor).
- Masuzawa, T. 2005 *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Matory, J. L. 1999 "The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation" em *Comparative Studies in History and Society* Vol. 41, N° 1: 72-103.
- Matory, J. L. 2005 *Black Atlantic Religion* (Princeton: Princeton University Press).
- Maya Restrepo, A. 2005 *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII* (Bogotá: Ministerio de Cultura).
- McCutcheon, R. T. 1997 *Manufacturing Religion* (Nova York: Oxford University Press).
- Miller, I. 2009 *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba* (Jackson: University Press of Mississippi).
- Montero, P. 1985 *Da doença à desordem: A magia na umbanda* (Rio de Janeiro: Edições Graal).
- Moreno Friginals, M. 1983 *La historia como arma* (Barcelona: Crítica).
- Morgan, P. D. 1997 "The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American Destinations, and New World Developments" em *Slavery and Abolition* N° 18: 122-45.
- Mott, L. 1993 *Rosa Egípcíaca: Uma santa africana no Brasil* (Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil).

- Mott, L. 2010 *Bahia: Inquisição e sociedade* (Salvador: EdUFBA).
- Motta, R. 1997 “Religiões afro-recifenses: Ensaio de classificação” em *Revista Antropológicas* N° 2: 11-34.
- Mulvey, P. A. 1980 “Black Brothers and Sisters: Membership in the Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil” em *Luso-Brazilian Review* Vol. 17, N° 2: 253-79.
- Murphy, J. M. 2008 “Òrì à Traditions and the Internet Diaspora” em Olupona, J. K. e Rey, T. (eds.) *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religion* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Nina Rodrigues, R. 2006 [ca. 1896-97] *O animismo fetichista dos negros baianos* (Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional).
- Nongbri, B. 2013 *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press).
- Ochoa, T. R. 2010 *Society of the Dead: Quita Mananquita and Palo Praise in Cuba* (Berkeley: University of California Press).
- Olupona, J. K. e Rey, T. 2008 “Introduction” em Olupona, J. K. e Rey, T. (eds.) *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Oro, A. P. 1999 *Axé Mercosul: As religiões afro-brasileiras nos países do Prata* (Rio de Janeiro: Vozes).
- Oro, A. P. e Semán, P. 2001 “Brazilian Pentecostalism Crosses National Borders” em Corten, A. e Marshall-Fratani, R. (eds.) *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America* (Bloomington: Indiana University Press).
- Ortiz, F. 1921 “Los cabildos afrocubanos” em *Revista Bimestre Cubana* Vol. 16, N° 1: 5-39.
- Ortiz, F. 1955 [1952] *Los instrumentos de la música afrocubana* (Havana: Ministerio de Educación).
- Ortiz, F. 1973 [1906] *Los negros brujos* (Miami: Ediciones Universal).
- Ortiz, F. 1975 [1959] *Historia de una pelea cubana contra los demonios* (Havana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Ortiz, F. 1981 [1951] *Los bailes y el teatro de os negros en el folklore de Cuba* (Havana: Editorial Letras Cubanas).
- Ortiz, R. 1986 “Breve nota sobre a umbanda e suas origens” em *Religião e Sociedade* N° 13: 133-37.
- Ortiz, R. 1991 [1978] *A norte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira* (São Paulo: Editora Brasiliense).
- Ortiz, R. 1989 “Ogum and the Umbandista Religion” em Barnes, S.

- T. (ed.) *Africa's Ogun: Old World and New* (Bloomington: Indiana University Press).
- Palmer, C. A. 1976 *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650* (Cambridge: Harvard University Press).
- Palmié, S. 1991 *Das Exil der Götter: Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion* (Frankfurt: P. Lang).
- Palmié, S. 1996 "Which Center, Whose Margin? Notes Towards an Archaeology of U.S. Supreme Court Case 91-948, 1993" em Harris, O. (ed.) *Inside and Outside the Law* (Nova York: Routledge).
- Palmié, S. 2002 *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham: Duke University Press).
- Palmié, S. 2005 "The Cultural Work of Yoruba-Globalization" em Falola, T. (ed.) *Christianity and Social Change in Africa* (Chapel Hill: Carolina Academic Press).
- Palmié, S. 2006 "A View from Itíá Ororó Kande" em *Social Anthropology* N° 14: 99-118.
- Palmié, S. 2008 "Ecué's Atlantic: An Essay in Method" em Palmié, S. (ed.) *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions* (Leiden: Brill).
- Palmié, S. 2013 *The Cooking of History: How Not to Study Afro-Cuban Religion* (Chicago: University of Chicago Press).
- Parés, L. N. 2013 *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press) Trad. R. Vernon.
- Paton, D. 2009 "Obeah Acts: Producing and Policing the Boundaries of Religion in the Caribbean" em *Small Axe* N° 28: 1-18.
- Pereira Marques, N. 1988 *Compêndio narrativo do peregrino da América* (Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras).
- Pérez y Mena, A. I. 1995 "Puerto Rican Spiritism as a Transfeature of Afro-Latin Religion" em Stevens-Arroyo, A. M. e Pérez y Mena, A. I. (eds.) *Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous Peoples' Religions among Latinos* (Nova York: Bildner Center).
- Pike, R. 1967 "Sevillan Society in the 16th Century: Slaves and Freedmen" em *Hispanic American Historical Review* Vol. 47, N° 3: 344-59.
- Pierucci, A. F. e Prandi, R. 2000 "Religious Diversity in Brazil: Numbers and Perspectives in a Sociological Evaluation" em *International Journal of Sociology* Vol. 15, N° 4: 629-40.
- Pinho de Santana, P. 2010 *Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia* (Durham: Duke University Press).

- Prandi, R. 1990 "Linhagem e legitimidade no candomblé paulista" em *Revista Brasileira de Ciências Sociais* N° 14: 18-31.
- Prandi, R. 1991 *Os candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova* (São Paulo: Hucitec / Edusp).
- Raboteau, A. 1978 *Slave Religion in Antebellum America: The "Invisible Institution" in the Antebellum South* (Nova York: Oxford University Press).
- Rauhut, C. 2012 *Santería und ihre Globalisierung in Kuba: Tradition und Innovation in einer afrokubanischen Religion* (Würzburg: Ergon Verlag).
- Reis, J. J. 1986 "Nas malhas do poder escravista: A invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829" em *Religião e Sociedade* Vol. 13, N° 3: 108-27.
- Reis, J. J. 1993 *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press) Trad. A. Brakel.
- Reis, J. J. 2003a *Death is a Festival: Funeral Rites and Rebellion in 19th-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Reis, J. J. 2003b *Rebelião escrava no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras) Segunda edição.
- Reis, J. J. 2008 *Domingos Sodré um sacerdote Africano: Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Reis, J. J.; Dos Santos Gomes, F. e De Carvalho, M. J. 2010 *O alufá Rufino: Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro, 1822-1853* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Reis, J. J. e Morães de Farias, P. F. 1989 "Islam and Slave Resistance in Bahia, Brazil" em *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* N° 3: 41-66.
- Richman, K. 2008 "Peasants, Migrants, and the Discovery of African Traditions: Ritual and Social Change in Lowland Haiti" em Palmié, S. (ed.) *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions* (Leiden: Brill).
- Román, R. 2007 *Governing Spirits: Religion, Miracles, and Spectacles in Cuba and Puerto Rico, 1898-1956* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Rosbach de Olmos, L. 2009 "Santería: The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of Its Priests" em *Anthropos* N° 104: 1-15.
- Routon, K. 2005 "Unimaginable Homelands? 'Africa' and the

- Abakuá Historical Imagination” em *Journal of Latin American Anthropology* N° 10: 370-400.
- Routon, K. 2011 *Hidden Powers of the State in the Cuban Imagination* (Gainesville: University Press of Florida).
- Sansi Roca, R. 2007 *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century* (Oxford / Nova York: Berghahn).
- Scott, D. 1999 *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (Princeton: Princeton University Press).
- Selka, S. 2007 *Religion and the Politics of Ethnic Identity in Bahia, Brazil* (Gainesville: University Press of Florida).
- Serra, O. 1995 *Agua do rei* (Petrópolis: Vozes).
- Sheriff, R. E. 1996 “The Muzzled Saint: Racism, Cultural Censorship and Religion in Urban Brazil” em Achino-Loeb, M. L. (ed.) *Silence: The Currency of Power* (Nova York / (Oxford: Berghahn).
- Silverblatt, I. 2004 *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World* (Durham: Duke University Press).
- Slenes, R. W. 1991 “‘Malungu, Ngoma Vem!’: África coberta e descoberta no Brasil” em *Revista USP* N° 12: 48-67.
- Slenes, R. W. 2006 “A árvore de *Nsanda* trans-plantada: Cultos Kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)” em Cole Libby, D. e Ferreira Furtado, J. (eds.) *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX* (São Paulo: Annablume).
- Slenes, R. W. 2008 “Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: ‘Creolization’ and Identity Politics in the Black South Atlantic, ca. 1700/1850” em Boubacar, B.; Soumonni É. e Sansone, L. (eds.) *Africa, Brazil, and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities* (Trenton: Africa World Press).
- Smith, J. Z. 1998 “Religion, Religions, Religious” em Taylor, M. C. (ed.) *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press).
- Smith, W. C. 1963 *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press).
- Soares de Carvalho, M. 2011 *People of Faith: Slavery and African Catholics in Eighteenth-Century Rio de Janeiro* (Durham: Duke University Press) Trad. J. D. Metz.
- Sosa Rodriguez, E. 1982 *Los ñáñigos* (Havana: Ediciones Casa de las Américas).
- Stewart, C. e Shaw, R. (eds.) 1994 *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (Londres / Nova York: Routledge).
- Sweet, J. H. 2003 *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in*

- the African-Portuguese World, 1441-1770* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Teles dos Santos, J. 1995 *O dono da terra: O caboclo nos candomblés da Bahia* (Salvador: Sarah Letras).
- Thornton, J. K. 1998 *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706* (Nova York: Cambridge University Press).
- Vainfas, R. 1989 *Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira).
- Van de Port, M. 2011 *Ecstatic Encounters: Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real* (Amsterdam: Amsterdam University Press).
- Van der Leeuw, G. 1963 [1933] *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology* (Nova York: Harper and Row) Trad. J. E. Turner.
- Von Germeten, N. 2006 *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (Gainesville: University Press of Florida).
- Von Germeten, N. 2013 *Violent Delights, Violent Ends: Sex, Race, and Honor in Colonial Cartagena de Indias* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Warren, D. Jr. 1968 "The Portuguese Roots of Brazilian Spiritism" em *Luso-Brazilian Review* Vol. 5, Nº 2: 3-33.
- Wirtz, K. 2007 *Ritual, Discourse, and Community in Cuban Santería* (Gainesville: University Press of Florida).
- Wirtz, K. 2014 *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wood, M. 2011 "The Museu do Negro in Rio and the Cult of Anastácia as a New Model for the Memory of Slavery" em *Representations* Vol. 113, Nº 1: 111-49.
- Zane, W. 1999 *Journeys to the Spiritual Lands: The Natural History of a West Indian Religion* (Nova York: Oxford University Press).

**MEIO AMBIENTE, ESPAÇO E LUGAR:
GEOGRAFIAS CULTURAIS DA AMÉRICA
AFRO-LATINA COLONIAL**

Karl Offen*

Uma seção de trilho ferroviário projeta-se do chão a um quarteirão de meu escritório no campus do Oberlin College no nordeste do estado de Ohio. Erigida em 1977, a escultura alude à participação da cidade de Oberlin na Ferrovia Subterrânea, uma rede de passagens e abrigos seguros que ajudavam escravos fugitivos a alcançar a liberdade do outro lado do Lago Erie, no Canadá. Devo ter andado por ali uma dúzia de vezes antes de reparar no conjunto de arbustos que chegavam à minha cintura, no lado sul do monumento. Escondidas pelo crescimento das plantas, havia pequenas placas vermelhas que registravam os nomes populares de cada uma delas – prímula, erva-de-borboleta, artemísia – seus nomes científicos e seus usos medicinais. Uma placa maior, mas não menos obscura, sinalizava que os arbustos compunham o Jardim Medicinal da Ferrovia Subterrânea, uma referência às artes curativas herbalistas afro-americanas. O conjunto fácil de não notar contém diversas plantas – todas nativas das Américas – utilizadas pelos afro-americanos para tratamento e alívio durante sua jornada para o norte.

* A estudante Britni Wallace, do Oberlin College, contribuiu com a pesquisa para este artigo. Judith Carney e Jane Landers me encorajaram a encampar este projeto e propiciaram sugestões vitais e apoio material no início. Amanda Minks e os editores, Reid Andrews e Alejandro de la Fuente, fizeram comentários substanciais a uma versão anterior deste capítulo; sou eu o único responsável pela persistência de suas imperfeições.

Por um lado, a escultura e o jardim são um exemplo de composição típica encontrada em diversos *campi* universitários por toda a América do Norte. Por outro, aquele lugar expressa o relacionamento que os povos afrodescendentes estabeleceram com a natureza do Novo Mundo, assim como, de um modo mais geral, a importância da geografia em suas vidas. Como uma paisagem cultural, aquele lugar nos recorda que os afro-americanos encontraram tanto restrições quanto possibilidades nos ambientes biofísicos que vieram a conhecer, e com os quais vieram a interagir. Minha experiência com este lugar particular também demonstra que nós podemos facilmente deixar de notar evidências das geografias culturais e históricas afro-americanas, mesmo quando elas estão emaranhadas aos espaços das nossas vidas cotidianas. Neste capítulo, abordo esses temas – todos eles preocupações da geografia cultural – para passar em revista a forma como africanos e afrodescendentes estabeleceram relações significativas com os ambientes neotropicais da América Latina e do Caribe – essa faixa das Américas que se esparrama aproximadamente 23 graus para norte e para sul do Equador, ou do norte de Cuba e do México ao sul do Brasil.

Em um nível básico, a geografia cultural busca compreender o relacionamento entre a vida humana coletiva e o ambiente natural, incluindo relações sociais, a espacialidade da vida e o papel da cultura em conformar e refletir essas interações (Tuan, 1977; Foote, Hugill, Mathewson e Smith, 1994). Como uma subdisciplina da geografia, a geografia cultural na América do Norte foi profundamente conformada pela América Latina, pelo fato de alguns de seus mais ilustres profissionais trabalharem com essa região (e.g., West, 1952, 1957; Parsons, 1956; Sauer, 1966; Watts, 1987; Butzer, 1992). Desde a década de 1990, muitos geógrafos histórico-culturais enfocaram o legado africano na América Latina, e especificamente os conhecimentos ambientais africanos e afrodescendentes, o protagonismo africano na cocriação das paisagens neotropicais, e as plantas e animais africanos que tomaram parte do chamado “intercâmbio colombiano” – a transferência, em ambos os sentidos (da Europa e África às Américas, e vice versa), de recursos biológicos e mudanças socioambientais associadas, iniciadas com as viagens de Colombo (Voeks, 1997; Carney, 2001, 2003, 2004, 2005, 2010; Carney e Voeks, 2003; Carney e Rosomoff, 2009; Sluyter, 2012a; Voeks e Rashford, 2012a; Watkins, 2015). Meu foco neste capítulo, entretanto, não é sublinhar a pesquisa geográfica na América Afro-Latina, mas antes ressaltar as muitas geografias culturais evidentes, de modo mais amplo, na pesquisa da América Afro-Latina colonial. Especificamente, procuro apresentar o espectro dos estudos

que examinam as práticas religiosas e o uso de plantas medicinais na América Afro-Latina colonial, colocando-os em diálogo com as roças e quintais afro-latino-americanos, com a agricultura, e com a criação mais abrangente de paisagens culturais, ou paisagens que dão forma e refletem os povos que as criaram. Os pesquisadores da América Afro-Latina com frequência assumem preocupações da geografia cultural, mas raramente se dispõem a explorar a maneira como as dimensões culturais do meio ambiente, da paisagem, do espaço e do lugar constituem experiências vividas mais amplas de afrodescendentes, ou a importância dessas experiências para o desenvolvimento histórico mais geral da América Latina. O argumento apresentado aqui é o de que os afro-latino-americanos estabeleceram relacionamentos culturais significativos com seus ambientes, os quais influenciaram profundamente outras dimensões de suas vidas. Como discutirei brevemente na última seção deste capítulo, algumas das geografias culturais compartilhadas da América Afro-Latina colonial influenciam, até o dia de hoje, os discursos sociais e políticos afro-latino-americanos em torno de aspectos ambientais e relativos à terra.

Este ensaio é dividido em quatro partes. A primeira contextualiza as geografias culturais afro-latino-americanas no quadro da pesquisa e das revisões recentes, que sublinham não apenas a diversidade das atividades e experiências dos africanos e afrodescendentes na América, mas também as distintas abordagens disciplinares utilizadas para examiná-las sob uma nova luz. Esta seção ressalta as pesquisas que tratam do protagonismo africano e afrodescendente – práticas autodirigidas, intencionais e conscientes – primariamente no seio da instituição da escravidão. Uma segunda parte considera a forma como as percepções africanas sobre a natureza neotropical estavam ancoradas nas crenças e práticas que as pessoas trouxeram com elas, e que adaptaram às condições ambientais e sociais americanas. Uma terceira seção distingue entre lugar e espaço, no quadro da geografia cultural, para examinar a importância das oportunidades agrícolas de subsistência no contexto de rupturas ligadas à migração forçada e ao intercâmbio colombiano. Uma última parte ilustra brevemente algumas das formas pelas quais as geografias culturais afro-latino-americanas coloniais permanecem relevantes para os afro-latino-americanos no presente.

1. DIVERSIDADE DA EXPERIÊNCIA E PROTAGONISMO NA DIÁSPORA

Uma boa parte da pesquisa histórica recente sobre a América Latina ressalta a ubiquidade da presença africana na região, a diversidade de experiências africanas e a necessidade de melhor compreender

o papel dos africanos no desenvolvimento geral da América ibérica (Restall e Landers, 2000; Cáceres, 2001; Vinson, 2006; de la Fuente, 2008; Carney e Rosomoff, 2009; Gudmundson e Wolfe, 2010; Jefferson e Lokken, 2011; Bryant, O'Toole e Vinson III, 2012; Wheat, 2016). Tal enfoque se afasta das lentes importantes, mas com frequência limitadoras, da escravidão de *plantation*, da mestiçagem e dos sistemas coloniais de dominação racial, para enfocar, em vez disso, as dimensões culturais e diaspóricas das vidas africanas e afrodescendentes, e para enxergar os africanos e afrodescendentes como sujeitos criativos que contribuíam para suas próprias experiências. O exame da vida negra e escrava para além do engenho de açúcar, e, em particular, do espectro mais amplo de atividades nas quais os africanos e seus descendentes participavam, é um aspecto fundacional dessa produção. David Wheat (2016), por exemplo, demonstrou recentemente que, até 1640, os africanos serviram como “colonos substitutos” no Caribe espanhol, assumindo a ampla gama de trabalhos que os camponeses espanhóis desempenhavam na Espanha. Em consequência, os africanos e seus descendentes fortaleceram e expandiram o domínio espanhol no Novo Mundo. Maiorias africanas, agregando um número significativo de afrodescendentes livres, surgiram rapidamente em fazendas no entorno de lugares como Havana, São Domingos, Cartagena e Cidade do Panamá. Essas pessoas estavam esmagadoramente envolvidas na cultura de mantimentos, na criação de gado e no exercício do grosso do trabalho necessário para estabelecer uma posição firme da Espanha na bacia do Caribe. Embora muitos dos estudos afro-latino-americanos mais recentes, incluindo o de Wheat, não estejam preocupados com a geografia cultural, ou mesmo com as relações humano-ambientais *per se*, eles refletem intuições de estudos anteriores que demonstram o quanto as condições biofísicas influenciaram a vida econômica e social na América, sob condições de escravidão ou não (West, 1957; Watts, 1987; Carney, 2010, 2012).

O trabalho seminal de Ira Berlin e Philip Morgan (1993) mostrou de forma explícita como o meio ambiente influenciava as oportunidades dos afro-latino-americanos para criar economias independentes, legar propriedade, bem como dar forma à família negra e à vida comunitária (ver também Bennett, 2003). Este trabalho conferiu maior atenção ao papel dos afrodescendentes livres e escravizados em economias outras que não o açúcar, e abriu caminho para a pesquisa das culturas de café, tabaco, algodão, cacau, arroz, gengibre, índigo e da viticultura, da criação de gado, da curtição de peles, da extração de madeira, resinas e tinturas, da mineração, da coleta de recursos marinhos (colheita de pérolas e pesca, incluindo de tartarugas e baleias),

do extrativismo vegetal, da navegação e da pilotagem (Sharp, 1976; Bolland, 1977; Shepherd, 2002; Dawson, 2006, 2013; Brockington, 2008; Rupert, 2009; Zabala, 2010; Offen, 2000, 2010, 2011b, 2013b; Van Norman, 2012; Sluyter, 2012a; Lohse, 2014; Cromwell, 2014; Stark, 2015; Wheat, 2016; Warsh, 2018). Outras pesquisas discutem os papéis desempenhados por africanos e afrodescendentes escravizados e livres na defesa, no transporte, na operação de portos urbanos e em atividades artesanais (Lane, 2002; Restall, 2000, 2009; de la Fuente, 2008; Cáceres, 2010; Cañizares-Esguerra, Childs e Sidbury, 2013; Wheat, 2016). A diversidade desses trabalhos testemunha, tanto de forma implícita quanto explícita, o papel das condições ambientais em conformar não apenas as vidas dos afrodescendentes, como também as formas pelas quais eles contribuíram para o funcionamento da América Latina colonial, em termos mais gerais.

Economias extrativas nas margens dos sistemas de *plantation* e no contexto das fronteiras entre os impérios demonstram como uma ecologia política regional influenciava as condições da escravidão (Offen, 2010, 2013b). A extração de mogno em Belize e na região de Mosquitia, no que hoje é Honduras, por exemplo, ilustra algumas das relações entre a escravidão, a ecologia e o protagonismo dos afrodescendentes. Nos enclaves britânicos de Mosquitia e Belize, o mogno crescia no interior, na fronteira com a América Central espanhola, e a natureza das fronteiras políticas era constantemente negociada por todas as partes, incluindo afrodescendentes e ameríndios. A partir da segunda metade do século XVIII, mercadores britânicos passaram a empregar escravos africanos para localizar, derrubar e transportar o mogno para o litoral. A maior parte dos escravos afrodescendentes em Mosquitia vinha da Jamaica, de onde tinham sido exportados por “crimes” (ou seja, revoltas escravas). Uma população escravizada com reputação de rebelde, combinada com a posição relativamente mal defendida da povoação e com a falta de soldados ou de uma milícia eficiente, ajudaram a garantir que os senhores concedessem a seus escravos maior independência e autonomia social (Offen, 2010, 2013b).

Começando em janeiro, grupos de maioria escrava gastavam até oito meses seguidos na floresta. A partir de acampamentos remotos, equipes de escravos localizavam, derrubavam e rolavam toras com a ajuda de bois para onde as águas das cheias pudessem carregá-las rio abaixo em julho. O trabalho envolvido nesta tarefa era difícil e requeria uma grande dose de habilidade. Como o mogno crescia disperso, cerca de uma única árvore por hectare, a habilidade mais valiosa era a de localizar as árvores a partir do tipo de solo preferido, copas difíceis de enxergar e outros indicadores ambientais; o escravo que possuísse

essas habilidades podia conformar as condições sob as quais trabalhavam todos os demais. A caça também era central para o sucesso de qualquer empreitada; como um inglês escreveu em 1742 sem pretender ser irônico, os escravos “precisa[va]m ter a máxima liberdade para obter caça e provisões, ou as pessoas morreriam de fome” (Offen, 2013b). É também provável que grupos de escravos se organizassem com base em considerações étnicas ou de parentesco (Finamore, 2008: 79). Dado o ambiente de fronteira e a possibilidade da liberdade caso os escravos alcançassem povoações espanholas, a economia do mogno – e por extensão outras economias que se baseavam na extração distante de recursos silvestres tais como salsaparrilha, tartarugas marinhas e plantas medicinais – “requeriam uma forma relativamente flexível de cativo” (Anderson, 2012: 157; ver também Bolland, 1977; Offen, 2010, 2013b, 2015; Lentz, 2014; Restall, 2014). Em resumo, a ecologia e a disposição biofísica e política de economias de recursos desejados conformavam e refletiam as relações sociais de produção, e influenciavam a capacidade dos escravizados de negociar os termos de sua servidão.

O reconhecimento do protagonismo e da diversidade das experiências africanas e afrodescendentes na América foi acompanhado nos estudos afro-latino-americanos por um quadro mais nuançado e quantitativo sobre de onde os africanos vieram, quando partiram e como viajaram. Um aspecto definidor dessa tendência foi o desenvolvimento e o uso disseminado do Banco de Dados do Tráfico Transatlântico de Escravos (*Trans-Atlantic Slave Trade Database*, TSTB) (Eltis, Behrendt, Richardson e Klein, 1999; Eltis e Richardson, 2010; Eltis, Behrendt, Florentino e Richardson, 2013). Por meio da documentação de cerca de 36 mil viagens escravistas, do porto de embarque ao de desembarque, do capitão do navio a uma descrição demográfica dos passageiros escravizados, o banco de dados demonstra os fluxos e padrões das chegadas de africanos ao longo do tempo por todo o continente americano. O banco de dados registra apenas parte dos padrões migratórios do Velho para o Novo Mundo, obviamente, mas ele ajuda a verificar que quase três quartos de todos os migrantes a cruzar o Atlântico em direção ao oeste entre 1500 e 1820 vieram da África, e nos força a tomar com seriedade as implicações desse fato. Os dados mostram com maior certeza que o tráfico de escravos não foi “um processo tão aleatório quanto defendem aqueles que argumentam que os africanos tiveram de começar do zero em termos culturais” no Novo Mundo (Thornton, 1998: 204; ver também Sweet, 2003: 116). Como afirma Walter Hawthorne (2010: 7), os africanos nas Américas “estavam distribuídos de uma forma que não era mais aleatória que

a dos europeus”. Dessa forma, por exemplo, quando os portugueses obtiveram o *asiento*, ou contrato, para trazer escravos para a América Espanhola, sabemos que os africanos centro-ocidentais que cruzaram o Atlântico entre 1590 e 1640 conferiram uma característica reconhecivelmente angolana a muitos portos por todo o continente americano (Miller, 2002; Heywood, 2002; Heywood e Thornton, 2007; Lokken, 2010, 2013; Wheat, 2016) – da mesma forma como os originários da Guiné Superior compuseram francas maiorias nos anos anteriores, até 1590 (Newson e Minchin, 2007; Wheat, 2016). Mas os fluxos do tempo também importaram para a conformação do que veio depois. A Revolução Haitiana – e a quebra do maior produtor mundial de açúcar – inspirou os plantadores cubanos a importar 300 mil escravos entre 1790 e 1820, três vezes o número de africanos trazidos à ilha nos 280 anos anteriores (Eltis, 2000; Andrews, 2004: 69; Childs, 2006; Klein e Vinson III, 2007; Wheat, 2016; ver também capítulo 2).

Em nenhum outro lugar o protagonismo e o meio ambiente são mais evidentes nas geografias culturais dos afro-latino-americanos que entre comunidades fundadas por escravos fugitivos. Esses lugares recebem muitos nomes por toda a América Latina, de mocambos e quilombos no Brasil (do quimbundo, referido como a “língua de Angola” em muitas fontes coloniais), a *palenques* (paliçadas) do México até a Colômbia, *manieles* na República Dominicana (do termo taino para comunidades de fugitivos, tanto africanas quanto ameríndias), e comunidades *maroon* por todo o Caribe Britânico, e em inglês (ver capítulo 7). No prefácio à terceira edição do volume formativo *Maroon Societies*, Richard Price (1996: xv) sugere que as comunidades quilombolas “eram ainda mais frequentes e geograficamente disseminadas que qualquer um imaginava há alguns poucos anos atrás”. Essa frase foi escrita há mais de vinte anos, mas permanece verdadeira nos dias de hoje. Um postulado atualizado poderia ainda referir ao modo como tais comunidades se formaram mais cedo, e, literalmente, em todos os lugares para onde os africanos foram, a como incluíam alguns africanos livres e também povos não africanos, e ao quanto estavam mais conectadas à sociedade colonial, sendo portanto mais importantes para essas sociedades, do que se pensava anteriormente. Elas também permanecem, em grande medida, parte da imaginação histórica e da volátil política do acesso à terra pelos afrodescendentes por toda a América Latina, até os dias atuais (e.g., dos Anjos e Sanzio, 2005; Price, 2010; Farfán-Santos, 2016).

Dentre os mais importantes desenvolvimentos recentes nos estudos sobre quilombos, destaca-se a retificação da ideia de que os quilombolas buscaram criar sociedades isoladas em redutos florestais

remotos – uma imagem que os primeiros trabalhos de Price contribuíram para criar (Price, 1983, 1990; Stedman, Price e Price, 1992; ver também Diouf, 2014). O mais famoso quilombo de todos – Palmares (1605–1694), no Brasil colonial – se constituía de diversas comunidades, incluindo pessoas de todas as raças, que no conjunto abrigaram algo entre 11 e 20 mil pessoas em seu ápice, e permanecia bem conectado à sociedade colonial (Schwartz, 1992; Reis e Gomes, 1996; Anderson, 1996; Weik, 2004; Funari, 2007). Funari (2007: 367) sugere que Palmares abrigava, no final do século XVII, um em cada três escravos africanos no Brasil, e que as povoações, em seu conjunto, eram comparáveis à maior cidade existente então na colônia. Ademais, é possível que a maioria dos quilombolas que viviam na América Latina residisse perto das áreas urbanas, movendo-se entre elas quando possível, e dependesse significativamente do comércio com a sociedade colonial, associando-se às instituições e práticas católicas numa base regular (Schwartz, 1992; Anderson, 1996; Landers, 1999, 2000, 2002, 2005b, 2006, 2013; Romero e Lane, 2002; Corzo, 2003; Lokken, 2004; Beatty-Medina, 2006; Pike, 2007; McKnight, 2009; Amaral, 2016).

Por volta do final do século XVIII, encolheu a distância entre os espaços rurais, urbanos e quilombolas ao redor de Salvador, na Bahia, Cartagena, na Colômbia, e diversas cidades provinciais por toda a América Afro-Latina (Schwartz, 1992; Reis e Gomes, 1996; Andrews, 2004: 74; Landers, 2013; Reis, 2013). Salvador – uma cidade cercada por até 100 quilombos – tinha, em torno de 1830, uma população que era 80% negra ou mestiça, sendo que 60% dos escravizados nascera na África (Reis, 2013: 64). João José Reis descreve os arredores de Salvador como um lugar onde africanos libertos, crioulos e quilombolas se estabeleciam como pequenos agricultores que criavam galinhas e cultivavam um conjunto de artigos que vendiam nas feiras da cidade. Um dos governadores coloniais da Bahia, o conde da Ponte (1805–1810), descreveu esses subúrbios negros como espaços entremeados de quilombos que abrigavam vagabundos, doentes, impostores, criminosos e curandeiros, além de templos religiosos – não apenas escravos fugitivos. O conde descreveu essas comunidades transgressoras como lugares onde os negros gozavam de “uma liberdade absoluta, danças, vestuários caprichosos, remédios fingidos, bênçãos e orações fanáticas, folgavam, comiam e regalavam com a mais escandalosa ofensa de todos os direitos, leis, ordens e publica quietação” (Reis, 2013: 74–75). Schwartz (2006), além disso, descobriu que os quilombos ao redor de Salvador se envolviam profundamente no planejamento e na execução de rebeliões escravas na cidade. Da mesma forma, os muitos *palenques* que circundavam Cartagena mantinham relações vitais com

os escravos urbanos, com as fazendas suburbanas e com representantes da Igreja, incluindo freiras (Borrego Plá, 1973; Vidal Ortega, 2002; McKnight, 2009; Landers, 2013; Soulodre-La France, 2015).

Naufrágios também trouxeram muitos africanos às áreas costeiras antes que eles fossem submetidos à escravidão no Novo Mundo. Um dos eventos desse tipo mais bem conhecidos ocorreu, em meados do século XVII, no litoral do que hoje é o noroeste do Equador (Lane, 2002; Beatty-Medina, 2006), e outro teve lugar às costas do cabo Gracias a Dios, na parte leste da América Central, no começo do século XVII – este último provavelmente devido a um motim escravo combinado com a ação de piratas (Offen, 2011b; Thornton, 2017). Em ambos os casos, emergiram dinastias afro-ameríndias complexas, os chamados zambos. No Equador, líderes africanos e zambos uniram “chefaturas” mulatas (Beatty-Medina, 2006: 127), e, no leste da Nicarágua e de Honduras, um Reino Misquito afro-ameríndio se compunha de misquitos zambos tanto quanto ameríndios (Offen, 2002, 2007, 2010; Thornton, 2017). Esses não eram reinos neo-africanos, mas, ao contrário, entidades políticas formadas sob as condições do Novo Mundo, profundamente enredadas nos desígnios coloniais. Os dois grupos se adaptaram bem a novos ecossistemas – subsistindo a partir de cultivos, caça e comércio do Novo Mundo. Eles subordinaram ainda povos indígenas vizinhos e firmaram tratados com os espanhóis, e, no caso dos misquitos, também com os britânicos. Por meio de práticas espaciais que vão da recolha de tributo e imposto e do monitoramento das fronteiras até discursos de autonomia territorial e desafio comunicados via símbolos coloniais de domínio e autoridade, esses povos afrodescendentes mestiços conformaram entidades políticas nas margens dos impérios coloniais, ou nos espaços entre diferentes impérios (Lane, 2002; Offen, 2007; Beatty-Medina, 2006, 2009; Williams, 2014). Diferente da maioria das comunidades quilombolas por toda a América Latina, entretanto, essas entidades políticas jamais foram derrotadas pelos regimes coloniais, e apenas no período nacional elas vieram a ser efetivamente integradas a projetos de construção do Estado. Suas conquistas – refletindo formas e tradições culturais e políticas africanas, ameríndias e europeias – continuam a influenciar as geografias culturais da América Afro-Latina na medida que constroem pontes sobre as divisões ideológicas, históricas e políticas entre ameríndios e afrodescendentes verificadas por toda a América Latina e Caribe (ver capítulo 4).

Debates sobre o papel relativo da África nos estudos afro-latino-americanos continuam a influenciar a pesquisa. Perduram as discussões acaloradas que opõem as continuidades culturais africanas

e as “sobrevivências” contra vários modelos de crioulização que se seguiam ao desenraizamento da travessia atlântica. Porém, a maior parte dos estudiosos provavelmente aceita a necessidade de focar tanto a mudança cultural criativa quanto a persistência “africana”, e reconhecem que a continuidade e a mudança requerem, ambas, um certo grau de protagonismo.¹ Para a maior parte dos geógrafos esse debate é uma distração. Um conceito geográfico importante é o de difusão, o movimento de algo de seu lugar de origem para um novo destino, onde deve se adaptar novamente. O conceito se refere a povos, é claro, mas também a ideias, tecnologias e organismos biológicos, tais como o gado (Sauer, 1966; Sluyter, 2012a), o arroz (Carney, 2001), ou os mosquitos (McNeill, 2010). Para os geógrafos, o meio biofísico e as transformações que os humanos lhe impõem influenciam a vida social, e, dessa forma, inquestionavelmente afetaram as experiências afro-latino-americanas na América – e vice-versa. Esta é a razão pela qual a pesquisa pioneira sobre o papel da África – seus cultivos, animais e povos – no intercâmbio colombiano feita pela geógrafa Judith Carney nos obriga a reconsiderar os relacionamentos materiais e emotivos que os africanos e afrodescendentes estabeleceram com as paisagens americanas que eles cocriaram (Carney, 2001, 2003, 2004, 2005, 2010, 2012; Carney e Rosomoff, 2009). O que torna o trabalho de Carney tão importante é sua insistência no fato de que os povos africanos trouxeram com eles conhecimento sofisticado, habilidades e técnicas que eram preadaptadas a climas tropicais. Por que deveríamos pressupor, ela pergunta retoricamente, que “escravos” possuíam uma compreensão limitada dos ambientes e dos agroecossistemas do Novo Mundo, especialmente quando os europeus da época não faziam tais suposições? Como expressam Carney e Voeks (2003: 145), classificar homens e mulheres africanos simplesmente como escravos significa despojá-los “de suas formas de conhecimento preexistentes, marcadas pela etnicidade e pelo gênero, roubando a eles suas reais contribuições para as Américas” – efetivamente, roubando-os duas vezes.

1 Em contraste, Philip Morgan argumenta que qualquer ênfase na “africanidade” incorre em “reivindicações excessivas de autonomia dos escravos e na primazia de sua experiência acumulada na África” e “diminui as conquistas dos escravos ao minimizar os expressivos obstáculos que eles encontraram ao forjar uma cultura” (Morgan, 1998: 657). Esse ponto de vista baseia-se na articulação seminal de Sidney Mintz e Richard Price da crioulização em seu curto livro – publicado originalmente em 1976 – *O nascimento da cultura afro-americana (The Birth of African-American Culture)* (Mintz e Price, 1992; ver também Price, 2006).

Muitos historiadores do legado africano na América conectam explicitamente seus estudos à África, e, de fato, pode-se argumentar que este é o aspecto definidor dos recentes estudos da Diáspora. Ao nos lembrar que os povos e culturas africanos nunca foram estáticos, e ao historicizar as mudanças na África – seja por meio dos mercadores e do Islã na África Ocidental, dos portugueses e do Catolicismo na África Centro-Ocidental, ou das dinâmicas e guerras internas – muitos historiadores enfatizam que a “crioulização” começou na África (Thornton, 1998; Sweet, 2003; Lovejoy, 2005; Ferreira, 2014; Candido, 2015). Sweet argumenta que “a flexibilidade e a adaptabilidade cultural que com tanta frequência têm sido associadas a comunidades escravas nas Américas já estavam institucionalizadas em várias formas sociais e culturais centro-africanas, formas que foram também essenciais à sobrevivência e à transformação cultural na diáspora”. Ele acredita que isto é particularmente evidente no Brasil do século XVII, onde os centro-africanos respondiam por 90% da população escravizada (Sweet, 2007: 244). Sweet (2011) também demonstra que uma compreensão das ontologias e epistemologias africanas é necessária para que os pesquisadores possam interpretar as crenças e práticas de africanos e afrodescendentes nas Américas, e para superar um registro documental que ofusca sistematicamente categorias africanas do conhecimento. Como discutirei mais à frente, uma das coisas que o trabalho de Sweet demonstra é que o entendimento etiológico da doença e da cura revela bastante da compreensão dos povos africanos sobre a natureza, constituindo assim um ponto-chave a partir do qual analisar os significados associados às novas geografias culturais afro-latino-americanas.

A abordagem “ou-ou” em relação a continuidades africanas ou crioulização americana também é ilusória. Muitos pesquisadores demonstraram que os africanos podiam estar bem familiarizados com ideias, cultivos e mercadorias atlânticas muito antes de deixarem a África. Thornton mostrou que, às vésperas das viagens de Colombo, milhares de africanos centro-ocidentais já praticavam uma forma local de Cristianismo (Thornton, 1998, 2002, 2006). Sabemos que “a maior parte dos africanos que entraram na escravidão já tinham notícia de algumas das mercadorias que estavam circulando no mundo atlântico, ou foram inspirados pelos encontros atlânticos antes de sua captura” (Ogundiran e Falola, 2007: 22). Estudos de Robert Voeks (1997, 2012), Carney e Voeks (2003), assim como Carney e Rosomoff (2009) – baseando-se no trabalho de outros pesquisadores – demonstraram que muitos dos cultivos do Novo Mundo, tais como milho, pimentão, mandioca, amendoim, tabaco, mamão e abacaxi, já eram plantados na África Ocidental

no final do século XVII. Ademais, ervas colonizadoras ou clandestinas – muitas vezes provendo a base para folhas e ervas utilizadas em muitas cerimônias religiosas ou práticas de cura de matriz africana no Novo Mundo – foram transportadas entre a África e a América. Para Voeks (2012: 395), esse fluxo bidirecional levou a uma “homogeneização botânica” transatlântica que familiarizou os africanos com muitas plantas americanas antes de sua partida, incrementando significativamente sua capacidade e a de seus descendentes nas Américas de recompor suas tradições etnobotânicas no quadro do que, de outra forma, teria sido uma flora estrangeira. De fato, muitas plantas do Novo Mundo são conhecidas no Suriname por seus nomes africanos – o que sugere que as pessoas reconheciam aqui o que já tinham conhecido na África (van Andel et al., 2014; van Andel, 2015).

Um fator fundamental para qualquer compreensão das geografias culturais afro-latino-americanas é a origem e o desenvolvimento do conhecimento ambiental. Há pelo menos duas diferentes questões aqui, e ambas se relacionam com o método. A primeira diz respeito à necessidade de incluir a paisagem, e a memória da paisagem, como fontes de informação. Para isso precisamos sair dos textos escritos e dos arquivos, e buscar evidências no âmbito de uma variedade de disciplinas, da biogeografia e da botânica à linguística e à arqueologia (Carney e Rangan, 2015). Saber, por exemplo, que os quilombolas saramacas do Suriname atribuem a chegada do arroz a seus lares na floresta a uma mulher chamada Paánza que fugiu de uma fazenda escravista com grãos tecidos em seus cabelos, e que, apesar de hoje plantarem e colherem diversas variedades de arroz, apenas uma variedade africana é pilada à mão, oferecida aos ancestrais, e até mesmo exportada a preços altos para descendentes de saramacas vivendo na Holanda, diz muito sobre o relacionamento duradouro entre esta antiga variedade de arroz, a integração religiosa com a comida e a natureza, e as geografias culturais mais amplas desse povo afrodescendente (Price, 1983; Carney, 2004, 2005; van Andel, 2010).

De forma parecida, para o geógrafo Andrew Sluyter, ler as paisagens coloniais das Américas entendendo quem tinha e quem não tinha conhecimento da pecuária extensiva demonstra que os africanos e seus descendentes são, em grande medida, responsáveis pelas ecologias de pastorícia encontradas por toda a América Latina e Caribe. Padrões de paisagens e vestígios materiais são todos chaves para reconstruir o papel dos povos africanos na criação das ecologias de pastorícia que emergiram nas Américas, e eram o conhecimento prévio e as capacidades adaptativas dos africanos os fatores mais importantes nesse processo, não seu trabalho. Dessa forma, para Sluyter,

as paisagens contêm um registro das atividades e do protagonismo humano no passado, e podem ser reconstruídas e interpretadas em conjunção com documentos, desenhos e mapas para revelar o papel de africanos e afrodescendentes na cocriação da paisagem. O espectro das evidências reunidas para apoiar o argumento separa esse tipo de geografia cultural e histórica dos estudos que enfocam exclusivamente as fontes escritas (Sluyter, 2009, 2012a, 2012b, 2015; ver também Sluyter e Duvall, 2016).

A segunda questão relativa ao conhecimento ambiental e ao método tem a ver com o abandono de formas mais recentes e virulentas de racismo em favor da percepção de que os próprios europeus valorizaram (e mais tarde temeram) os conhecimentos ambientais de africanos e afrodescendentes, mas que isso mudou em vários momentos no século XVIII. As pesquisas feitas por Susan Scott Parrish sobre as culturas de história natural demonstram que os brancos “acreditavam que os africanos possuíam campos de conhecimento de que eles mesmos não dispunham” (Parrish, 2008: 283; ver também Voeks, 1997: 46). Quando os africanos e afrodescendentes se tornaram majorias nas colônias anglo-americanas, por exemplo, o conhecimento afrodescendente sobre plantas encontradas nos arredores alimentou ansiedades coloniais e contribuiu para políticas mais sistemicamente racistas. Na América do Norte, até 1720, “quando a familiaridade escrava com charcos, pântanos, rios e matas ainda era vista como um recurso controlável, os escravos eram convocados frequentemente para coletar espécimes naturais para colonos, viajantes e correspondentes metropolitanos” (Parrish, 2008: 289; ver também Schiebinger, 2004; Knight, 2010; Offen, 2011b; Voeks e Rashford, 2012b). Foi por meio desse tipo de conhecimento explorado que uma vacina contra a varíola foi aprendida de um escravo. Parrish (2008: 305) conclui que “a atitude anglo ambivalente em relação a esse conhecimento – a ponto de escravos poderem ser executados pelo uso de venenos, mas libertados pela revelação de antídotos – refletia tanto um conjunto de recompensas e punições em proveito próprio, quanto apontava para a crença iluminista persistente de que o que estava invisível ou escondido na natureza podia ser potencialmente manipulado, para fins perigosos ou curativos, por peritos mais próximos à natureza que eles mesmos”.

Que os afro-americanos contribuíram para a ciência do Iluminismo não deveria ser objeto de dúvida. O celebrado afrodescendente Graman Kwasi – um curandeiro e botânico escravizado que obteve sua liberdade por meio de seus talentos – viajou do Suriname para a Holanda e se correspondia com o pai da taxonomia moderna, o sueco Carl Linnaeus. Este último nomeou uma espécie em sua homenagem, o pau tenente

(*Quassia amara*), porque Kwasi ensinou a Linnaeus como um chá feito da planta podia ser usado para tratar parasitas intestinais (Stedman, Price e Price, 1992: 246, 300–303; Carney e Rosomoff, 2009: 90). Mas Kwasi é apenas um exemplo individual bem conhecido. Sempre que procuraram, os pesquisadores encontraram evidência similar do estudo empírico da natureza e de uma compreensão sofisticada do meio ambiente, do herbalismo e da etiologia por parte de afro-latino-americanos (Maya Restrepo, 2000; Garofalo, 2006; Carney e Rosomoff, 2009; Knight, 2010; Voeks e Rashford, 2012a; Jouve Martin, 2014). Essas descobertas sugerem a existência de importantes e significativas relações afro-latino-americanas com o mundo natural, as quais contribuíram não apenas para as experiências dos afro-latino-americanos com a natureza no hemisfério ocidental, mas também com movimentos intelectuais mais abrangentes no mundo atlântico.

Explorar as geografias culturais da América Afro-Latina envolve necessariamente múltiplas formas de conceitualizar e compreender o espaço do ponto de vista dos africanos e seus descendentes. Meus colegas e eu argumentamos em outra ocasião que mapas podem nos ajudar neste quesito, mesmo permanecendo um recurso subutilizado no exame da história latino-americana como um todo. Muito embora tenham sido os europeus e os *criollos* – americanos de ascendência europeia – a desenhar a maior parte dos mapas da época colonial que chegaram até nós, esses documentos podem, ainda assim, ser lidos de forma a desvelar as geografias culturais dos afro-latino-americanos (Offen, 2003, 2007, 2011a; Dym e Offen, 2011, 2012). Um mapa do mocambo Buraco do Tatu, na Bahia, de meados do século XVIII, por exemplo, ilustra uma atividade agrícola limitada, sugerindo que a comunidade dependia primariamente de ataques aos estabelecimentos coloniais e do comércio (Schwartz, 1970; 1992: 113; Reis, 1996; Anderson, 1996). Em contraste, mapas das comunidades de fugitivos de Ambrósio e São Gonçalo, em Minas Gerais, revelam uma geografia cultural específica, ao ilustrar um relacionamento espacial particular entre o uso da terra, as estruturas defensivas e as zonas residenciais interiores (Reis e Gomes, 1996; Carney e Rosomoff 2009: 84-87; Rareym, 2014). Em geral, os mapas de comunidades quilombolas combinam-se com registros escritos que detalham, por exemplo, a localização central de igrejas, a sugerir que muitos espaços quilombolas na América Latina representam uma hibridização do ordenamento ibérico retilíneo e quadriculado com disposições e técnicas circulares e defensivas mais comuns na África Central e Ocidental. Mapas históricos também têm sido utilizados no Caribe para analisar quintais, pequenas roças e pomares escravos (Pulsipher, 1994: 205; Higman, 2001).

Mapas etnográficos desenhados hoje também podem revelar muito sobre as geografias culturais da América Afro-Latina do passado (Offen, 2011a), de maneira semelhante ao que as histórias orais têm feito em relação aos estudos sobre quilombos (Price, 1983, 1990, 2007; Bilby, 2005). Os mapas etnográficos desenhados sob os auspícios do processo de titulação coletiva da terra no litoral pacífico da Colômbia ao longo dos últimos vinte anos ilustram a história ecológico-cultural dos direitos dos troncos afrodescendentes na região. Como descrito inicialmente por Nina de Friedmann nos anos de 1980, os troncos representam redes de parentesco afrodescendentes, ao longo de um rio específico e seus tributários, que traçam sua ancestralidade até um ocupante inicial do lugar (Friedmann, 1998; Offen, 2003, 2011a). Os troncos também refletem os esforços dos escravos fugitivos e libertos para fundar comunidades e, ao mesmo tempo, manter laços sociais com comunidades mineiras ao longo da encosta montanhosa do Pacífico, antes e depois da abolição da escravatura, em 1851 (Romero e Lane, 2002; Offen, 2003, 2011a). Como discutirei novamente mais tarde, esses mapas etnográficos combinavam as noções de raça e de lugar para desvelar geografias culturais históricas de maneiras que influenciaram a titulação coletiva da terra na Colômbia contemporânea.

Mais comum que o estudo de mapas históricos para extrair as imaginações espaciais afro-latino-americanas é a virada em direção às humanidades digitais para espacializar o conteúdo das fontes escritas. Muitos desses estudos reinserem o meio biofísico no seio de uma compreensão das atividades humanas do passado e nos ajudam a pensar de formas novas sobre como o mundo parecia do ponto de vista dos sujeitos históricos (Higman, 2001; Frank and Berry, 2010; Hopkins, Morgan e Roberts, 2011; Offen, 2013b). A história espacial feita por Vincent Brown da revolta de escravos de 1760–1761 na Jamaica é um excelente exemplo (Brown, 2012, 2015). O trabalho de Brown demonstra como a plotagem dos movimentos dos combatentes no terreno revela caminhos, rotas e objetivos estratégicos dos rebeldes, e como diferentes grupos atravessavam a paisagem de maneiras distintas. Esse tipo de pesquisa pode ser ampliada para mostrar como o conhecimento e os relacionamentos humano-ambientais informaram as estratégias espaciais que os rebeldes e seus apoiadores adotaram desde o início.

2. COSMOLOGIA E A PERCEPÇÃO DA NATUREZA

As ideias africanas sobre a natureza devem ser um ponto de partida para compreender a forma como os povos africanos e afrodescendentes perceberam os ambientes do Novo Mundo e estabeleceram

relações significativas com eles. E, assim como ocorria com outros povos dos séculos XV e XVI, incluindo os europeus, as ideias africanas e afro-latino-americanas sobre a natureza neotropical eram guiadas por ideias e cosmologias religiosas. Dito de outra forma, pela convicção de que os eventos na terra estavam intimamente ligados ao divino e, especialmente para os africanos, a uma hierarquia extramundana de deidades, ancestrais, espíritos territoriais e espíritos menores que davam forma à vida na terra (ver capítulo 12). Nas palavras de James Sweet, muitos africanos nos séculos XV e XVI viam suas religiões “como uma maneira de explicar, prever e controlar eventos no mundo ao redor. Os rituais e as crenças africanas eram desenhados para lidar diretamente com os acasos e os perigos do reino temporal – doença, seca, fome, esterilidade e assim por diante” (Sweet, 2003: 108). As religiões afro-latino-americanas compartilham um propósito e uma prática comuns, “a resolução de problemas terrenos, dos dilemas cotidianos do agora, da saúde e da prosperidade dos adeptos, e da comunidade afro-americana como um todo” (Voeks, 1997, 4; ver também Voeks, 2012).

Os povos afro-latino-americanos buscaram equalizar ou manipular suas relações com o sobrenatural por meio de práticas divinatórias e de cura, todas as quais envolviam relacionamentos importantes com o mundo natural. Foi através dessas atividades relacionadas que as principais religiões afro-latino-americanas de hoje emergiram, nomeadamente as várias tradições do Candomblé de inspiração iorubá e angolana no Brasil, a *Santería* (ou *Regla Ocha*) de inspiração iorubá e católica, e as *Reglas de Congo* (*Palo Monte*) de inspiração angolana em Cuba, o Vodou no Haiti, a *Obeah* na Jamaica, e muitas outras práticas integrativas de âmbito regional tais como o *Winti* no Suriname e a *María Lionza* na Venezuela (Falola e Childs, 2005; van Andel et al., 2012; Parés, 2013; capítulo 12). Não é meu propósito aqui mapear o escopo das características dessas religiões afro-latino-americanas – a maior parte das quais só veio a se institucionalizar no século XIX – e sim dedicar-me a entender a forma como as crenças e cosmologias africanas contribuíram para as relações dos afrodescendentes com os ambientes neotropicais, muito antes da consolidação das muito melhor estudadas religiões afro-latino-americanas citadas acima.

Os desafios à compreensão de como as religiões africanas afetaram as primeiras percepções africanas da natureza do Novo Mundo são imensos. Poucos pesquisadores atacaram esta questão de frente, mesmo quando reconsideraram as “religiões” africanas em geral, ou o protagonismo africano na história ambiental em específico. Ras Michael Brown (2012) comentou essa lacuna, considerando a pesquisa

existente sobre a relação entre crenças religiosas e percepção ambiental incompleta, uma vez que ela deixa “de recuperar significados fundamentais mais antigos ligados ao relacionamento entre pessoas e o mundo natural no seio das culturas afro-atlânticas”. Para Brown, o rico repertório cultural essencial para a compreensão das crenças religiosas é um ponto de partida indispensável para explorar esse relacionamento, “uma percepção desenvolvida em grau apreciável apenas por um pequeno número de estudiosos visionários da América Africana antiga” (Brown, 2012: 24). Ele defende que apenas quando se levam em conta conceitos religiosos africanos fundamentais é que as primeiras ideias dos africanos e afrodescendentes sobre os ambientes e espaços americanos podem ser plenamente formuladas.

As compreensões dos afro-latino-americanos acerca da natureza do Novo Mundo no período colonial, assim como suas relações com ela, eram restringidas, mas não determinadas, pela escravidão. Muito embora os povos africanos tenham se estabelecido contra a sua vontade em ambientes estrangeiros desprovidos, inicialmente, de ancestrais, santuários e locais sagrados, as cosmologias preexistentes formavam uma base a partir da qual se podia entender o que era novo e pouco familiar. O deslocamento espacial não descartou as expectativas sobre o mundo natural. Além disso, o exílio em relação aos lares, redes de parentesco e ancestrais africanos – um trauma que Sweet considera “inimaginável para a maior parte dos ocidentais” (Sweet, 2003: 32) – teria criado um forte desejo de domesticar culturalmente ambientes e espaços estranhos. Como afirma Brown (2012: 35), a experiência agônica do cativo transatlântico implicava que os africanos buscassem algum consolo “alinhando suas compreensões das dimensões físicas de seus arredores com as dimensões espirituais de seu ambiente”. De forma semelhante, criar um novo lar na América envolvia “a transformação de uma nova terra estranha em um lugar onde as pessoas pudessem se sentir em casa e fundar comunidades”. Era por meio desse processo que “os descendentes de africanos tomaram uma paisagem de escravização ... e a recriaram como uma terra da vida, onde cultivavam seus laços com os espíritos africanos da natureza e também uns com os outros” (Brown, 2012: 89; ver também Sweet, 2011: 226). Nesse sentido, os ambientes do Novo Mundo não eram meramente um lugar de cativeiro, mas também um “espaço conceitual africano que conectava o domínio físico visível e o mundo espiritual invisível” (Brown, 2012: 143). Não surpreende que este seja particularmente o caso nas comunidades de quilombo, nas quais muitos aspectos da vida envolviam a comunicação ritual com espíritos da natureza (Price, 1983, 1990: 136, 345–46, 1991).

A diversidade cultural em termos de pensamento e prática na África era vasta, contudo o grau dessa diversidade “pode facilmente ser exagerado” (Thornton, 1998: 191; ver também Hanserd, 2015). Muitos africanos, por exemplo, compartilhavam entendimentos centrais sobre como o mundo funcionava, sobre um outro mundo cognoscível apenas por meio da revelação e da adivinhação (Thornton, 1998: 236; Sweet, 2003, 2004, 2011), sobre a morte e os espíritos dos antepassados (Brown, 2010: 65), sobre a natureza das doenças corpóreas e sociais e sua cura (Sweet, 2003: 157; Janzen, 2015), e sobre uma hierarquia sobrenatural, de um deus superior e de espíritos territoriais menores até espíritos dos ancestrais e da natureza (Thornton, 2002: 75; Brown, 2010: 65; Offen, 2014: 29–30) – entendimentos que estavam muitas vezes interconectados. Ainda que diferentes povos tivessem diferentes noções sobre as características dos espíritos da natureza específicos de seus lugares de origem, “eles também tinham em comum ideias-chave sobre a centralidade dos espíritos da natureza na existência cotidiana” (Brown, 2012: 22). A adivinhação, ou a comunicação entre o mundo dos vivos e dos espíritos, era também uma prática compartilhada e incluía atos performados para invocar espíritos dos antepassados e saber de suas intenções para com aqueles que estavam na terra (Sweet, 2004: 139; ver também Hanserd, 2015).

Muitos povos africanos possuíam visões de mundo que eram “flexíveis, integrativas e perfeitamente capazes de dar respostas rápidas aos caprichos da mudança histórica” (Sweet, 2011: 48). Os adeptos afro-latino-americanos de uma crença podiam também praticar os ensinamentos de outras (Voeks, 1997: 61). O Catolicismo, por conta de seu foco na revelação, no mundo espiritual, nos milagres e rituais, figura de modo proeminente nesse debate (Andrews, 2004: 70–74; capítulo 12). Thornton argumenta que a ideia de revelação foi facilmente compreendida pelos africanos, sendo central para a formação do Cristianismo africano. É também por isso, talvez, que muitos líderes quilombolas abraçaram certas dimensões do Catolicismo, erigiram igrejas em suas povoações fortificadas, e muitas vezes recebiam visitas prolongadas de padres (Anderson, 1996; Thornton, 1998: 268–70; Lane, 2002; Romero and Lane, 2002; Landers, 2005b, 2006, 2013: 153–55; Beatty-Medina, 2006, 2009). Se a Igreja Católica considerava serem raras as revelações, para os centro-africanos elas “eram ordinárias, contínuas, e incluíam uma variedade de deidades locais e espíritos dos antepassados” (Sweet, 2003: 110; ver também Thornton, 1998: 255–70).

De forma semelhante, o trabalho dos sacerdotes católicos em exorcizar espíritos malignos não estava tão distante daquele realizado por “sacerdotes” africanos, nomeadamente os calundeiros angolanos,

ou os vodunôs entre os povos falantes das línguas gbe.² Como afirma Sweet, os padres católicos no Brasil precisaram africanizar sua doutrina para que sua atuação permanecesse viável, e os adeptos afrodescendentes compreendiam essa doutrina em enorme medida por intermédio de suas próprias cosmologias (Sweet, 2011: 62). Quando os povos falantes de gbe da África Ocidental – chamados de “minas” pelos portugueses – começaram a substituir os africanos centro-ocidentais como a fonte dos escravos portugueses no Brasil no início do século XVIII, trouxeram com eles uma forte crença nos voduns, forças ou poderes, deidades ou espíritos – que os europeus chamavam ídolos. A natureza profundamente enraizada dessa crença era tão significativa que Sweet sugere que o Catolicismo brasileiro “foi em grande medida enxertado nas estruturas e significados do culto aos voduns” (Sweet, 2011: 60). Em 1741, um dicionário português-mina traduziu conceitos cristãos para o léxico vodum, de forma que “Deus” era o “vodum do homem branco”, e “padre” era traduzido como “Avóduno”, ou vodunô (Sweet, 2011: 58–59). O argumento mais amplo aqui é o de que o Catolicismo não deslocou as cosmologias africanas no Brasil colonial e que isso teve implicações significativas para as geografias culturais afro-latino-americanas ali e, por extensão, em qualquer lugar continuamente conectado à África por meio do tráfico escravista.

As crenças de matriz africana com frequência envolviam a cura, e os povos afrodescendentes na América valorizavam intensamente o conhecimento medicinal útil, a informação etnobotânica e as estratégias curativas de americanos nativos e europeus, apropriando-se delas. Isso levou a redes compartilhadas de informação interpretada por meio de um conjunto relacionado de filtros (Voeks, 1997; Maya Restrepo, 2000; Moret, 2012; Hanserd, 2015; Gómez, 2015). O registro histórico demonstra notáveis similaridades entre práticas médicas afrodescendentes em distantes lugares das Américas, tais como sangrias, incisões, sucções e o uso de objetos rituais como as bolsas de mandinga – amuletos protetores de origem islâmica (Gómez, 2015: 233; ver também Sweet, 2003: 179–85, 2009; Newson e Minchin, 2007: 249). Essas práticas e redes integrativas floresceram particularmente bem em lugares católicos, em que maiorias negras “conformaram espaços para o consumo de procedimentos afro-atlânticos de cura” que não podiam ser sustentados tão facilmente em colônias anglo e holandesas, onde os negros estavam mais isolados (Gómez, 2015: 233–34). Essas práticas centrípetas começaram logo no início do tráfico

2 O gbe é um conjunto de línguas muito próximas entre si, que incluem o fon falado na região do antigo Daomé, no que hoje é a República do Benim (N.T.).

de escravos e, como argumenta Sweet, “favoreceram um processo de ‘africanização’ [na América, normalizando um] núcleo religioso essencialmente ‘africano’ que emergiu dessas crenças compartilhadas” (Sweet, 2003: 132).

Muitos africanos também “tinham suposições em comum sobre a morte” e sobre as relações entre os vivos e os mortos (Brown, 2010: 65). Vincent Brown analisa essas relações por meio do que chama “política mortuária”, atos políticos associados à morte, ao enterro, e a lugares ancestrais que “mediavam a coesão do grupo, relações de propriedade, embates para dar à influência pública uma dimensão sagrada, disputas em torno da ordem moral colonial e esforços para politizar a geografia e a história locais” (Brown, 2010: 11). Nesse sentido, terrenos ou casas afrodescendentes que continham os restos mortais de antepassados vieram a assumir uma importância e um significado particular para os vivos (Mintz, 1974: 237, 246; Armstrong, 1999: 179–181; Heath e Bennett, 2000: 41; Singleton, 2010: 714). Como explica Brown, “os africanos e seus descendentes valorizavam [a terra] e buscavam possuí-la, de modo a manifestar um respeito preexistente por seus ancestrais” (Brown, 2010: 120). Na Jamaica, por exemplo, os africanos “reverenciavam terras ancestrais em parte porque eram sítios de enterramento e lugares de vinculação e incorporação social, a partir de onde os antepassados conferiam proteção espiritual contra o mal e o caos” (Brown, 2010: 121). Assim, as geografias culturais dos afro-latino-americanos muitas vezes combinam os antepassados e os significados atribuídos às paisagens que continham seus legados.

Europeus e *criollos* com frequência consideravam as práticas afro-latino-americanas associadas à adivinhação envolvendo ancestrais, a comunicação com os espíritos, o uso de plantas medicinais e outras atividades associadas às crenças religiosas africanas como uma forma de bruxaria (*brujería*) e feitiçaria (*hechicería*) (Parés e Sansi, 2011). Como indica Ana Díaz Burgos (2013: 250), muitos escritores europeus contemporâneos distinguiam entre os dois termos. A feitiçaria utilizava pragas, encantamentos e práticas supersticiosas, enquanto a bruxaria era muito mais grave porque pressupunha um pacto com o demônio e a utilização de poderes psíquicos para causar danos físicos, enfraquecimento emocional ou morte. Certamente, as distinções entre bruxaria, feitiçaria, magia, superstição, pragas, orações pagãs, encantamentos, maldições e atividades religiosas refletem as cosmologias europeias mais que as dos africanos ou afro-latino-americanos. Isso decorre do fato de que muito do nosso conhecimento sobre essas práticas no âmbito da América Latina colonial vem de europeus, e especialmente dos registros volumosos da Inquisição,

tribunais eclesiásticos que operaram em certos lugares da América Espanhola para combater a heresia e manter a ortodoxia católica.³ No lugar em que os membros dos tribunais inquisitoriais viam *brujería*, Maya Restrepo (2005: 501) vê “uma forma particular de resistência à escravidão: o quilombo simbólico”. De sua parte, Sweet enxerga as práticas africanas de cura como uma forma de “política da revelação”, um comentário africano sobre os males sociais e políticos da América colonial, em desafio aos sistemas coloniais, racistas e violentos da desigualdade (Sweet, 2011: 121–22).

Dois monografias recentes expressam a importância desses tópicos para os estudos sobre a América Afro-Latina colonial em geral, e para as geografias culturais coloniais da América Afro-Latina em particular. O primeiro é o trabalho de James Sweet (2011) intitulado *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World* (*Domingos Álvares, curandeirismo africano e a história intelectual do mundo atlântico*) e o segundo é o livro de Ras Michael Brown (2012), *African-Atlantic Cultures and the South Carolina Lowcountry* (*Culturas afro-atlânticas e a Baixada da Carolina do Sul*). Muito embora trate de um espaço situado fora da América Latina, o trabalho de Brown detalha o papel dos *simbi*, um tipo de espírito da natureza originado no antigo Congo (*basimbi* ou *bisimbi*) e trazido, com sentidos inter-relacionados, para toda a Diáspora africana. Brown (2012: 5) situa seu estudo no quadro de uma “paisagem espiritual banto-atlântica enraizada na África Centro-Ocidental e com ramos que se estenderam por toda a diáspora”, incluindo Brasil, Cuba, Guiana Holandesa e São Domingos. Muito embora os *simbi* se manifestem de maneiras diferentes em cada lugar, “os *simbi* como um tipo de espírito existiram em todos os lugares” para onde foram os centro-africanos.

Na Baixada da Carolina do Sul os *simbi* ocupavam marcos ambientais, particularmente lagoas ou riachos, cachoeiras, rios, pedras, penedos, florestas e montanhas, e era ali que as pessoas os encontravam, intencionalmente ou por acidente. Tal como os espíritos baseados em santuários na África Centro-Ocidental, os *simbi* também afetavam o clima e as condições da flora e da fauna, controlando dessa

3 Os espanhóis estabeleceram tribunais inquisitoriais primeiro em Lima e na Cidade do México (1571), e mais tarde em Cartagena (1610). Portugal estabeleceu o Santo Ofício em 1536 e julgava seus súditos americanos em Lisboa. Estudos sobre a Inquisição na Península Ibérica e na América Latina são numerosos, mas uma amostra daqueles que lidam com africanos a afro-latino-americanos inclui McKnight (2003), Bristol (2007), Guengerich (2009), Sweet (2011), e Santos (2012).

maneira, até certo ponto, o meio ambiente natural (Brown, 2012: 29). Muito embora os africanos centro-ocidentais tenham representado uma minoria dos primeiros cativos na colônia da Carolina do Sul, suas paisagens conceituais lançaram raízes e influenciaram outros. O estudo de Brown mostra não um caso de sobrevivência cultural crua, mas de transformação criativa, em parte porque na África centro-ocidental os *simbi* estavam ligados a ancestrais e a seres que tinham vivido em outros tempos; mas as paisagens americanas inicialmente não continham antepassados (Brown, 2012: 101–105). Ao explorar a forma como uma abrangente cosmologia nígero-congolesa lançou raízes na Baixada da Carolina do Sul, Brown demonstra que os *simbi* funcionavam como “guardiães da paisagem” até o século XIX, devido a “escolhas conscientes e reiteradas feitas por pessoas de ascendência africana” no sentido de reter modos particulares de conceitualizar plantas, animais e atividades de subsistência (Brown, 2012: 145).⁴ Ao fazê-lo, os povos afrodescendentes criaram geografias culturais evocativas e relevantes que conferiam texturas plenas de significado a suas vidas e experiências.

Por meio de um exame da vida e da época de Domingos Álvares, Sweet (2011) leva seus leitores em uma jornada que segue o personagem de seu lar em Naogon, Daomé, onde ambos os seus pais eram provavelmente sacerdotes do Vodum, acompanha sua captura em tempo de guerra, sua travessia atlântica e sua escravização em uma plantação de açúcar em Recife, Pernambuco, onde ele ganhou reputação como feiticeiro. O relato move-se então para o Rio de Janeiro, onde Álvares se une a uma população escrava que era constituída por quase 75% de africanos, e se torna um curandeiro respeitado (Sweet, 2011: 77–82). Em seu novo papel, Álvares compra sua liberdade em 1739 e constrói um “espaço ritual”, ou terreiro, nos subúrbios rurais ao sul do Rio de Janeiro, perto da nova igreja paroquial de Nossa Senhora da Glória. Ali, constrói novas redes de parentesco por meio da reconstituição de uma comunidade espiritual. Ele termina por ser preso e julgado pela Inquisição em Lisboa, sendo exilado para o Portugal rural, onde continua a exercer sua prática. Ao longo de seu estudo, Sweet demonstra como Álvares lançou mão de um sistema religioso compartilhado, centrado no Vodum, que equiparava a cura e a revelação ao poder político, à resistência e à estruturação de uma comunidade. A cosmologia

4 O adjetivo “nígero-congolês” se refere a uma família linguística constituída pela maior parte das línguas africanas subsaarianas – incluindo as do ramo banto, como o quimbundo e o quicongo, mas também o iorubá e o já referido fon, principais idiomas africanos que influenciaram o português do Brasil (N.T.).

de Álvares permaneceu estreitamente ligada a uma crença nos voduns, mas ele também adotou rituais e métodos terapêuticos da África Central, dos americanos nativos e do Catolicismo português, de modos que faziam sentido para seus companheiros residentes na colônia. O conhecimento e a prática de Álvares eram dinâmicos e sensíveis à mudança, mas estavam fundados sobre uma história intelectual oeste-africana que sobreviveu à travessia atlântica, se adaptou às condições do Novo Mundo e deu conta das necessidades que se apresentaram.

A história da vida de Domingos Álvares pode também ser lida como uma geografia cultural afro-latino-americana. De seu lar no Daomé, em que o poder dos voduns vinha de uma linhagem que era própria do lugar (Sweet, 2011: 17), até seus métodos de coleta de plantas medicinais nas florestas do Novo Mundo e sua aplicação em cerimônias que buscavam resolver a miríade de males sociais da escravidão de *plantation* (Sweet, 2011: 66–71), passando por seus movimentos e práticas celebradas no seio de uma comunidade espiritual que operava pelos espaços urbanos do Rio (Sweet, 2011: 82–85), e sua criação de um terreiro nos subúrbios da cidade – ao longo de tudo isso Álvares inscreveu o núcleo de suas crenças cosmológicas sobre um novo ambiente, contribuindo para a criação de uma paisagem cultural afro-latino-americana no Brasil colonial. Mas é a descrição que Sweet faz do terreiro a mais evocativa de uma geografia cultural que deve ter sido replicada centenas, se não milhares de vezes por toda a América Afro-Latina sem grande alarde. Sweet aponta como a seleção feita por Álvares de uma propriedade perto do sopé da Igreja de Nossa Senhora da Glória do Outeiro, uma espetacular igreja barroca que coroava um morro sobre o mar, foi muito deliberada. “O significado espiritual do ambiente não passou despercebido pela população africana do Rio. Para Domingos, essa paisagem majestosa muito provavelmente representava a confluência dos voduns da terra, do mar e do céu” (Sweet, 2011: 109). O lugar representava “uma potente passagem para o mundo dos voduns do mar e do céu, assim como um símbolo temporal do ciclo da vida humana. Tudo que era preciso para aproveitar esse poder e ‘prestar contas’ era a consagração do espaço aos voduns da terra” (Sweet, 2011: 110). Mais uma vez, essa mesma e exata prática deve ter sido corriqueira por toda a América Afro-Latina, contudo passou despercebida pelos europeus e *criollos* como um ato pleno de significados. Sweet observa que, ainda hoje, a igreja permanece importante espiritualmente para a população afrodescendente do Rio, a ponto de a deusa do mar do Candomblé, Iemanjá, ser diretamente associada a Nossa Senhora da Glória, e de ambas serem celebradas anualmente no dia 15 de agosto (Sweet, 2011: 257).

Em seu terreiro, Álvares criou um altar sob uma grande laranjeira onde ele receitava e fazia oferendas aos voduns todos os sábados. “A construção do altar teria sido impensável sem o conhecimento prévio, o treinamento prolongado e uma linhagem ligada ao sacerdócio dos voduns”. A escolha de uma árvore como lugar para o altar era importante porque, com suas profundas raízes no solo ocupado pelos voduns da terra e outros ancestrais, dos quais emanava o poder do altar, a árvore é uma representação poderosa do mundo dos espíritos (Sweet, 2011: 110; sobre a importância das árvores, especialmente as do gênero *Ceiba*, para as práticas religiosas africanas e afrodescendentes, ver também Rashford, 1985; Thompson, 1993: 114–26; Voeks e Rashford, 2012a; Niell, 2015; Hanserd, 2015).⁵ Ali Álvares trabalhava com um grupo de iniciados e tratava os visitantes com a aplicação ritual de plantas medicinais. O que separava o terreiro de Álvares de outros locais africanos dedicados à cura em torno do Rio era que, de acordo com Sweet, tratava-se de um empreendimento sustentável e coletivo, “um espaço em que refugiados e estranhos podiam reconstituir laços de parentesco sob o estandarte da cura pública” (Sweet, 2011: 140). Em seu depoimento à Inquisição, Álvares disse que fazia infusões de plantas, e atribuiu sua capacidade de curar a seus poderes “naturais”, e não à sua virtude pessoal. Se o tratamento falhava, isso significava que ele não tinha aplacado adequadamente os voduns (Sweet, 2011: 171). Mesmo depois de duas décadas longe do Daomé, Álvares continuava a ordenar suas ideias sobre a natureza, a cura e a religião no âmbito do que a ciência ocidental considerava ser “o sobrenatural”. A reconstrução cuidadosa feita por Sweet demonstra que as espacialidades de muitos africanos e afrodescendentes refletem uma forma de geomancia ligada a crenças nos poderes inatos de certas paisagens e naturezas, ilustrando vividamente a importância da geografia cultural nas vidas de muitos afro-latino-americanos.

3. ESPAÇO E LUGAR

Espaço e lugar são conceitos-chave da geografia cultural. Eles têm em comum certos pressupostos sobre a importância “do espacial” nas vidas das pessoas, mas as duas noções são distintas. O lugar coloca em relação uma avaliação cultural do ambiente e experiências vividas em uma localização específica, em formas que ancoram e conformam relacionamentos sociais, como ilustra o terreiro fundado por Domingos Álvares. Como conceito, lugar combina a natureza biofísica, relações

5 As árvores do gênero *Ceiba* são popularmente conhecidas no Brasil como paineiras e barrigudas (N.T.).

sociais e os significados culturais produzidos por sua interação. Espaço é mais abstrato, e menos experiencial, refletindo a localização relativa das coisas, bem como as redes sociais (econômicas e políticas) que os conectam. Para Yi-Fu Tuan (1977), o espaço é amorfo e profano, enquanto o lugar é significativo e sagrado. Nesta seção, eu utilizo esses conceitos para organizar as experiências de afrodescendentes que atuaram sobre o meio ambiente, não como escravos a mando de seus senhores, mas essencialmente por sua própria iniciativa, para sua própria subsistência, ganho econômico e alívio pessoal. Isso não quer dizer que todas as pessoas tivessem essas oportunidades – mas muitas tiveram. Essa seção inicia, portanto, com um olhar sobre a disposição biogeográfica dos trópicos, a transferência de importantes cultivos, intercâmbios africanos e ameríndios, e roças e quintais escravos – lugares que dependiam de uma interação direta, emocional e visceral com o meio ambiente, mas também da dimensão espiritual que acaba de ser descrita.

Traficantes de escravos europeus e americanos trouxeram a vasta maioria dos africanos escravizados para as regiões neotropicais ou subtropicais da América. A maior parte dessa região se distingue das zonas de maior latitude por uma relativa ausência de variações sazonais na duração do dia ao longo do ano, um espectro mais limitado de condições climáticas (precipitação e temperatura), processos de erosão e lixiviação associados à formação dos solos, os padrões resultantes de vegetação em geral, e em particular a biodiversidade relativamente alta de plantas e animais. Diferente dos escravizadores europeus e da maior parte dos euro-americanos, a esmagadora maioria de africanos que chegavam no Novo Mundo também vinham de espaços tropicais similares, essencialmente da África subsaariana para o sul até a bacia do Congo. As duas regiões tropicais não eram, obviamente a mesma em termos biogeográficos, mas os africanos estavam entrando em contato com ambientes do Novo Mundo – estuários de maré, mangues e florestas de palmeiras, charcos, savanas úmidas e secas e florestas tropicais secas e úmidas – que eram relativamente familiares. Muito embora a América Latina e a África tenham em comum apenas algumas centenas de espécies vegetais, dezenove gêneros de quinze famílias botânicas ocorrem em ambas as regiões, que compartilham quase 70% do total de suas famílias vegetais (Carney e Rosomoff, 2009: 89; van Andel et al., 2014: E5350). Isso significa que muitas plantas de um lado e outro eram taxonomicamente relacionadas, e que podiam ter em comum a aparência, as associações biogeográficas e as propriedades que os povos africanos vieram a compreender e a utilizar (Moret, 2012: 221).

Qualquer que fosse inicialmente a clivagem florística entre os trópicos da África e da América, Voeks (2012: 396–97) argumenta que “as paisagens antropogênicas da América tropical [já] eram floristicamente similares às de suas contrapartes subsaarianas na época em que o maior contingente de escravos” chegou à América (décadas de 1780 a 1830). A transferência bidirecional de plantas – tanto proposital quanto acidental e clandestina – produziu uma “reorganização geral e um enriquecimento dramático das paisagens humanas das latitudes tropicais” (Voeks, 2012: 407). Como mencionado anteriormente, esse ponto de vista é apoiado pela análise recente de algo como 2.350 nomes afro-surinameses de plantas, empreendida por van Andel et al. (2014; ver também van Andel, 2015; van Andel, van der Velden e Reijers, 2016). Estes trabalhos demonstram que os africanos escravizados nomearam e, portanto, reconheceram partes substanciais da flora do Novo Mundo baseando-se em seu conhecimento de plantas africanas e suas propriedades. O outro argumento embutido nessas pesquisas, entretanto, é que os povos africanos constituíram, e passaram adiante para seus descendentes, capacidades adaptativas e um conhecimento ambiental que lhes permitiu responder culturalmente a espaços, tipos de solo, propriedades de plantas e comportamentos animais estrangeiros – em resumo, adaptar-se aos ambientes do Novo Mundo (Knight, 2010: 64; Carney e Rosomoff, 2009). Dado que os africanos foram trazidos de uma “paisagem tropical ou subtropical para outra e eram obviamente bastante versados nas exigências da agricultura tropical e no extrativismo vegetal”, Voeks e Rashford concluem ser “paradoxal que eles tenham sido considerados transportadores tão ineficientes de habilidades agrícolas e etnobotânicas em comparação com os europeus” (2012b: 4). Essa produção revisionista nos confere uma base biogeográfica mais adequada para entender como os afrodescendentes estabeleceram ligações corpóreas e emotivas com os ambientes neotropicais – mesmo na falta de uma documentação escrita extensa.

A tenacidade subvalorizada com a qual os cultivos africanos cruzaram o Atlântico e encontraram seu caminho para os sistemas de plantio americanos, e especialmente “os jardins botânicos dos despossuídos”, tem sido o foco das pesquisas de Judith Carney ao longo das últimas três décadas (ver também van Andel, van der Velden e Reijers, 2016). Seu trabalho sugere que virtualmente todos os navios negreiros com destino às Américas carregava plantas africanas usadas como alimentos, temperos, forragem, remédios e estimulantes. Nesse sentido, “os navios negreiros tornaram-se os portadores involuntários do patrimônio botânico africano ao carregar às Américas

sementes, tubérculos e as pessoas que os valorizavam” (Carney e Rosomoff, 2009: 66; Carney, 2012). Essa dimensão do intercâmbio colombiano ocorreu de forma relativamente rápida por toda a região do Caribe e pelo nordeste do Brasil (Price, 1991; Voeks, 1997: 22; Carney e Rosomoff, 2009: 91–96).

Ainda que algumas introduções possam ter sido instigadas pelos europeus e euro-americanos, Carney e Rosomoff argumentam que o conhecimento africano informou suas ideias sobre as plantas tropicais. Seu trabalho resume o que se conhece sobre como os cultivos africanos como o sorgo, o painço (milhete), os inhames, a melancia, o quiabo, o arroz africano (*Oryza glaberrima*), o feijão fradinho e o andu, e outras plantas úteis tais como a mamona, o dendê e a pimenta malagueta, encontraram logo cedo espaço nas roças neotropicais dos afrodescendentes (ver também van Andel, van der Velden e Reijers, 2016). O mesmo é feito para os cultivos tropicais domesticados inicialmente no sul, leste e sudeste da Ásia milhares de anos atrás, mas que geralmente alcançaram as Américas em primeiro lugar por intermédio da África, e com conhecimento africano – incluindo o gergelim, diversas variedades de banana (*Musa spp.*), o arroz asiático (*Oryza sativa*), a berinjela, o tamarindo, o inhaminho (*Colocasia esculenta*) e o cará (*Dioscorea spp.*) (Carney e Rosomoff, 2009; ver também Newson e Minchin, 2007). Como afirmam Carney e Rosomoff (2009: 125), os senhores de terra tiveram contato com os plantios africanos pela primeira vez nos campos de seus escravos, onde “um mundo paralelo de cultivo ... se desenvolveu na luta das primeiras gerações de africanos escravizados para garantir a disponibilidade de comida”.

A criação de agroecossistemas tropicais afrodescendentes não foi uma mera transferência de um lugar a outro, nem foi feito de forma isolada em relação a outros povos. Alguns dos primeiros africanos na América aprenderam com os ameríndios sobre os ambientes e as culturas do Novo Mundo. Muitos africanos que cruzaram o Atlântico como escravos antes de 1680 travaram um contato próximo com ameríndios na mineração do ouro (West, 1952; Sharp, 1976; Newson, 1982; Friedmann, 1993, 1998; Lane, 2002, 2005), na criação de gado (Guitar, 2006: 47; Brockington, 2008; Sluyter, 2012a, 2015), na agricultura (Schwartz, 1985; Guitar, 2006; Lokken, 2008; Brockington, 2008; Hawthorne, 2010; Knight, 2010; Wheat, 2016), e em outras atividades, inclusive no papel de adversários (Schwartz e Langfur, 2005; Restall, 2009; Zabala, 2010). É preciso também lembrar que cerca da metade de todos os africanos trazidos às Américas antes de 1640 foram para o que são hoje o México e a

América Central, onde as populações indígenas permaneceram grandes (Carroll, 2001; Cáceres, 2001; Restall, 2005, 2009). Ao mesmo tempo, muitos dos primeiros estabelecimentos de escravos fugitivos por todas as Américas eram compostas tanto por africanos quanto por ameríndios – nem sempre por consentimento mútuo (Hulme e Whitehead, 1992; Price, 1996; Lane, 2002; Landers, 1999, 2000, 2005a, 2006; Weik, 2004; Guitar, 2006; Beatty Medina, 2006; Sweet, 2007; Funari, 2007; Lokken, 2004, 2008, 2010; Offen, 2011b, 2015; Thornton, 2017; ver também capítulo 4). O contato inicial afetou formas posteriores de adaptação, mesmo em partes do Caribe, como Cuba e Hispaniola, em que já não havia povos indígenas (Corzo, 2003; Andrews, 2004: 74; Weik, 2004; Singleton, 2010). A “importância cumulativa dessa fusão dos sistemas de conhecimento africanos e ameríndios [pode ser vista] na persistente tradição medicinal homeopática na região do Caribe” (Carney e Rosomoff, 2009: 89). As circunstâncias e a localização das interações entre africanos e ameríndios foram tão diversas quanto foram ubíquas, mas à medida que a população africana substituiu a ameríndia no Caribe, ela se tornou, de acordo com Carney (2010: 108), “a custodiadora dos sistemas de conhecimento botânico [ameríndios], incluindo [suas] realizações em termos de subsistência”.

Como vimos na seção anterior, muitos povos africanos se lançaram a criar e domesticar lugares americanos, povoando-os com espíritos que lhes eram familiares. Uma parte inseparável desse processo de criação de paisagens culturais significativas era a subsistência, o plantio e a preparação da própria comida. Entre quilombolas, por exemplo, Price conclui que as atividades de subsistência estavam “profundamente infundidas de significados sociais e culturais”, especialmente para as mulheres (Price, 1991: 123), e não há razão para pensar que este não tenha sido o caso para todos os afrodescendentes. Para Carney, “a subsistência revela a centralidade do Atlântico africano como uma unidade geográfica histórica de identidade, memória e resistência” (2010: 108). A subsistência implica uma medida de autonomia e fornece a oportunidade de transmitir comidas e pratos que têm gosto de outros lugares e outros tempos. A importância da comida entre todos os povos diaspóricos é bem conhecida, na medida que migrantes sempre levam consigo suas preferências dietárias e suas práticas culinárias:

Essas tradições raramente são abandonadas, mesmo quando as preferências alimentares não podem ser inteiramente reconstituídas. A comida dá expressão material à forma como os exilados rememoraram o passado e conformam novas identidades em meio a culturas,

dietas e línguas estrangeiras. A comida é investida de ligações simbólicas com as terras natais deixadas ou perdidas. A ênfase em comidas com significado e formas familiares de preparação enriquece os pratos da memória com os quais os migrantes conectam o passado e o presente (Carney e Rosomoff, 2009: 185).

A preferência dos escravos por suas próprias comidas, e as roças de subsistência onde cultivá-las, combinavam-se com o interesse dos senhores de escravos em limitar suas próprias responsabilidades com a alimentação dos escravos, e em amenizar seu ressentimento. Como diziam os fazendeiros da província do Rio de Janeiro, “os escravos que têm [roças] não fogem nem criam problemas”; os terrenos cultivados em proveito próprio “os distraem um pouco da escravidão e os levam a acreditar, ilusoriamente, que têm um pequeno direito à propriedade” (Andrews, 2004: 26). Para os escravos, “as vantagens de um suprimento alimentar mais seguro e abundante, o dinheiro da venda de excedentes e os períodos de atividade livre de supervisão eram evidentes” (Marshall, 1993: 205).

A opinião corrente defende que os africanos escravizados conquistaram o direito a cultivar suas próprias roças pela primeira vez no nordeste do Brasil, baseando-se no entendimento de que, quando os holandeses fugiram dali em 1654, eles trouxeram o tradição da autossubsistência escrava para as Guianas e o Caribe, onde a prática era conhecida como o “sistema de Pernambuco” (Barickman, 1994: 657; Thornton, 1998: 174; Carney e Rosomoff, 2009: 108, 127). No alvorecer do século XVIII, entretanto, os portugueses ainda estavam debatendo se os fazendeiros tinham de conceder aos escravos um dia de folga para que eles pudessem cultivar suas próprias roças (Schwartz, 1985: 137; Conrad, 1994: 58; Sweet, 2011: 46–47). Em uma pesquisa recente, Wheat (2016) sugere que, por toda a região do Caribe, no período que vai por volta de 1570 a 1640, os povos africanos – tanto livres quanto escravizados – plantavam e vendiam a maior parte dos produtos agrícolas, o que pode indicar que a difusão do chamado sistema de Pernambuco só se aplica às colônias não espanholas do Caribe, mas mesmo essa ressalva não trata da agricultura de subsistência africana inicial em colônias anglo-tais como a Ilha da Providência (e.g., Offen, 2011b). Outras áreas da América Ibérica, particularmente em regiões mineiras lucrativas tais como Venezuela e Minas Gerais, com frequência ignoravam essas convenções de subsistência (Berlin e Morgan, 1993: 26; Thornton, 1998: 168; Carney e Rosomoff, 2009: 82). Por outro lado, zonas de mineração mais remota, tais como Chocó no litoral pacífico da Colômbia, muitas vezes exigiam dos escravos o plantio de sua própria comida (Sharpe, 1976:

133–35), mas a evidência de que eles efetivamente o faziam é contraditória (Jiménez Meneses, 1998: 223–26). Muitas localidades caribenhãs, como a Jamaica, a Guiana Francesa e as Ilhas de Barlavento, tornaram-se colônias “autossuficientes”, ao passo que sociedades escravistas nas colônias britânicas de Barbados e da América do Norte dependiam de mantimentos produzidos em outras partes (Marshall, 1993: 204; Barickman, 1994: 658). Em contraste, muitos, se não todos os afrodescendentes em zonas rurais por toda a América Espanhola, desde o início do tráfico de escravos, plantavam alimentos que não eram destinados à exportação, e alguns tinham acesso a suas próprias roças. Isso era especialmente comum em propriedades jesuíticas – e os jesuítas eram os maiores proprietários de escravos na América Latina até sua expulsão na década de 1760. Mas também ocorria em estâncias ou ranchos, fazendas de cacau, sítios suburbanos e na fronteira (Barickman, 1994; Díaz, 2000; Cáceres, 2000, 2001; Soulodre-La France, 2006; Brockington, 2008; Carney and Rosomoff, 2009; Lohse, 2014; Wheat, 2016). Pequenas roças pessoais ajudavam a gerar um sentido de pertencimento, uma ligação com o lugar, uma melhoria nas dietas, e o direito costumeiro de deixar a propriedade como herança.

Muito do que sabemos sobre as roças de subsistência escravas vem do Caribe, onde os pesquisadores identificaram três principais tipos: terrenos comuns, encostas ou serras distantes de uso comum, e quintais (Mintz, 1974; Marshall, 1993; Pulsipher, 1994; Heath e Bennett, 2000; Carney e Rosomoff, 2009).⁶ Terrenos comuns eram terras planas reservadas por donos das plantações para incrementar o suprimento de alimentos calóricos como inhames, batatas doces, bananas e mandioca. Em muitos casos esses terrenos não eram controlados por afrodescendentes, de modo que são os outros dois tipos que mais importa discutir aqui. Os fazendeiros aparentemente se importavam pouco sobre a localização das roças de subsistência distantes, exceto quando a produção e a venda de excedentes competiam com os produtos a cargo de pequenos proprietários brancos, que muitas vezes tinham chegado às colônias britânicas no Caribe e na América do Norte sob contratos de servidão por tempo definido (Marshall, 1993: 207; Pulsipher, 1994: 207).⁷ Mas, para os escravos, esses lugares “for-

6 Minha esperança é que um dia esse campo e a pesquisa de base arqueológica se combinarão aos materiais arquivísticos utilizados por Wheat (2016: 180–215) para expor a profunda significância da produção de alimentos por afrodescendentes livres e escravizados por toda a região do Caribe em meados do século XVI.

7 Pode parecer paradoxal que fazendeiros fossem se importar com o bem-estar de seus antigos servos após o término do prazo de seu contrato, mas sabemos que os

mavam um ponto nodal no interior das relações sociais da escravidão que permitia que práticas, valores e interesses dos escravos emergissem e se desenvolvessem para assumir formas autônomas de organização e expressão” (Tomich, 1993: 234). Pulsipher descobriu que os lotes serranos em Monserrat representavam um conceito completamente diferente de agricultura em relação ao praticado nos terrenos comuns. Os lotes serranos eram a ilustração de “sistemas complexos de manejo ambiental que levavam em conta o ângulo do aclive (...), a disponibilidade de umidade, os ciclos de fertilidade do solo, os padrões do vento, as fases lunares propícias ao plantio, manutenção e colheita, e os requisitos ecológicos específicos de dúzias de espécies cultivadas” (Pulsipher, 1994: 210). Talvez participando dos sentimentos de seus colaboradores de campo, Pulsipher alega que o cultivo escravo “em remotas e altas serras na primeira manhã instila sentimentos de liberdade e independência, de afinidade com a natureza, de solidariedade do povo negro em paisagens que os brancos raramente trilham. Os cultivadores se sentem próximos aos ancestrais que trabalharam esses mesmos pedaços de terra, e seus esforços lhes conferem um sentido de prosperidade que a abundância de comida simboliza” (Pulsipher, 1994: 217).

Os quintais dos afrodescendentes contêm uma miríade de geografias culturais em miniatura. Heath e Bennett (2000: 38) definem um quintal “como a área de terra, limitado e geralmente fechado, que circunda imediatamente uma estrutura doméstica e é considerado uma extensão daquela habitação”. O quintal tem “usos pessoais e coletivos particulares, incluindo, numa lista não exaustiva, a produção e preparação de comida, a criação e o cuidado de animais, tarefas domésticas, armazenamento, recreação e fruição estética. Ele é ao mesmo tempo uma parte do complexo doméstico e um espaço mediador entre o mundo natural público e o mundo construído privado da habitação”. E, assim como hoje, “cuidar de seu quintal é uma ação carregada de significado” (Heath e Bennett, 2000: 38; ver também Mintz, 1974: 247). Sabemos que os quintais dos afrodescendentes tinham culturas rasteiras e arbóreas; legumes e verduras; plantas semeadas para medicamento, chás, temperos, corantes, cosméticos, sabões, xampus, fibras e cestos; e plantas cultivadas para tarefas domésticas tais como fazer cordas, vassouras, esfregar painéis, rodilhas para carregar coisas na cabeça, além de embalar alimentos. Árvores de sombra, como

senhores de terra por todo o Caribe tinham em comum ansiedades profundamente enraizadas diante de maiorias negras e, por isso, com frequência se ocupavam das inquietações financeiras de pequenos proprietários e artesãos brancos.

coqueiros e bananeiras, eram particularmente populares (Pulsipher, 1994: 214; Heath e Bennett, 2000: 40; Carney e Rosomoff, 2009).⁸ Os arqueólogos demonstraram que os quintais preservam “evidência de atividades comunais e de tempo gasto jardinando, fazendo tarefas domésticas e construindo e cultivando amizades” (Heath e Bennett, 2000: 51; ver também Armstrong, 1999: 179; Chan, 2007: 28).

Moradores da colônia e viajantes frequentemente comentavam sobre os quintais das senzalas e o modo como conferiam a seus donos um senso de orgulho. Bryan Edwards, radicado há um bom tempo na Jamaica da segunda metade do século XVIII, relatou que “as palhoças dos Negros comumente constituem uma pequena aldeia (...) Elas raramente são dispostas com muita atenção à ordem, mas, entremeadas com árvores frutíferas, particularmente a banana, o abacate e a laranja (os Negros possuem plantações e terreno), por vezes exibem uma aparência agradável e pitoresca” (Heath e Bennett, 2000: 40; ver também Pulsipher, 1994: 214; Brown, 2010: 115–21). Escrevendo sobre quintais que visitou no Caribe na década de 1950, Mintz provavelmente conjura a forma como esses lugares constituíam a vida comunal no passado: “decisões são tomadas, a comida é preparada e consumida, o grupo doméstico – seja qual for sua composição – dorme e se socializa, crianças são concebidas e nascem, a morte é cerimonializada (...) Juntos, casa e quintal formam um núcleo no seio do qual a cultura se expressa, é perpetuada, transformada e reintegrada” (Mintz, 1974: 231–232).

Os quintais dos afrodescendentes, livres e escravizados, também produziam excedentes que ajudavam a aprovisionar a sociedade colonial, incrementavam as oportunidades econômicas dos afrodescendentes e geravam uma autonomia ampliada. As mulheres vêm, com justiça, recebendo atenção especial quanto a isso (Berlin e Morgan, 1993; Gaspar e Hine, 1996, 2004; Carney e Rosomoff, 2009; Wheat, 2016). Em São Domingos, “mulheres livres de cor que possuíam pequenos pedaços de propriedade rural sustentavam-se cultivando quintais (...). As proprietárias produziam frutas e legumes suficientes para se alimentarem e para fornecer aos mercados da cidade” (Socolow, 1996: 282). Por todo o Recôncavo – as terras férteis de cana de açúcar em torno da Baía de Todos os Santos, na Capitania da Bahia – as roças de subsistência dos escravos contribuía significativamente para a sua dieta, e ajudavam a alimentar as populações urbanas de Salvador e de outras partes (Barickman, 1994, 1998; Graham, 2010). Como vimos anteriormente, afrodescendentes livres e quilombolas também

8 As muitas variedades de banana (*Musa spp.*) são as maiores ervas do mundo, e não árvores propriamente.

cultivavam abundantemente nesta região, em especial na sua porção mais ao sul. Richard Graham sugere que pessoas livres de ascendência africana tinham poucas oportunidades econômicas para além da agricultura, e muitos prosperavam plantando mandioca em solos mais pobres, e vendendo a farinha (Graham, 2010: 86; ver também Schwartz, 1985; Carney e Rosomoff, 2009: 128). Case Watkins (2015) examina essa história a fundo. Ele demonstra como a difusão e a importância cultural do azeite de dendê (do termo quimbundo *ndende*), a extração de recursos nos manguezais pelos povos afrodescendentes e seu uso da queimada no cultivo da mandioca, tudo se combinava para criar condições favoráveis para a disseminação de dendezeiros, de modo que as escolhas, preferências, e práticas de subsistência e comercialização dos afrodescendentes criaram, de modo bastante literal, a característica paisagem do dendê que corre ao longo da costa brasileira de Jaguaripe para o sul até Ilhéus (Watkins, 2015: 32–34).

Mulheres afrodescendentes por toda a América Latina e Caribe também preparavam e vendiam comida – o que Carney e Rosomoff (2009: 177) chamam “pratos da memória da Diáspora Africana”. Pesquisas de Alejandro de la Fuente sugerem que tais atividades começaram a ser empreendidas muito cedo na sociedade colonial, tão logo os senhores passaram a permitir a seus escravos encontrar sua própria ocupação em troca de uma parte de seus rendimentos; essas pessoas eram chamadas *ganadoras* (ganhadeiras). Já em 1528 a *Audiencia* de São Domingos queixava-se que muitos escravos estavam ocupados nesta prática (de la Fuente, 2008: 159). Escrevendo sobre Havana na virada para o século XVII, de la Fuente conclui que “escravos e negros livres (ou libertos) quase monopolizavam a venda de comida na rua, uma atividade que lhes permitia ganhar um conhecimento do espaço urbano, cultivar redes sociais potencialmente valiosas e estabelecer controle sobre uma porção de seu trabalho”. As mulheres eram particularmente ativas nesse papel. Uma petição à Câmara da cidade em 1601 alegava que mais de 300 mulheres viviam como *ganadoras* (de la Fuente, 2008: 154). Em sua maior parte, afrodescendentes livres e escravizados nos arredores de Havana cultivavam o que as *ganadoras* vendiam (Wheat, 2016: 191–97). Essa prática urbana afro-latino-americana de preparar e vender comida era comum por toda a região do Caribe e no Brasil (Reis, 2005; Wheat, 2016: 142–80).

Apesar de fugir ao escopo deste capítulo, houve muitos tipos diferentes de organizações afro-latino-americanas urbanas e coloniais relacionadas a geografias culturais que merecem maior atenção, tais como os cantos (ou grupos de trabalho), *cabildos de nación* (conselhos organizados por “nação” ou grupo étnico), irmandades católicas,

templos de *calundu*, *barrios* negros e conventos. A pesquisa recente vem sugerindo que essas geografias culturais foram criadas por africanos e afrodescendentes, tanto livres quanto escravizados, antes de 1820, em cidades como Havana, Cap Français, São Domingos, Cartagena, Vera Cruz, Lima e por todas as cidades brasileiras (e.g., Reis, 1993, 2005; Gaspar e Hine, 1996; Vidal Ortega, 2002; Andrews, 2004; van Deusen, 2004; Schwartz, 2006; Childs, 2006; Von Germeten, 2006; de la Fuente, 2008; Zabala, 2010; Cañizares-Esguerra, Childs e Sidbury, 2013; Díaz Burgos, 2013; Soulodre-La France, 2015; Wheat, 2016; Symanski, 2016).

4. IMPLICAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DAS GEOGRAFIAS CULTURAIS AFRO-LATINO-AMERICANAS

Desde o fim da década de 1980, dezessete países latino-americanos empreenderam reformas constitucionais pelas quais se redefiniam como pluriétnicos e multiculturais. Isso abriu espaços nos quais muitos afro-latino-americanos promoveram agendas em busca de direitos culturais coletivos, especificamente à terra. Uma das questões envolvidas no processo de reivindicar direitos culturais coletivos na América Latina é a persistente distinção feita entre “raça” e “etnicidade” (Wade, 1997; Hooker, 2005; Mollett, 2013; Farfán-Santos, 2016; Goett, 2017). Para simplificar, hoje, em muitas partes da América Latina, afrodescendentes são considerados “de fora”, associados a um fenótipo racial negro, ao passo que os ameríndios são considerados “de dentro”, associados a uma autenticidade étnica original. Isto é irônico, obviamente, porque no período colonial os espanhóis e portugueses consideravam que os africanos eram *gente de razón* – “pessoas racionais”, e portanto mais próximos de si mesmos. Por outro lado, os espanhóis classificavam os ameríndios à parte, muitas vezes permitindo a eles governarem-se a si próprios no nível da aldeia, no âmbito de uma *República de Indios* – um conceito político não relacionado ao significado atual de república. Os afrodescendentes – com poucas exceções (ver Landers, 2006) – viviam como membros da *República de Españoles*. Assim, a dualidade dentro-fora de hoje é o inverso do que foi no período colonial, e isso afeta as estratégias, os discursos e o aparato legal em meio aos quais os afro-latino-americanos contemporâneos buscam direitos coletivos à terra, precisamente da mesma forma que muitos ameríndios baseiam-se em seu estatuto político anterior e distinto para reivindicar direitos ancestrais a suas terras e territórios tradicionais.

A linguagem importante das novas constituições e das convenções internacionais reifica ainda mais distinções percebidas entre raça e etnicidade que separam afrodescendentes de ameríndios e encorajam

uma política mergulhada nas geografias culturais do passado, algumas das quais são imaginadas, e em conflito com a narrativa fornecida aqui. Para romper as linhas desse esquema classificatório diferencial, muitos grupos afrodescendentes em busca de direitos coletivos à terra se conformaram a uma idealização do isolamento e da independência quilombola. Em virtude de as mitologias nacionais e muitas elites terem alçado os quilombos a símbolos de resistência ao jugo colonial, certos tipos de comunidades quilombolas receberam uma espécie de estatuto privilegiado no quadro da divisão conceitual entre africano e ameríndio. Em alguns casos essas comunidades afrodescendentes receberam direitos coletivos à terra, ao passo que outros afrodescendentes não. Parte disso tem a ver com a proximidade espacial e cultural percebida em relação aos povos ameríndios, sua história de autogoverno, e sua adoção de uma identidade ambientalista. Esta última posicionalidade acrescenta uma dimensão internacional importante de apoio às disputas territoriais dos afro-latino-americanos em muitos países neotrópicos. Por residir em áreas ostensivamente “naturais” e reivindicar sua titulação, muitos quilombolas e afrodescendentes rurais se encaixam na mitologia dos rebeldes desafiadores vivendo em harmonia com a natureza. Essas construções conceituais influenciaram em grande medida quais afrodescendentes tiveram seus direitos coletivos à terra reconhecidos e apoiados pelo Estado, e quais grupos de afrodescendentes não.

No Brasil, por exemplo, o Artigo 68 das disposições transitórias da Constituição de 1988 concedeu direitos de propriedade aos remanescentes de comunidades quilombolas que ainda estivessem ocupando suas terras. Como descreve Elizabeth Farfán-Santos (2016), leis subsequentes se lançaram a definir “remanescente de quilombo” e, hoje, quase 2 mil comunidades remanescentes de quilombos foram reconhecidas, embora menos de 10% tenha recebido a titulação de suas terras coletivas (Futemana, Munari e Adams, 2015). As tarefas legais árduas e custosas de provar uma ascendência quilombola, contrapor-se à contínua ocupação, e de lutar contra a resistência de ricos proprietários de terra têm limitado o sucesso de uma política que de outra forma seria progressista, e têm igualmente assegurado que a maior parte dos afrodescendentes no Brasil permaneçam alheados desse processo.

Eu seu estudo sobre o processo de comprovação da ascendência quilombola em Grande Paraguaçu, na Bahia, Farfán-Santos (2016: 7) conclui que os “quilombolas querem que o Estado e a sociedade vejam os direitos quilombolas precisamente pelo que são, reparações por centenas de anos de exclusão dos brasileiros negros do direito à propriedade da

terra, bem como a uma ancestralidade e um passado cultural recuperados – uma reivindicação legítima ao espaço e a uma identidade cultural e racial”. Que isso não tenha acontecido sugere que as leis progressistas que beneficiam os direitos à terra dos afro-latino-americanos e afetam uma maioria de cidadãos podem ser aprovadas e implementadas apenas na medida em que elas não desafiem o sistema instituído de privilégio e poder branco. Nessa ideologia dominante, o reconhecimento dos direitos dos afro-latino-americanos e as devoluções de terras são permitidas quando imaginadas “lá fora”, em florestas distantes que não se contrapõem ao *status quo*. Essa imaginação geo-histórica, como este capítulo demonstrou, depende de uma interpretação distorcida de como os povos africanos e afrodescendentes – até mesmo os povos quilombolas – criaram e recriaram suas próprias geografias culturais como membros ativos da sociedade colonial por todo o hemisfério ocidental.

O escopo limitado das mudanças legislativas recentes se aplica a outros países latino-americanos com importantes histórias envolvendo povos afrodescendentes. Na Colômbia, por exemplo, apenas os afrodescendentes que viviam na bacia do Pacífico receberam de início direitos coletivos à terra sob a celebrada Lei 70 de 1993 (que se seguiu à reforma constitucional de 1991), embora a maioria dos afro-colombianos viva fora dessa região. A complexidade desse desenvolvimento, e especificamente a criação da Lei 70, contornou a divisão raça-etnicidade ao implicitamente racionalizar os afrodescendentes da costa do Pacífico como “nativos do lugar” (Offen, 2003: 57), enxergando-se efetivamente como “indianizados”. Muitos ativistas ambientais e pesquisadores na preparação da Lei 70 apoiaram essa posição ao defender a forma de ocupação ribeirinha do tronco, descrita anteriormente neste capítulo, como uma adaptação ecológica ideal. Esse desenvolvimento histórico – que é uma adaptação apropriada a um ambiente desafiador – ajudou a justificar o direito a territórios coletivos dos troncos por parte dos afro-colombianos na bacia do Pacífico, porque fazê-lo contribuiria para a conservação ambiental em uma das regiões com maior biodiversidade no planeta (Offen, 2003, 2011a). De fato, após a aprovação, em 1989, da Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT 169), muitos afrodescendentes vivendo em partes rurais e com alta biodiversidade da América Latina buscaram emular explicitamente os discursos indígenas sobre a proteção da natureza, a diferença cultural e a autenticidade étnica para promover seus próprios direitos territoriais. Por um lado, esse era um movimento politicamente astuto e que, em alguns casos, validava genuinamente práticas ambientais sustentáveis, mas por outro constituía um legado difícil de defender para os afro-colombianos que viviam fora da bacia do Pacífico.

Na Nicarágua, nem os misquitos nem os crioulos afrodescendentes se consideram ou são considerados por outros como quilombolas, e em vez disso são vistos por muitos como intrusos que historicamente serviram de apoio a interesses estrangeiros na metade oriental do país. Assim, para simplificar uma mitologia nacional complexa à qual eu não posso fazer justiça aqui, os misquitos se esforçam para se distinguir dos crioulos da região apesar de historicamente terem muito em comum. Com efeito, os misquitos se consideram simplesmente *indian*, uma palavra emprestada do inglês usada na língua misquito para ameríndios, em que pese uma longa história de misturas com diferentes povos. Da mesma forma, para ajudar a estabelecer sua própria legitimidade aos olhos do Estado – que sempre os enxerga como recém-chegados das Índias Ocidentais – muitos crioulos tomam o cuidado de apontar seus próprios antepassados indígenas. Em ambos os casos, as importantes geografias culturais criadas pelos afrodescendentes na Nicarágua – sejam misquitos ou crioulos – são menosprezadas, depreciadas ou ofuscadas pelos mitos nacionais da mestiçagem, por uma herança da intervenção estrangeira, e pelos esforços do Estado em promover a integração territorial (Gordon, 1998; Offen, 2004; Hooker, 2005; Gudmundson e Wolfe, 2010; capítulo 4). Em resumo, diferente de seus vizinhos *garifunas* em Honduras, que, nas palavras de Mark Anderson, se consideram orgulhosamente ao mesmo tempo “negros e indígenas” (Anderson, 2009; ver também Mollet, 2013), os misquitos geralmente rejeitam sua ancestralidade africana por razões históricas multifacetadas que são amplificadas por formas mais recentes de racismo. Afortunadamente, a pesquisa delineada aqui tem o potencial de contribuir para uma imagem mais inclusiva e integrativa dos afrodescendentes na América Latina, particularmente com respeito à terra, e para diminuir o fosso dentro-fora que joga afro-latino-americanos e ameríndios uns contra os outros, para benefício da sociedade dominante.

Trabalhos futuros que conectem as geografias culturais da América Afro-Latina colonial aqui discutidas com aqueles do presente precisarão cumprir pelo menos seis diferentes tarefas: 1) documentar a forma como diferentes lugares permaneceram conectados à África no século XIX por meio da contínua migração forçada de povos africanos, bem como as relações diaspóricas que foram mantidas a seguir ao fim do tráfico de escravos – os casos de Cuba e Brasil são particularmente relevantes neste quesito; 2) identificar as sociedades em que o tráfico de escravos se tornou menos importante que a dinâmica interna das sociedades coloniais tardias na conformação das vidas dos afrodescendentes – aqui, México e Peru vêm à mente; 3) confrontar as lutas dos afro-latino-americanos para permanecer em posse das terras

e recursos adquiridos após a independência e a abolição, em face das reformas econômicas liberais na segunda metade do século XIX; 4) examinar a proletarização dos negros e as taxas diferencialmente mais altas de urbanização dos negros no final do século XIX – em parte uma consequência direta das reformas econômicas liberais no campo – bem como as novas organizações e movimentos sociais e políticos que emergiram nos espaços urbanos, incluindo a consolidação das instituições religiosas de matriz africana; 5) mapear os impactos das formas mais ideológicas, “científicas” e sistêmicas de racismo e da negação dos plenos direitos de cidadania das nações emergentes; e 6) detalhar mais metodicamente a maneira pela qual as ideias sobre as geografias culturais dos afro-latino-americanos do passado inspiram a ação política hoje, tanto por parte dos próprios afrodescendentes quanto por instituições que reproduzem a sociedade dominante.

BIBLIOGRAFIA

- Amaral, A. L. 2016 “The Archaeology of a Maroon Reducción: Colonial Beginnings to Present Day Ruination”, Tese de doutorado, University of Chicago.
- Anderson, J. L. 2012 *Mahogany: The Costs of Luxury in Early America* (Cambridge: Harvard University Press).
- Anderson, M. 2009 *Black and Indigenous: Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Anderson, R. N. 1996 “The *Quilombo* of Palmares: A New Overview of Maroon Society in Seventeenth-Century Brazil” em *Journal of Latin American Studies* Vol. 28, N° 3: 545-66.
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America* (Oxford: Oxford University Press).
- Armstrong, D. V. 1999 “Archaeology and Ethnohistory of the Caribbean Plantation” em Singleton, T. A. (ed.) “*I, Too, Am America*”: *Archaeological Studies of African-American Life* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Barickman, B. J. 1994 “‘A Bit of Land, Which They Call Roça’: Slave Provision Grounds in the Bahian Recôncavo, 1760-1840” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 74, N° 4: 649-87.
- Barickman, B. J. 1998 *A Bahian Counterpoint: Sugar, Tobacco, Cassava, and Slavery in the Recôncavo, 1780-1860* (Stanford: Stanford University Press).
- Beatty-Medina, C. 2006 “Caught between Rivals: The Spanish-African Maroon Competition for Captive Indian Labor in the

- Region of Esmeraldas during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries” em *The Americas* Vol. 63, Nº 1: 113-36.
- Beatty-Medina, C. 2009 “Maroon Chief Alonso de Illescas’ Letter to the Crown, 1586” em McKnight, K. J. e Garofalo, L. J. (eds.) *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812* (Indianapolis: Hackett Publishing Co.).
- Bennett, H. L. 2003 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640* (Bloomington: University of Indiana Press).
- Berlin, I. e Morgan, P. D. 1993 “Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas” em Berlin, I. e Morgan, P. D. (eds.) *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Bilby, K. M. 2005 *True-Born Maroons* (Gainesville: University Press of Florida).
- Bolland, O. N. 1977 *The Formation of a Colonial Society: Belize, from Conquest to Crown Colony* (Baltimore: The J. Hopkins University Press).
- Borrega Plá, M. del C. 1973 *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla).
- Bristol, J. 2007 *Christians, Blasphemers, and Witches: Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Brockington, L. G. 2008 *Blacks, Indians, and Spaniards in the Eastern Andes: Reclaiming the Forgotten in Colonial Mizque, 1550-1782* (Lincoln: University of Nebraska Press).
- Brown, R. M. 2012 *African-Atlantic Cultures and the South Carolina Lowcountry* (Nova York: Cambridge University Press).
- Brown, V. 2010 *The Reaper’s Garden: Death and Power in the World of Atlantic Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Brown, V. 2015 “Mapping a Slave Revolt: Visualizing Spatial History through the Archives of Slavery” em *Social Text* Vol. 33, Nº 4: 134-41.
- Bryant, S. K.; O’Toole, R. S. e Vinson III, B. (eds.) 2012 *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora* (Bloomington: University of Illinois Press).
- Butzer, K. W. (ed.) 1992 “The Americas before and after 1492: Current Geographical Research” em *Annals of the Association of American Geographers* Vol. 82, Nº 3: 345-568, Numero especial.

- Cáceres Gómez, R. 2000 *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII* (Cidade do Mexico: Instituto Panamericano de Geografía e Historia).
- Cáceres Gómez, R. 2010 "Slavery and Social Differentiation: Slave Wages in Omoa" em Gudmundson, L. e Wolfe, J. (eds.) *Blacks and Blackness in Central America: Between Race and Place* (Durham: Duke University Press).
- Cáceres Gómez, R. (ed.) 2001 *Rutas de la esclavitud en Africa y América Latina* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- Candido, M. P. 2015 *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Nova York: Cambridge University Press).
- Cañizares-Esguerra, J. Childs, M. D. e Sidbury, J. (eds.) 2013 *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Carney, J. A. 2001 *Black Rice: The African Origins of Rice Cultivation in the Americas* (Cambridge: Harvard University Press).
- Carney, J. A. 2003 "African Traditional Plant Knowledge in the Circum-Caribbean Region" em *Journal of Ethnobiology* Vol. 23, Nº 2: 167-85.
- Carney, J. A. 2004 "'With Grains in Her Hair': Rice in Colonial Brazil" em *Slavery and Abolition* Vol. 25, Nº 1: 1-27.
- Carney, J. A. 2005 "Rice and Memory in the Age of Enslavement: Atlantic Passages to Suriname" em *Slavery and Abolition* Vol. 26, Nº 3: 325 - 48.
- Carney, J. A. 2010 "Landscapes and Places of Memory: African Diaspora Research and Geography" em Olaniyan, T. e Sweet, J. H. (eds.) *African Diaspora and the Disciplines* (Bloomington: Indiana University Press).
- Carney, J. A. 2012 "Seeds of Memory: Botanical Legacies of the African Diaspora" em Voeks, R. e Rashford, J. (eds.) *African Ethnobotany in the Americas* (Nova York: Springer).
- Carney, J. A. e Rangan, H. 2015 "Situating African Agency in Environmental History" em *Environment and History* Vol. 21, Nº 1: 1-11.
- Carney, J. A. e Rosomoff, R. N. 2009 *In the Shadow of Slavery: Africa's Botanical Legacy in the Atlantic World* (Berkeley: University of California Press).
- Carney, J. A. e Voeks, R. A. 2003 "Landscape Legacies of the African Diaspora in Brazil" em *Progress in Human Geography* Vol. 27, Nº 2: 139-52.

- Carroll, P. J. 2001 *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity, and Regional Development, 1570-1830* (Austin: University of Texas Press) 2ª edição.
- Chan, A. A. 2007 “Bringing the Out Kitchen In? The Experiential Landscapes of Black and White New England” em Ogundiran, A. e Falola, T. (eds.) *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora* (Bloomington: Indiana University Press).
- Childs, M. D. 2006 “‘The Defects of Being a Black Creole’: The Degrees of African Identity in the Cuban *Cabildos de Nación*, 1790-1820” em Landers J. G. e Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Conrad, R. E. (ed.) 1994 *Children of God’s Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil* (University Park: Pennsylvania State University Press) 2ª edição.
- Corzo, G. la R. 2003 [1988] *Runaway Slave Settlements in Cuba: Resistance and Repression* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Cromwell, J. 2014 “More than Slaves and Sugar: Recent Historiography of the Trans-imperial Caribbean and Its Sinew Populations” em *History Compass* Vol. 12, Nº 10: 770-83.
- Dawson, K. 2006 “Enslaved Swimmers and Divers in the Atlantic World” em *Journal of American History* Vol. 92, Nº 4: 1.327-55.
- Dawson, K. 2013 “The Cultural Geography of Enslaved Ship Pilots” em Cañizares-Esguerra, J. Childs, M. D. e Sidbury, J. (eds.) *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* 163-84 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- De la Fuente, A. 2008 *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Díaz, M. E. 2000 *The Virgin, the King, and the Royal Slaves of El Cobre: Negotiating Freedom in Colonial Cuba, 1670-1780* (Stanford: Stanford University Press).
- Díaz Burgos, A. 2013 “A Cartography of Sorcery: Mapping the First *Auto de Fe* in Cartagena de Indias, 1614” em *Colonial Latin American Historical Review* Vol. 1, Nº 3: 243-72.
- Diouf, S. A. 2014 *Slavery’s Exiles: The Story of the American Maroon* (Nova York: New York University Press).
- Dos Anjos, A. e Sanzio, R. 2005 *Territórios das Comunidades Quilombolas do Brasil: Segunda Configuração Espacial* (Brasília: Mapas Editora y Consultoria).
- Dym, J. e Offen, K. 2012 “Maps and the Teaching of Latin American History” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 92, Nº 2: 213-44.

- Dym, J. e Offen, K. (eds.) 2011 *Mapping Latin America: A Cartographic Reader* (Chicago: University of Chicago Press).
- Eltis, D. 2000 *The Rise of African Slavery in the Americas* (Nova York: Cambridge University Press).
- Eltis, D. et al. (eds.) 1999 *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database on CD-ROM Set and Guidebook* (Nova York: Cambridge University Press).
- Eltis, D. et al. 2013 *Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database* (Atlanta: Emory University) Em <www.slavevoyages.org>.
- Eltis, D. e Richardson, D. 2010 *Atlas of the Transatlantic Slave Trade* (New Haven: Yale University Press).
- Falola, T. e Childs, M. D. (eds.) 2005 *The Yoruba Diaspora in The Atlantic World* (Bloomington: Indiana University Press).
- Farfán-Santos, E. 2016 *Black Bodies, Black Rights: The Politics of Quilombolismo in Contemporary Brazil* (Austin: University of Texas Press).
- Ferreira, R. 2014 *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade* (Nova York: Cambridge University Press).
- Finamore, D. 2008 “Furnishing the Craftsmen: Slaves and Sailors in the Mahogany Trade” em *American Furniture*: 61-87.
- Foote, K. E. et al. (eds.) 1994 *Re-Reading Cultural Geography* (Austin: University of Texas Press).
- Frank, Z. e Berry, W. 2010 “The Slave Market in Rio de Janeiro circa 1869: Context, Movement and Social Experience” em *Journal of Latin American Geography* Vol. 9, N° 3: 85-110.
- Friedemann, N. S. d. 1998 “Gold Mining and Descent: Güelmambí, Nariño [Colombia]” em Whitten, N. E. e Torres, A. (eds.) *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations. Central America and Northern and Western South America, Vol. 1* (Bloomington: Indiana University Press).
- Funari, P. P. 2007 “The Archaeological Study of the African Diaspora in Brazil” em Ogundiran, A. Falola, e T. (eds.) *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora* (Indianapolis: Indiana University Press).
- Futemana, C.; Munari, L. C. e Adams, C. 2015 “The Afro-Brazilian Collective Land: Analyzing Institutional Changes in the Past Two Hundred Years” em *Latin American Research Review* Vol. 54, N° 4: 26-48.
- Garofalo, L. J. 2006 “Conjuring with Coca and the Inca: The Andeanization of Lima’s Afro-Peruvian Ritual Specialists,

- 1580-1690” em *The Americas* Vol. 63, N° 1: 53-80.
- Gaspar, D. B. e Hine, D. C. (eds.) 1996 *More than Chattel: Black Women and Slavery in the Americas* (Bloomington: Indiana University Press).
- Gaspar, D. B. e Hine, D. C. (eds.) 2004 *Beyond Bondage: Free Women of Color in the Americas*. Urbana, IL: University of Illinois Press).
- Geggus, D. 2013 “The Slaves and Free People of Color of Cap Français” em Cañizares-Esguerra, J.; Childs, M. D. e Sidbury, J. (eds.) *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Goett, J. 2017 *Black Autonomy: Race, Gender, and Afro-Nicaraguan Activism* (Stanford: Stanford University Press).
- Gómez, P. F. 2015 “Healing, African American” em Miller, J. C. (ed.) *The Princeton Companion to Atlantic History* (Princeton: Princeton University Press).
- Gordon, E. T. 1998 *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community* (Austin: University of Texas Press).
- Graham, R. 2010 *Feeding the City: From Street Market to Liberal Reform in Salvador, Brazil, 1780-1860* (Austin: University of Texas Press).
- Gudmundson, L. e Wolfe, J. (eds.) 2010 *Blacks and Blackness in Central America: Between Race and Place* (Durham: Duke University Press).
- Guengerich, S. V. 2009 “The Witchcraft Trials of Paula de Eguiluz, a Black Woman, in Cartagena de Indias, 1620-1636” em McKnight, K. J. e Garofalo, L. J. (eds.) *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812* (Indianapolis: Hackett Publishing Co.).
- Guitar, L. 2006 “Boiling it Down: Slavery on the First Commercial Sugarcane Ingenios in the Americas Hispaniola, 1530-45” em Landers, J. G. e Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Hanserd, R. 2015 “Okomfo Anokye formed a tree to hide from the Akwamu: Priestly power, freedom, and enslavement in the Afro-Atlantic” em *Atlantic Studies* Vol. 12, N° 4: 522-44.
- Hawthorne, W. 2010 *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830* (Nova York: Cambridge University Press).
- Heath, B. J. e Bennett, A. 2000 “‘The Little Spots Allow’d Them’: The Archaeological Study of African American Yards” em *Historical*

- Archaeology* Vol. 34, N° 2: 38-55.
- Heywood, L. M. (ed.) 2002 *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nova York: Cambridge University Press).
- Heywood, L. M. e Thornton, J. K. 2007 *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660* (Nova York: Cambridge University Press).
- Higman, B. 2001 *Jamaica Surveyed: Plantation Maps and Plans of the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Kingston: University of the West Indies Press).
- Hooker, J. 2005 "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America" em *Journal of Latin American Studies* Vol. 37, N° 2: 285-310.
- Hopkins, D. M., P. e R., J. 2011 "The Application of GIS to the Reconstruction of the Slave-Plantation Economy of St. Croix, Danish West Indies" em *Historical Geography* Vol. 39: 85-104.
- Hulme, P. e Whitehead, N. L. (eds.) 1992 *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the Present Day* (Oxford: Clarendon Press).
- Janzen, J. M. 2015 "Healing, African" em Miller, J. C. (ed.) *The Princeton Companion to Atlantic History* (Princeton: Princeton University Press).
- Jefferson, A. e Lokken, P. 2011 *Daily Life in Colonial Latin America* (Santa Barbara: Greenwood).
- Jiménez Meneses, O. 1998 "La conquista del estómago: Viandas, vituallas y ración negra, siglos XVII-XVIII" em Maya Restrepo, L. A. (ed.) *La Geografía Humana de Colombia: Los Afrocolombianos Vol. 6* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica).
- Jouve Martín, J. R. 2014 *The Black Doctors of Colonial Lima: Science, Race, and Writing in Colonial and Early Republican Peru* (Montreal: McGill-Queens University Press).
- Klein, H. S. e Vinson III, B. 2007 *African Slavery in Latin America and the Caribbean* (Nova York: Oxford University Press) 2ª edição
- Knight, F. C. 2010 *Working the Diaspora: The Impact of African Labor on the Anglo-American World, 1650-1850* (Nova York: New York University Press).
- Landers, J. G. 1999 *Black Society in Spanish Florida* (Champaign: University of Illinois Press).
- Landers, J. G. 2000 "Cimarrón Ethnicity and Cultural Adaptation in the Spanish Domains of the Circum-Caribbean, 1503-1763" em

- Lovejoy, P. E. (ed.) *Identity in the Shadow of Slavery* (Nova York: Continuum).
- Landers, J. G. 2002 “The Central African Presence in Spanish Maroon Communities” em Heywood, L. M. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nova York: Cambridge University Press).
- Landers, J. G. 2005a “Africans and Native Americans on the Spanish Florida Frontier” em Restall, M. *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Landers, J. G. 2005b “Leadership and Authority in Maroon Settlements in Spanish America and Brazil” em Curto, J. C. e Soulodre-La France, R. (eds.) *Africa and the Americas: Interconnections during the Slave Trade* (Trenton: Africa World Press).
- Landers, J. G. 2006 “Cimarrón and Citizen: African Ethnicity, Corporate Identity, and the Evolution of Free Black Towns in the Spanish Circum-Caribbean” em Landers, J. G. e Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Landers, J. G. 2013 “The African Landscape of Seventeenth-Century Cartagena and Its Hinterlands” em Cañizares-Esguerra, J. Childs, M. D. e Sidbury, J. (eds.) *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Lane, K. 2002 *Quito 1599: City and Colony in Transition* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Lane, K. 2005 “Africans and natives in the mines of Spanish America” em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Lentz, M. W. 2014 “Black Belizeans and Fugitive Mayas: Interracial Encounters on the Edge of Empire, 1750-1803” em *The Americas* Vol. 70, N° 4: 645-75.
- Lohse, R. 2014 *Africans into Creoles: Slavery, Ethnicity, and Identity in Colonial Costa Rica* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Lokken, P. 2004 “A Maroon Moment: Rebel Slaves in Early Seventeenth-Century Guatemala” em *Slavery and Abolition* Vol. 25, N° 3: 44-58.
- Lokken, P. 2008 “Génesis de una comunidad afro-indígena en Guatemala: La Villa de San Diego de la Gomera en el siglo XVII” em *Mesoamérica* N° 50: 37-65.

- Lokken, P. 2010 "Angolans in Amatitlán: Sugar, African Migrants, and Gente Ladina in Colonial Guatemala" em Gudmundson, L. e Wolfe, J. (eds.) *Between Race and Place: Blacks and Blackness in Central America and the Mainland Caribbean* (Durham: Duke University Press).
- Lokken, P. 2013 "From the 'Kingdoms of Angola' to Santiago de Guatemala: The Portuguese Asientos and Spanish Central America, 1595-1640" em *Hispanic American Historical Review*, Vol. 93, Nº 2: 171-203.
- Lovejoy, P. E. 2005 "Trans-Atlantic Transformation: The Origins and Identity of Africans in the Americas" em Klooster, W. e Padula, A. (eds.) *The Atlantic World: Essays on Slavery, Migration y Imagination* (Upper Saddle River: Pearson/Prentice Hall).
- Marshall, W K. 1993 "Provision Ground and Plantation Labor in Four Windward Islands: Competition for Resources during Slavery" em Berlin, I. e Morgan, P. D. (eds.) *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Maya Restrepo, L. A. 2000 "Medicina y botánica africanas en la Nueva Granada, siglo XVII" em *Historia Crítica* Vol. 19, Nº 1: 24-42.
- Maya Restrepo, L. A. 2005 *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada Siglo XVII* (Bogotá: Imprenta Nacional).
- McClure, S. 1982 "Parallel usage of Medicinal Plants by Africans and their Caribbean Descendants" em *Economic Botany* Vol. 36, Nº 3: 291-301.
- McKnight, K. J. 2003 "'En su tierra lo aprendió': An African Curandero's Defense before the Cartagena Inquisition" em *Colonial Latin American Review* Vol. 12, Nº 1: 63-84.
- McKnight, K. J. 2009 "Elder, Slave, and Soldier: Maroon Voices from the Palenque del Limón, 1634" em McKnight, K. J. e Garofalo, L. J. (eds.) *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812* (Indianapolis: Hackett Publishing Co.).
- McNeill, J. R. 2010 *Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620-1914* (Nova York: Cambridge University Press).
- Miller, J. C. 2002 "Central Africa during the Era of the Slave Trade, c. 1490s-1850s" em Heywood, L. M. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nova York: Cambridge University Press).
- Mintz, S. W. 1974 *Caribbean Transformations* (Baltimore: J. Hopkins University Press).

- Mintz, S. W. e Price, R. 1992 *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective* (Boston: Beacon Press).
- Mollett, S. 2013 "Mapping Deception: The Politics of Mapping Miskito and Garifuna Space in Honduras" em *Annals of the Association of American Geographers* Vol. 103, N° 5: 1.227-41.
- Moret, E. S. 2012 "Trans-Atlantic Diaspora Ethnobotany: Legacies of West African and Iberian Mediterranean Migration in Central Cuba" em Voeks, R. e Rashford, J. (eds.) *African Ethnobotany in the Americas* (Nova York: Springer).
- Morgan, P. D. 1998 *Slave Counterpoint: Black Culture in the Eighteenth-Century Chesapeake and Lowcountry* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Newson, L. 1982 "Labour in the Colonial Mining Industry of Honduras" em *The Americas* Vol. 39, N° 2: 185-203.
- Newson, L. A. e Minchin, S. 2007 *From Capture to Sale: The Portuguese Slave Trade to Spanish South America in the Early Seventeenth Century* (Leiden: Brill).
- Niell, P. 2015 *Urban Space as Heritage in Late Colonial Cuba: Classicism and Dissonance on the Plaza de Armas of Havana, 1754-1828* (Austin: University of Texas Press).
- Offen, K. H. 2000 "British Logwood Extraction from the Mosquitia: The Origin of a Myth" em *Hispanic American Historical Review* Vol. 80, N° 1: 113-35.
- Offen, K. H. 2002 "The Sambo and Tawira Miskitu: The Colonial Origins and Geography of Miskitu Differentiation in Eastern Nicaragua and Honduras" em *Ethnohistory* Vol. 49, N° 2: 319-72.
- Offen, K. H. 2003 "The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia" em *Journal of Latin American Geography* Vol. 2, N° 1: 43-73.
- Offen, K. H. 2004 "The Geographical Imagination, Resource Economies, and Nicaraguan Incorporation of the Mosquitia, 1838-1909" em Brannstrom, C. (ed.) *Territories, Commodities and Knowledges: Latin American Environmental Histories in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Londres: Institute for the Study of the Americas).
- Offen, K. H. 2007 "Creating Mosquitia: Mapping Amerindian Spatial Practices in Eastern Central America, 1629-1779" em *Journal of Historical Geography* Vol. 33, N° 2: 254-82.
- Offen, K. H. 2010 "Race and Place in Colonial Mosquitia, 1600-1787" em Gudmundson, L. e Wolfe, J. (eds.) *Between Race and Place: Blacks and Blackness in Central America and the Mainland Caribbean* (Durham: Duke University Press).

- Offen, K. H. 2011a “Making Black Territories” em Dym, J. e Offen, K. (eds.) *Mapping Latin America: A Cartographic Reader* (Chicago: University of Chicago Press).
- Offen, K. H. 2011b “Puritan Bioprospecting in the West Indies and Central America” em *Itinerario* Vol. 35, N° 1: 15-47.
- Offen, K. H. 2013a “Historical Geography II: Digital Imaginations” em *Progress in Human Geography* Vol. 37, N° 4: 562-74.
- Offen, K. H. 2013b “Place between Empires: Africans and Afro-Amerindians in Colonial Mosquitia”, Paper apresentado em *Africans in the Americas: Making Lives in a New World, 1675-1825*, The Omohundro Institute for Early American History and Culture, Cave Hill, Barbados, 14-16 de março.
- Offen, K. H. 2014 “Introduction: The Awakening Coast” em Offen, K. e Rugeley, T. (eds.) *The Awakening Coast: An Anthology of Moravian Writings from Mosquitia and Eastern Nicaragua, 1849-1899* (Lincoln: University of Nebraska Press).
- Offen, K. H. 2015 “Mapping Amerindian Captivity in Colonial Mosquitia” em *Journal of Latin American Geography* Vol. 14, N° 3: 35-65.
- Ogundiran, A. e Falola, T. 2007 “Pathways in the Archaeology of Transatlantic Africa” em Ogundiran, A. e Falola, T. (eds.) *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora* (Bloomington: Indiana University Press).
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) 1989 “Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989 (N° 169)” (Genebra: OIT). Em <https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314#A1>.
- Parés, L. N. 2013 *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Parés, L. N. e Sansi, R. (eds.) 2011 *Sorcery in the Black Atlantic* (Chicago: University of Chicago Press).
- Parrish, S. S. 2008 “Diasporic African Sources of Enlightenment Knowledge” em Delbourgo, J. e Dew, N. (eds.) *Science and Empire in the Atlantic World* (Nova York: Routledge).
- Parsons, J. J. 1956 *San Andrés and Providencia: English-Speaking Islands in the Western Caribbean* (Berkeley: University of California Press).
- Pike, R. 2007 “Black Rebels: The Cimarrons of Sixteenth-Century Panama” em *The Americas* Vol. 64, N° 2: 243-66.
- Price, R. 1983 *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People* (Baltimore: J. Hopkins University Press).

- Price, R. 1990 *Alabi's World* (Baltimore: The John Hopkins University Press).
- Price, R. 1991 "Subsistence on the Plantation Periphery: Crops, Cooking, and Labour among Eighteenth-Century Suriname Maroons" em *Slavery and Abolition* Vol. 12, N° 1: 107-27.
- Price, R. 2006 "On the Miracle of Creolization" em Yelvington, K. A. (eds.) *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora* (Santa Fe: School of American Research Press).
- Price, R. 2007 *Travels with Tooy: History, Memory, and the African American Imagination* (Chicago: University of Chicago Press).
- Price, R. 2010 *Rainforest Warriors: Human Rights on Trial* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Price, R. (ed.) 1996 *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Baltimore: J. Hopkins University Press) 3ª edição.
- Pulsipher, L. M. 1994 "The Landscapes and Ideational Roles of Caribbean Slave Gardens" em Miller, N. F. e Gleason, K. L. (eds.) *The Archaeology of Garden and Field* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Rarey, M. F. 2014 "Aquilombado: Fugitive Landscapes and the Politics of Cartography in Colonial Brazil", Apresentado em el Congreso de *Latin American Studies Association*, Chicago, Illinois, 22 de maio.
- Rashford, J. 1984 "Plants, Spirits and the Meaning of 'John' in Jamaica" em *Jamaica Journal* Vol. 17, N° 2: 62-70.
- Rashford, J. 1985 "The Cotton Tree and the Spiritual Realm in Jamaica" em *Jamaica Journal* Vol. 18, N° 1: 49-57.
- Reis, J. J. 1993 *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Reis, J. J. 1996 "O mapa do buraco do tatu" em Reis, J. J. e Dos Santos Gomes, F. (eds.) *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil* (São Paulo: Campanha das Letras).
- Reis, J. J. 2005 "Street Labor in Bahia on the Eve of the Abolition of Slavery" em Curto J. C. e Soulodre-La France, R. (eds.) *Africa and the Americas: Interconnections during the Slave Trade* (Trenton: Africa World Press).
- Reis, J. J. 2013 "African Nations in Nineteenth-Century Salvador, Bahia" em Cañizares-Esguerra, J.; Childs, M. D. e Sidbury, J. (eds.) *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Reis, J. J. e Dos Santos Gomes, F. (eds.) 1996 *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil* (São Paulo: Campanha das Letras).

- Restall, M. 2000 "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America" em *The Americas* Vol. 57, N° 2: 171-205.
- Restall, M. 2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan* (Stanford: Stanford University Press).
- Restall, M. 2014 "Crossing to Safety? Frontier Flight in Eighteenth-Century Belize and Yucatan" em *Hispanic American Historical Review* Vol. 94, N° 3: 381-419.
- Restall, M. (ed.) 2005 *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Restall, M. e Landers, J. (eds.) 2000 *The African Experience in Early Spanish America*. Special Issue. *The Americas* Vol. 57, N° 2: 167-308.
- Romero, M. D. e Lane, K. 2002 "Miners & Maroons: Freedom on the Pacific Coast of Colombia and Ecuador" em *Cultural Survival Quarterly* Vol. 25, N° 4: 32-37.
- Rupert, L. M. 2009 "Marronage, Manumission and Maritime Trade in the Early Modern Caribbean" em *Slavery and Abolition* Vol. 30, N° 3: 361-82.
- Santos, V. S. 2012 "Africans, Afro-Brazilians and Afro-Portuguese in the Iberian Inquisition in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" em *African and Black Diaspora: An International Journal* Vol. 5, N° 1: 49-63.
- Sauer, C. O. 1966 *The Early Spanish Main* (Berkeley: University of California Press).
- Schiebinger, L. 2004 *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World* (Cambridge: Harvard University Press).
- Schwartz, S. B. 1970 "The 'Mocambo': Slave Resistance in Colonial Bahia" em *Journal of Social History* Vol. 3, N° 4: 313-333
- Schwartz, S. B. 1985 *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835* (Nova York: Cambridge University Press).
- Schwartz, S. B. 1992 *Slaves, Peasants, and Rebels: Reconsidering Brazilian Slavery* (Urbana: University of Illinois Press).
- Schwartz, S. B. 2006 "Cantos and Quilombos: A Hausa Rebellion in Bahia, 1814" em Landers, J. G. e Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects y Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Schwartz, S. B. e Langfur, H. 2005 "Tapanhuns, Negros da Terra y Curibocas" em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).

- Sharp, W. F. 1976 *Slavery on the Spanish Frontier: The Colombian Chocó, 1680-1810* (Norman: University of Oklahoma Press).
- Shepherd, V. A. (ed.) 2002 *Slavery without Sugar: Diversity in Caribbean Economy and Society since the 17th Century* (Gainesville: University Press of Florida).
- Singleton, T. 2010 "Archaeology and Slavery" em Paquette Robert L. e Smith, Mark M. (eds.) *The Oxford Handbook of Slavery in the Americas* (Nova York: Oxford University Press).
- Sluyter, A. 2009 "The Role of Black Barbudans in the Establishment of Open-Range Cattle Herding in the Colonial Caribbean and South Carolina" em *Journal of Historical Geography* Vol. 35, N° 2: 330-49.
- Sluyter, A. 2012a *Black Ranching Frontiers: African Cattle Herders of the Atlantic World, 1500-1900* (New Haven: Yale University Press).
- Sluyter, A. 2012b "The Role of Blacks in Establishing Cattle Ranching in Louisiana in the Eighteenth Century" em *Agricultural History* Vol. 86, N° 2: 41-67.
- Sluyter, A. 2015 "How Africans and Their Descendants Participated in Establishing Open-Range Cattle Ranching in the Americas" em *Environment and History* Vol. 21, N° 1: 77-101.
- Sluyter, A. e Duvall, C. 2016 "African Fire Cultures, Cattle Ranching, and Colonial Landscape Transformations in the Neotropics" em *Geographical Review* Vol. 106, N° 2: 294-311.
- Socolow, S. M. 1996 "Economic Roles of the Free Women of Color of Cap Français" em *More than Chattel: Black Women and Slavery in the Americas* Gaspar, D. B. e Hine, D. C. (eds.) (Bloomington: Indiana University Press).
- Soulodre-La France, R. 2006 "Los esclavos de su Majestad: Slave Protest and Politics in Late Colonial New Granada" em Landers, J. G. e Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Soulodre-La France, R. 2015 "Sailing through the Sacraments: Ethnic and Cultural Geographies of a Port and Its Churches—Cartagena de Indias" em *Slavery and Abolition* Vol. 36, N° 3: 460-77.
- Stark, D. M. 2015 *Slave Families and the Hato Economy in Puerto Rico* (Gainesville: University of Florida Press).
- Stedman, J. G.; Price, R. e Price, S. (eds.) 1992 *Stedman's Surinam: Life in an Eighteenth-Century Slave Society* (Baltimore: J. Hopkins University Press).

- Sweet, J. H. 2003 *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770* (Chapel Hill / Londres: University of North Carolina Press).
- Sweet, J. H. 2004 “‘Not a Thing for White Men to See’: Central African Divination in Seventeen-Century Brazil” em Curto, J. C. e Lovejoy, P. E. (eds.) *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery* (Amherst: Humanity Books).
- Sweet, J. H. 2007 “African Identity and Slave Resistance in the Portuguese Atlantic” em Mancall, P. C. (ed.) *The Atlantic World and Virginia, 1550-1624* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Sweet, J. H. 2009 “Slaves, Convicts, and Exiles: African Travellers in the Portuguese Atlantic World, 1720-1750” em Williams, C. A. (ed.) *Bridging the Early Modern Atlantic World: Peoples, Products, and Practices on the Move* (Farnham: Ashgate).
- Sweet, J. H. 2011 *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Symanski, L. C. P. (ed.) 2016 “Archaeology of African Diaspora Contexts in Brazil” em *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* Vol. 5, N° 2: 63-221, edição especial.
- Thompson, R. F. 1993 *Face of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas* (Nova York: Museum for African Art).
- Thornton, J. K. 1998 *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800* (Nova York: Cambridge University Press) 2ª edição.
- Thornton, J. K. 2002 “Religious and Ceremonial Life in Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700” em Heywood, L. M. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nova York: Cambridge University Press).
- Thornton, J. K. 2006 “Central Africa in the Era of the Slave Trade” em Landers, J. G. e Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Thornton, J. K. 2017 “The Zambos and the Transformation of the Miskitu Kingdom, 1636-1740” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 97, N° 1: 1-28.
- Tomich, D. 1993 “Une Petite Guinée: Provision Ground and Plantation in Martinique, 1830-1848” em Berlin I. e Morgan, P. D. (eds.) *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas* (Charlottesville: University of Virginia Press).

- Tuan, Y. F. 1977 *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Van Andel, T. R. 2010 "African Rice (*Oryza Glaberrima Steud.*): Lost Crop of the Enslaved Africans Discovered in Suriname" em *Economic Botany* Vol. 64, N° 1: 1-10.
- Van Andel, T. R. 2015 "African Names for American Plants" em *American Scientist* N° 113: 268-75.
- Van Andel, T. R. et al. 2012 "What Makes a Plant Magical? Symbolism and Sacred Herbs in Afro-Surinamese *Winti* Rituals" em Voeks, R. e Rashford, J. (eds.) *African Ethnobotany in the Americas* (Nova York: Springer).
- Van Andel, T. R.; Van der Velden, A. e Reijers, M. 2016 "The 'Botanical Gardens of the Dispossessed' Revisited: Richness and Significance of Old World Crops Grown by Suriname Maroons" em *Genetic Resources and Crop Evolution* Vol. 63, N° 4: 695-710.
- Van Andel, T. R. et al. 2014 "Local Plant Names Reveal That Enslaved Africans Recognized Substantial Parts of the New World Flora" em *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* Vol. 111, N° 50: E5346-53.
- Van Deusen, N. 2004 *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Van Norman, W. C. Jr. 2012 *Shade-Grown Slavery: The Lives of Slaves on Coffee Plantations in Cuba* (Nashville: Vanderbilt University Press).
- Vidal Ortega, A. 2002 *Cartagena de Indias y la región histórica del Caribe, 1580-1640* (Seville: Escuela de Estudios Hispano-Americanos).
- Vinson III, B. (ed.) 2006 "The African Diaspora in the Colonial Andes" em *The Americas* 63, N° 1: 1-196, edição especial.
- Voeks, R. A. 1993 "African Medicine and Magic in Brazil" em *The Geographical Review* N° 83: 66-78.
- Voeks, R. A. 1997 *Sacred Leaves of Candomblé: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil* (Austin: University of Texas Press).
- Voeks, R. A. 2012 "Ethnobotany of Brazil's African Diaspora: The Role of Floristic Homogenization" em Voeks, R. e Rashford, J. (eds.) *African Ethnobotany in the Americas* (Nova York: Springer).
- Voeks, R. e Rashford, J. (eds.) 2012a *African Ethnobotany in the Americas* (Nova York: Springer).

- Voeks, R. e Rashford, J. 2012b “Introduction” em Voeks, R. e Rashford, J. (eds.) *African Ethnobotany in the Americas* (Nova York: Springer).
- Von Germeten, N. 2006 *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (Gainesville: University Press of Florida).
- Wade, P. 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Warsh, M. A. 2018 *American Baroque: Pearls and the Nature of Empire, 1492-1700* (Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture / University of North Carolina Press).
- Watkins, C. 2015 “African Oil Palms, Colonial Socioecological Transformation and the Making of an Afro-Brazilian Landscape in Bahia, Brazil” em *Environment and History* Vol. 21, N° 1: 13-42.
- Watts, D. 1987 *The West Indies: Patterns of Development, Culture and Environmental Change since 1492* (Nova York: Cambridge University Press).
- Weik, T. 2004 “Archaeology of the African Diaspora in Latin America” em *Historical Archaeology* Vol. 38, N° 1: 32-49.
- West, R. C. 1952 *Colonial Placer Mining in Colombia* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).
- West, R. C. 1957 *The Pacific Lowlands of Colombia: A Negroid Area of the American Tropics* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).
- Wheat, D. 2016 *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Whitten, N. 1986 *Black Frontiersmen: Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia* (Prospect Heights: Waveland Press).
- Williams, C. A. 2014 “‘If You Want Slaves Go to Guinea’: Civilisation and Savagery in the ‘Spanish’ Mosquitia, 1787-1800” em *Slavery and Abolition* Vol. 35, N° 1: 121-41.
- Zabala, P. 2010 “The African Presence in Yucatan: Sixteenth and Seventeenth Centuries” em Tiesler, V.; Zabala, P. e Cucina, A. (eds.) *Natives, Europeans, and Africans in Colonial Campeche: History and Archaeology* (Gainesville: University Press of Florida).

PARTE IV
ESPAÇOS TRANSNACIONAIS

QUADROS TRANSNACIONAIS DA EXPERIÊNCIA AFRO-LATINA: ESPAÇOS E MEIOS DE CONEXÃO, 1600-2000

Lara Putnam

Que tipos de conexões de longa distância moldaram as experiências afro-latinas? Como esses meios de conexão e as geografias que eles tecem mudaram com o tempo? Que lugares, dentro e além das Américas, foram ligados por ciclos densamente sobrepostos de migração, comunicação e intercâmbio para constituir o que os antropólogos chamam de “campos sociais transnacionais”? Como essas emergentes geografias da conexão afro-latina foram moldadas - ou truncadas - pelas pretensões territoriais e políticas de impérios e nações? E como a consciência das instáveis dimensões transnacionais da vida afro-latina moldou a prática dos estudiosos: as perguntas que fazemos, as fontes que procuramos, as respostas que encontramos?

Os estudos acadêmicos sobre a Afro-América Latina nunca tiveram o luxo da insularidade. De Mahommah Gardo Baquaqua a Fernando Ortiz, passando por Melville Herskovits, Sidney Mintz e Richard Price, e outros, tanto nativos quanto estrangeiros colocaram o deslocamento de longa distância e suas complexas consequências no cerne da experiência afro-latina. Para várias gerações de estudiosos, a atenção centrou-se nas conexões de longa distância construídas pela migração forçada da África na era do tráfico de escravos, e os debates focalizaram as maneiras pelas quais os conhecimentos e as práticas culturais africanas foram mantidos ou transformados nos lugares aonde chegaram (Morgan, 1997; Midlo-Hall, 2005; Price, 2006).

Nas duas últimas décadas, os estudiosos estenderam sua atenção aos fluxos e impactos multidimensionais mais recentes que uniram o que Paul Gilroy rotulou de “o Atlântico Negro”, do pós-emancipação até o presente (Gilroy, 1993).

Mais recentemente ainda, o acúmulo de pesquisa minuciosa começou a possibilitar uma mudança para além de asserções gerais de conexão e a reconstruir padrões específicos de laços supralocais à medida que se desenvolviam ao longo do tempo. Isso está em consonância com o desenvolvimento das ciências sociais de forma mais ampla. Sociólogos como Peggy Levitt e antropólogos como Nina Glick Schiller argumentam que a tarefa dos estudiosos das conexões transnacionais é determinar empiricamente os contornos espaciais, os componentes e o impacto dos campos sociais transnacionais (e nacionais e subnacionais) – “cada um deles um conjunto de múltiplas redes de relações sociais interligadas, através das quais ideias, práticas e recursos são desigualmente trocados, organizados e transformados” - que moldaram os casos que eles procuram explicar (Levitt e Glick Schiller, 2004: 1009).

Como os estudiosos que defendem abordagens transnacionais têm sublinhado, argumentos significativos para a importância da conexão requerem atenção aos seus necessários contrapontos: os locais de relativo isolamento, as eras de viragens internas, os momentos em que as fronteiras nacionais ou os públicos nacionais foram mais importantes (Clavin, 2005; Osterhammel, 2009; Revel, 2011; Saunier, 2013). Os que defendem essa abordagem usam o termo “transnacional” para pesquisas baseadas na reconstrução das conexões que atravessam as fronteiras político-territoriais, sejam elas nacionais ou limites de colônia ou império.

Essa abordagem - enquadrar a pesquisa em campos transnacionais específicos mapeados empiricamente ao longo do tempo - pode complementar conceitos interpretativos abrangentes como “Diáspora Africana”, “História Atlântica” e “Atlântico Negro” (Palmer, 1998; Kelley e Patterson, 2000; Dubois e Scott, 2010; Miller, 2015). Todos esses macroquadros de referência foram e continuarão sendo úteis e produtivos. Este capítulo, no entanto, almeja uma escala menor de observação, perguntando sobre as comunidades e os lugares específicos, próximos e distantes, com os quais elas estavam sistematicamente engajadas. Nesse sentido, responde ao apelo de Fred Cooper por aperfeiçoadas “maneiras de analisar processos que cruzam fronteiras mas não são universais, que constituem redes de longa distância e campos sociais mas não em escala planetária” (Cooper, 2001: 189).

Esses processos de cruzamento de fronteiras incluíam redes de capital, mercadorias e autoridade, que teciam uma infinidade de geografias parcialmente sobrepostas, algumas das quais escolherei para colocar em primeiro plano. Por exemplo, as histórias de mercadorias, desde o clássico *Sweetness and Power*, de Sidney Mintz, até trabalhos recentes sobre mogno, cacau e pérolas têm certamente muito a nos mostrar sobre as cadeias de produção e a demanda distante que moldaram as vidas afro-latinas nas Américas (Mintz, 1985; Anderson, 2012; Warsh, 2018). Histórias críticas que colocam a metrópole e a colônia em um único quadro têm sido outro enfoque acadêmico: por exemplo, em relação aos movimentos de abolição, profundamente relevantes para a história aqui abordada (Schmidt-Nowara, 1999). No entanto, este capítulo escolhe focar aquelas conexões transnacionais visíveis aos próprios sujeitos históricos afro-latinos: os laços que moldaram o escopo do mundo que eles consideraram relevante para suas vidas. Esta é a escala em que tiveram lugar as interações generativas que J. Lorand Matory conceituou como “diálogo vivo” através da diáspora africana (2006, 2014).

Uma maneira de não se afastar da perspectiva do sujeito histórico é investigar histórias de vidas transnacionais de indivíduos, como têm feito Martha Hodes (2006), James Sweet (2011), Rebecca Scott e Jean Hébrard (2012) e Greg Grandin (2014), entre outros. O presente capítulo não reduz tanto seu foco. Em vez disso, tenta contemplar o panorama hemisférico das conexões geográficas ao longo do tempo. O conhecimento desse panorama deve nos permitir ver onde e como determinados viajantes foram excepcionais, e em que casos ou de que formas foram comuns. Os tipos de percepções que devemos extrair mudarão em função disso.

Estudos acadêmicos que além de multilocalizados são multifundamentados - baseados em pesquisas intensivas e contextualizadas, em e sobre mais de um lugar - ainda são comparativamente raros. Restrições de linguagem, financiamento e conhecimento limitam esse trabalho. Do mesmo modo, a necessidade urgente de participar dos debates políticos nacionais favoreceu os relatos nacionalmente delimitados das trajetórias afro-latinas (Pérez, 2002). No entanto, os poucos estudos multifundamentados em profundidade têm sido extraordinariamente reveladores, complementando de maneira fundamental a historiografia com base em uma nação. Isso sugere uma grande oportunidade para projetos futuros que possam reunir competências e recursos para investigar laços transnacionais em profundidade, e a partir de vários locais. Espero que as páginas que seguem possam sinalizar alguns dos locais específicos, remotos e enredados que seriam alvos frutíferos para tais abordagens.

Em suma, este capítulo dedica-se preliminarmente a identificar os campos transnacionais mais significativos que moldaram as e foram moldados pela vidas afro-latinas ao longo do tempo. Ele procura marcar a cronologia da emergência desses campos, seus limites inconstantes e sua retração ou declínio: e dar alguns exemplos das maneiras pelas quais eles foram importantes.

O TRÁFICO TRANSATLÂNTICO DE ESCRAVOS E SUAS CORRENTES SECUNDÁRIAS: SÉCULOS XVII E XVIII

Tal reconstrução deve começar, é claro, com a ampla faixa de conexões entre as Áfricas Ocidental e Central e as sociedades de *plantation* das Américas que cresceram junto com o tráfico de escravos, que carregou apenas no século XVIII dois milhões de cativos para o Caribe Britânico; um milhão para o Caribe Francês; e mais de dois milhões para o Brasil.

O meticuloso trabalho de digitalização de dados de aproximadamente 35.000 viagens de navios negreiros no extraordinário projeto Transatlantic Slave Trade Database, sob a liderança de David Eltis, David Richardson e Stephen Behrendt, e com a ajuda de muitos outros estudiosos, tornou possível mapear as rotas desse tráfico (Eltis e Richardson, 2010; Eltis et al., 2013; ver também o capítulo 2). Às vezes, essas rotas eram difusas e heterogêneas, quando as imposições dos lucros e da política local exigiam captura ampla e destinos espalhados. Mas em outras ocasiões elas foram altamente concentradas, por décadas ou gerações, propiciando o estabelecimento de laços sociais, políticos e econômicos, especialmente entre as elites que com ele lucravam. O tráfico transatlântico para Cartagena e Veracruz, por exemplo, partiu principalmente de Angola no início do século XVII (Wheat, 2011; Borucki, Wheat e Eltis, 2015). À medida que o volume disparou no século seguinte, surgiram várias combinações entre região de envio e porto receptor, ligando Luanda e Benguela ao Rio de Janeiro; a Costa da Mina à Bahia; e a região norte do estuário do rio Congo a Saint-Domingue (Eltis e Richardson, 2008a).

Por volta do século XVIII, os circuitos secundários do comércio semiclandestino, que negociavam trabalhadores escravizados e outros contrabandos através dos limites imperiais, haviam criado conexões ainda mais estreitas entre determinados conjuntos de portos americanos. Uma rede centrou-se em Kingston, Havana e Cartagena, com nós secundários em Veracruz, Omoa e Portobelo (O'Malley, 2014; Wheat, 2016). As travessias transatlânticas de traficantes holandeses alimentaram uma segunda rede sub-regional, com sede em Curaçao, ligada a Riohacha, Coro, La Guaira e Cumaná ao longo

da costa norte-sul americana (Klooster, 1998; Cwik, 2010; Rupert, 2012; Borucki, 2012). Outra rede de comércio de escravizados, que ganhou importância na segunda metade do século XVIII, ligava as Índias Ocidentais dinamarquesas a Porto Rico, Cuba e Venezuela. Finalmente, e mais importante em termos numéricos, os portos ao longo do Rio da Prata e seus afluentes formaram um quarto agrupamento, ligado aos portos brasileiros e suas redes angolanas (Borucki, 2009; Borucki, 2011; Schultz, 2015).

A acumulação pelo Transatlantic Slave Trade Database de uma massa crítica de dados sobre as viagens, nos finais da década de 1990, foi acelerada por, e por sua vez proporcionou, um conjunto de colaborações altamente frutíferas entre historiadores da África e historiadores das Américas espanhola e portuguesa (Lovejoy, 2009; Curto e Soulodre-La France, 2004). Um dos resultados foi uma série de publicações coletivas, algumas reunindo estudiosos para traçar os diferentes destinos americanos de uma única região africana de origem (Heywood, 2002; Falola e Childs, 2005), outros traçando uma gama de diádes entre portos e localidades africanos para uma única sociedade de destino - Brasil - que no final do século XVIII eclipsava todos os outros destinos combinados, com a exceção do francês Saint-Domingue (Curto e Lovejoy, 2004). Essa mesma infraestrutura acadêmica sustentou a formação de uma nova geração de historiadores igualmente fundamentados na história da África e da América Latina, cujos projetos de pesquisa revelaram o intenso enredamento dos desenvolvimentos políticos (Lovejoy, 2012; Mobley, 2015), das redes familiares (Cândido, 2013a, 2013b) e do intercâmbio cultural (Ferreira, 2014; ver também Hawthorne, 2010) em sítios interligados que cruzavam o Atlântico. Essas conexões sobrepostas formaram precisamente o tipo de campo social transnacional denso que Nina Glick Schiller descreveu. Em todos os casos, os novos pesquisadores acreditam que a compreensão prévia de eventos nas singulares sociedades de *plantation* seja, na melhor das hipóteses, parcial e argumentam que as explicações devem ser ampliadas para incluir desenvolvimentos históricos específicos no lado africano de cada campo.

Alguns estudiosos argumentam que os deslocamentos e o impacto existencial da escravidão transatlântica criaram religiões inerentemente transnacionais, e campos transnacionais dentro dos quais forças espirituais e práticas rituais foram centrais (Matory, 2009; Ogundiran e Saunders, 2014; ver também o capítulo 12). Certamente, a profusão de estudos acadêmicos das dimensões transnacionais da religião e da cura no mundo afro-atlântico dos séculos XVII e XVIII parece apoiar esse argumento. Embora trabalhos clássicos de etnólogos do início do

século XX procurassem provar origens culturais e retenções coletivas, os estudos mais recentes registram práticas rituais moldadas pelo impacto da escravização em cada lado do Atlântico (Vanhee, 2002; Sweet, 2003; Fromont, 2013; Krug, 2014) e destacam a importância de especialistas que empregaram conhecimentos e fundiram novas fontes de conhecimento espiritual (McKnight, 2003; Sweet, 2011; Gómez, 2013; Gómez, 2014).

Enquanto isso, mesmo quando a migração forçada e as rotas comerciais que a sustentavam vinculavam os portos do Caribe, da América do Sul e da África Ocidental e Central, as fugas da escravidão criavam suas próprias geografias nas Américas. Mais difusa e de pequena escala, no entanto, elas criaram áreas identificáveis de origem afro-latina, entrelaçadas por rotas padronizadas ao longo de costas e rios. Podemos vê-las ao longo do norte do Golfo do México (Landers, 1990; Usner, 1992), em áreas costeiras no oeste do Caribe (Offen, 1999; Offen, 2002; Lokken, 2004; Marín Araya, 2004; Tompson, 2008, 2012; Restall, 2009; Thornton, 2017) e na costa do Pacífico no norte da América do Sul (Lane, 1998; Beatty-Medina, 2012). Longe das costas, emergiram semelhantes zonas de refúgio nos casos em que as reivindicações territoriais concorrentes dos estados europeus criavam franjas imperiais com possibilidades de evasão, influência ou mesmo aliança (Price, 2002; Gomes, 2002; Miki, 2011; Yingling, 2015; Borucki, 2017).

A ERA DAS REVOLUÇÕES: ROTAS PERCORRIDAS E REFEITAS

A tumultuada Era das Revoluções e seus desafios à escravidão refizeram esses padrões. A bem-sucedida revolta de Saint-Domingue ressoou nas sociedades escravistas das Américas: de todas as maneiras, menos ao acaso.

As redes regionais e transatlânticas, em que os portos hispano-americanos e circumcaribenhos estavam imbricados, conduziam indivíduos, rumores e textos que carregavam notícias de sucessivas revoluções republicanas na América do Norte, na França e no Caribe Francês (Scott, 1986; Landers, 2011; Bassi, 2012). Pessoas livres de cor, crioulos brancos locais e habitantes escravizados dos portos, todos engajados com as ideias e possibilidades do momento - em alguns casos, em aliança uns com os outros; em outros momentos, em absoluta cisão. Tanto nos portos do Rio da Prata como no norte da América do Sul, as redes levavam notícias do exterior conectado a redes locais que rotineiramente cruzaram as linhas sociorraciais (Helg, 2004; Johnson, 2011; Borucki, 2015; Echeverri, 2016; Soriano, 2018). Nesses lugares, pardos e pretos livres acompanhavam de longe as

notícias políticas, ao lado de plebeus e artesãos brancos crioulos. No entanto, nesses mesmos lugares, as notícias que chegavam, de 1791 em diante, provocaram na elite temores de uma rebelião negra cataclísmica e separatista.

Os escravos de Saint-Domingue pegaram em armas e uma década de convulsão militar, política e ideológica, que acabaria sendo conhecida como a Revolução Haitiana, se seguiria. Nas colônias do leste do Caribe Francês, os escravizados também se armaram para reivindicar liberdade e cidadania; lá, a reescravização seria brutalmente imposta em 1802 (Dubois, 2004). Os líderes de Saint-Domingue, em contraste, proclamaram a independência em 1804 e a defenderam com sucesso. Revertendo gerações de negligência acadêmica, os estudos sobre a reverberação do Haiti são agora abundantes (Gaspar e Geggus, 1997; Geggus, 2001; Dubois, 2006; Garraway, 2008; Munroe e Walcott, 2008; Cáceres e Lovejoy, 2008; Dillon e Drexler, 2016). Sobre suas bases, podemos começar a traçar os diferentes meios pelos quais esses eventos ressoaram em diferentes direções e com diferentes consequências.

Aceleradas pela florescente imprensa periódica, histórias chocantes, e medo de tornar-se “um outro Haiti”, sacudiram líderes brancos por todo o hemisfério, da Filadélfia a Buenos Aires e além (Johnson, 2011; Ferrer, 2014; Dun, 2016). Simultaneamente, e muitas vezes em diálogo com a cobertura da imprensa e com as reações a ela pelos brancos locais, as notícias sobre a revolução nas Antilhas Francesas viajaram de boca em boca, na música e nos jornais pelas redes transoceânicas do Grande Caribe. Ideias e indivíduos vindos da conflagração francesa, ao longo dessas rotas, estavam ligados na década de 1790 a revoltas de afrodescendentes nas costas setentrionais da Colômbia e da Venezuela e em Curaçao: localidades que, como vimos, estavam estreitamente conectadas pelo comércio, contrabando e quilombismo (Geggus, 2001; Oostindie, 2011; Aizpurúa, 2011; Soriano, 2018).

O impacto do levante militar e da criação de um novo Estado, que banuiu a escravidão dentro de suas fronteiras, no coração das Grandes Antilhas, não foi meramente simbólico. Ele abriu novas possibilidades para a fuga e novo terreno de confronto, enquanto as lutas territoriais dos agentes militares e diplomáticos continuamente refaziam a (e eram refeitas pela) geografia da luta pela liberdade. Embora mais intensa na ilha de Hispaniola (compartilhada por Haiti e Santo Domingo), essa dinâmica abrangeu a Jamaica e Cuba, cada uma a apenas um canal marítimo de distância (Ferrer, 2012; Johnson, 2012; Gonzalez, 2014; Smith, 2014; Yingling, 2015; Gaffield, 2015; Nessler, 2016; Eller, 2016). À medida que a escravidão cubana se expandia num mercado atlântico refeito pela saída

de Saint-Domingue, as experiências pessoais e a informação sobre o Haiti permaneceriam na ilha como explosivas pedras de toque (Childs, 2006; Ferrer, 2014).

Enquanto isso, ao norte, os afro-norte-americanos observavam e debatiam o destino do Haiti como lugar de liberdade e como Estado soberano. Esse debate foi proeminente na esfera da imprensa pública, mas não se limitou a ela: foi moldado pelo contato pessoal com refugiados, marinheiros e outros (Fanning, 2007; White, 2010; Yingling, 2013; Jones, 2013). Uma vez concluída a guerra no Haiti, o movimento migratório não seria uma via de mão única. Chegou a 13.000 o número de afro-americanos que emigraram para o Haiti na década de 1820 (Fanning, 2015). A importância simbólica do Haiti na Afro-América do Norte continuaria a se espalhar através de impressos e cultura performativa pelas gerações subsequentes (Nwankwo, 2005; Calagé, Dalleo, Duno-Gottberg e Headley, 2013; Wirzbicki, 2015) e assumiria novo significado após o fim da escravidão (Byrd, 2015; Polyné, 2010).

Em suma, as lutas revolucionárias contra a escravidão nas Antilhas francesas, no alvorecer do século XIX, ecoavam ao longo de canais estabelecidos por uma geografia preexistente de conexão supralocal. Mas as próprias lutas também refizeram aquela geografia. A fuga dos fazendeiros que buscavam restabelecer as sociedades escravistas e das pessoas de cor que procuravam abrigo da violência intensificou as conexões entre o Haiti, Cuba e Nova Orleans no noroeste do Caribe (Dessins, 2007; Sublette, 2008; Scott, 2005; Scott e Hébrard, 2012; Vidal, 2013; Johnson, 2016) e entre as francófonas Ilhas de Barlavento, Trinidad e Venezuela ao sul (Brereton, 1981; Soriano, 2012; Candlin, 2012). Esses laços, por sua vez, moldariam fluxos de comércio, migração e informação entre as gerações subsequentes.

A “SEGUNDA ESCRAVIDÃO”: ÁFRICA, BRASIL E CUBA ENTRELAÇADOS

A emergência da “segunda escravidão” ao longo da primeira metade do século XIX gerou uma nova geografia transatlântica de intensos laços familiares e comerciais entre portos do Brasil (Bahia, Rio de Janeiro), da África Ocidental (Uidá, Lagos) e da África Central (Luanda, Benguela e costa norte de Angola). A gama de destinos nas Américas havia sido radicalmente reduzida pela abolição do comércio escravo britânico e pela lenta e sucessiva morte da escravidão nas colônias dinamarquesas, britânicas e francesas e nas repúblicas hispano-americanas. Agora, contornando a lei internacional, o tráfico lucrativo exigia supervisão e laços permanentes de parentesco e confiança. Os comerciantes adotaram a estratégia de instalar família,

capital e residência entre as díades portuárias que seus navios atravessavam (Law e Mann, 1999; Mann e Bay, 2001; Curto e Lovejoy, 2004; Ferreira, 2008). A investigação num nível micro revela como a consolidação dessa elite entre as duas costas, o comércio contínuo de cativos, o comércio acessório de produtos de consumo e a migração de retorno em pequena escala se sobrepunham e se alimentavam: como quando os nativos brasileiros de ascendência africana, então residentes em Uidá, importaram artesãos afro-brasileiros de volta ao Golfo de Benin para construir as casas de estilo brasileiro de que sentiam falta (Law e Mann, 1999: 325; Ferreira, 2007; Naro, 2007).

Como nos séculos anteriores, a violência da escravidão continuou a impulsionar a circulação através das fronteiras políticas. Entretanto, no século XIX não foi a disseminação do domínio europeu, mas a difusão desigual da abolição que criou novas fronteiras de escravização nas Américas. Além disso, por essa época, séculos de imigração forçada e permanência ao longo das fronteiras do Império significavam que muitas vezes havia comunidades afrodescendentes ligadas culturalmente de ambos os lados das termoclinas de liberdade criadas pela abolição desigual. Essas fronteiras poderiam favorecer os fugitivos em busca de liberdade - ou sua invasão e a escravização ilegal. Ambas se tornaram notáveis na fronteira entre o Uruguai e o Rio Grande do Sul das décadas de 1840 a 1860 (Palermo, 2008; Monsma e Dorneles Fernandes, 2013; Grinberg, 2016, 2017). Da mesma forma, nas franjas do norte da América do Sul, os jovens afrodescendentes das ilhas de Trinidad e de Barlavento corriam o risco de perder a liberdade na Venezuela (Toussaint, 2007).

No entanto, em meados do século XIX, esses foram apenas pequenos redemoinhos no Atlântico, cujas correntes principais eram fluxos maciços e focalizados de cativos das Áfricas Ocidental e Central para o Brasil e uma corrente em rápida aceleração da África para Cuba. Comerciantes de escravos baseados em Cuba carregaram centenas de milhares de africanos de portos de origem mais espalhados do que seus homólogos luso-africanos. Entre eles estavam Bonny e Old Calabar nas décadas de 1820 e 1830, Uidá na década de 1830, e Luanda e outras praças da África Centro-Ocidental na década de 1850 (Eltis e Richardson, 2008b; Grandío, 2008; Zeuske, 2015; Pérez Morales, 2017). Como em eras anteriores, as rotas transatlânticas de escravização também geraram circuitos periféricos de contrabando de escravos: nesta época, por exemplo, canalizando para Porto Rico tanto as novas chegadas de africanos via Havana, quanto de trabalhadores livres ou anteriormente livres das colônias britânicas (Dorsey, 2003; China, 2005).

A rápida expansão das importações de escravos para Cuba, na década de 1820, coincidiu com os anos de agitação militar no interior da África Ocidental. Manuel Barcia sugere que devemos pensar nos estados atlânticos da África Ocidental como vivendo uma “Era da Revolução”, quando as questões de soberania e escravidão se entrelaçaram, assim como acontecia quase simultaneamente com as colônias do outro lado do Atlântico (Barcia, 2014; ver também Dubois, 2006). Na variante da África Ocidental, campanhas militares para a reforma islâmica eram centrais, resultando no carregamento para as Américas de muçulmanos e soldados experientes, um padrão entendido na época (e pelos estudiosos desde então) como um perigoso motor de rebeliões, por exemplo, na Bahia e no centro de Cuba (Reis, 1993; Barcia, 2012; Finch, 2015; Lovejoy, 2012).

Uma rota de retorno à África foi o exílio após uma fracassada revolta, como na Rebelião Malê de 1835 na Bahia, ou na La Escalera de 1844 em Cuba (Reid-Vázquez, 2011). Milhares de outras pessoas retornaram voluntariamente após terem conquistado a liberdade no Brasil, seja em meados do século, ao provarem que haviam sido introduzidas ilegalmente, ou no final do século após a Abolição em todo o país (1888). Fortunas individuais e coletivas variavam. Em algumas localidades, os autoproclamados “brasileiros” reivindicavam este *status* com base nas habilidades adquiridas ou no acesso comercial a bens do Novo Mundo, forjando e mantendo uma identidade comunitária (Lindsay, 1994; Guran, 2007). Outros retornados não conseguiram localizar ou recriar a comunidades (Lawrence, 2014).

Globalmente, nas seis décadas entre a abolição do tráfico de escravos pelos britânicos, em 1807, e a supressão final do comércio transatlântico, 1,6 milhão de africanos escravizados foram carregados para o Brasil e 685.000 para Cuba. Cerca de 180.000 foram “recapturados” no caminho pela marinha britânica com base em tratados que proibiam o comércio. Os recapturados foram estabelecidos em Serra Leoa ou enviados com contrato¹ - muitas vezes involuntariamente - para trabalhar em colônias onde o fim da escravidão deixara os fazendeiros ávidos por trabalhadores. Cerca de 55.000 recapturados foram enviados pelo mesmo sistema para o Caribe britânico, a maioria para a Guiana Inglesa, Jamaica e Trinidad (Adderley, 2002,

1 *Contract of indenture*, no original. Optamos por traduzir simplesmente por contrato dada a variedade de situações em que estes ocorriam: no caso dos migrantes, a implicação do pagamento de dívidas pelo transporte, moradia e provisões com trabalho, e no caso dos recapturados porque não havia qualquer tipo de escolha da sua parte. NT.

2006; da Silva et al., 2014). Outros 16.000 africanos foram contratados pelos franceses diretamente na África Oriental e enviados para trabalhar em Guadalupe e Martinica (Laurence, 2011).

Como nesse processo as formalidades de manutenção de registros foram cuidadosamente seguidas pelas autoridades britânicas - mesmo quando os compromissos com o contrato voluntário e o trabalho livre não eram -, as informações nominais sobre o grande volume de recapturados foram mantidas. Agora está sendo processado com contribuições do público com as designações de etnias e outras, por meio de iniciativas de apoio digital (www.liberatedafricans.org/; <http://www.african-origins.org/>). O processo tem o potencial de produzir um panorama preciso, sem precedentes, de pontos de origem (e não apenas de portos de embarque) - e, principalmente, não apenas para os recapturados, mas para os 2,3 milhões de africanos escravizados cujos transportes brasileiros ou cubanos conseguiram escapar da intervenção (Schwarz, 2012; da Silva et al., 2014; Lovejoy, 2016). Nossa capacidade de mapear rotas de conexão e enquadrar a pesquisa em vários locais ao redor destas se expandirá rapidamente.

Esta pesquisa complementarará o trabalho já realizado, particularmente sobre religião. O comércio escravo transatlântico intensamente focalizado do século XIX e os densos campos transnacionais por ele criados geraram tipos particulares de inovação religiosa. Desde o início da escravidão transatlântica, a crença e o ritual espirituais foram forçados a lidar com violentas rupturas, distâncias e perdas. Novas iterações dessa dinâmica no século XIX foram moldadas por rotas de transporte, tecnologias e redes empresariais que aceleraram a comunicação e levaram as pessoas de lados opostos do Atlântico a um mercado parcialmente compartilhado de ideias e práticas religiosas. Os estudiosos utilizaram estratégias de pesquisa multifundamentadas para reconstruir como as “tradições” religiosas emergiram do diálogo entre Cuba e o Brasil e a África Ocidental/Central nessa época (Parés, 2001; Brown, 2003; Matory, 2005; Lovejoy, 2012). Rituais, conceitos e identidades coletivas nas últimas sociedades importadoras de escravos do Novo Mundo mudaram em diálogo com os acontecimentos contemporâneos nos locais africanos, que estavam, eles próprios, sendo refeitos pela ascensão e queda do tráfico humano e da violência, e pelas consequentes mudanças políticas e criação de riqueza (Blier, 1995; Palmié, 2002, 2008; Shaw, 2002).

No início do século XX, a cultura impressa tornou-se um vetor adicional de conexão no âmbito da prática espiritual. Relatos de “crença” africana ou de “feitiçaria” publicados por viajantes europeus - muitas vezes compostos em colaboração com africanos letrados

multilíngues, alguns deles afro-brasileiros ou afro-caribenhos de nascimento ou ancestralidade - foram lidos e republicados da Bahia ao Porto de Espanha e a Havana, onde moldaram a compreensão tanto de praticantes quanto de oponentes (Matory, 1999; Reis, 2001; Paton e Forde, 2012; Reis, 2015).

Com o fim dos comércios cubano e brasileiro de escravos e dos contratos nas colônias britânicas, e à medida que a primeira onda de retorno pós-emancipação se dissipou, os laços transnacionais entre as Américas e a África seriam baseados cada vez mais na comunicação e no comércio exóticos, tênues vestígios dos densos campos sociais das gerações precedentes.

REPÚBLICAS PÓS-INDEPENDÊNCIA: REGIÕES INTERIORES, FRONTEIRAS EXTERNAS

O século XIX viu novas linhas e novos tipos de conexão transatlântica e inter-hemisférica. No entanto, para muitos afro-latinos essa foi uma época em que os campos sociais relevantes se encolheram e se reorientaram internamente. Em grande parte da América Espanhola pós-independência, a formação de novos estados-nação tornou as regiões subnacionais mais salientes do que nunca. Essas regiões - muitas vezes oficializadas como províncias ou estados - formaram entidades econômicas, abrigaram cargos eletivos pelos quais valia a pena lutar, e moldaram as redes de clientelismo militarizadas. As comunidades afro-latinas das novas repúblicas estavam próximas dos centros desses processos. De fato, eles entusiasticamente os promoveram (Graham, 1990; Andrews, 2004; Sanders, 2004; Lasso, 2007; Mayes, 2014).

A nova era republicana viu o empoderamento negro também muito além dessas regiões de consolidação, nas fronteiras externas das novas nações: em terras negras fronteiriças, como as terras baixas caribenhas da América Central (Euraque, Gould e Hale, 2004) e enclaves costeiros do Pacífico, como a Costa Chica do México, Chocó na Colômbia e Esmeraldas no Equador (Wade, 1993; Lewis, 2012; ver também os capítulos 4 e 13). Essas zonas de refúgio da era colonial, criadas por povos descendentes de africanos e indígenas nos interstícios dos impérios, sustentavam-se, então, por meio do comércio e das trocas em pequena escala que, rotineiramente, atravessavam as fronteiras políticas. No Caribe ocidental, onde o povo miskitu, e outros, vendiam tartarugas e outros produtos tropicais para os mercados europeus, e missões estrangeiras buscavam novas almas, esses laços estão se tornando bem estudados (Gordon, 1998; Everingham e Taylor, 2009; Crawford, 2013; Crawford e Márquez, 2016). Mas os laços supralocais das fronteiras negras do Pacífico ainda não estão.

O movimento de refugiados e trabalhadores entre Cuba e Miami, Key West e Tampa e de exilados do Caribe hispânico a Nova York entre os anos 1860 e 1890 representa ainda uma terceira variedade de conexões transnacionais dessa era: altamente focalizada e altamente responsiva à política internacional (Mirabal, 2001, 2017; Daniel, 2010). Novas pesquisas traçam a integração dos portos mexicanos, incluindo Veracruz e Mérida, a esses circuitos, que foram mobilizados e reforçados pelo ativismo cubano exilado por causa da Guerra dos Dez Anos e da luta pela independência. Os resultados sugerem a importância de um “mundo transnacional do Golfo” que os estudiosos ainda precisam avaliar pormenorizadamente (Muller, 2017).

Por volta da década de 1860, a iteração final do comércio transatlântico de escravos, baseado em Cuba, havia terminado e, com a Abolição no Brasil em 1888, a escravidão nas Américas não mais existia. A partir de então, seria uma circulação livre, em vez de forçada, dos afro-latinos que teceria conexões transfronteiriças cruciais. Algumas viagens de longa distância feitas por indivíduos influentes continuaram, como a dos líderes do candomblé em direção a Lagos em busca de bens, conhecimento e prestígio para promover a posição de suas próprias “casas” (Matory, 2005). Mas, para a maior parte das pessoas libertas, a mobilidade da primeira geração depois da escravidão era curta em distância, embora pesada em consequência. Em todas as sociedades de *plantation*, essas décadas viram o movimento de pequena escala crescer em importância. Os proprietários de terra procuraram amarrar os libertos através de novos mecanismos de meação e endividamento; os libertos procuraram autonomia reconstituindo comunidades camponesas fora dos limites do controle dos fazendeiros, mas ainda perto dos mercados e das remunerações.

TRABALHO, MIGRAÇÃO E DIREITOS NUM HEMISFÉRIO PÓS-EMANCIPAÇÃO

À medida que as populações afro-latinas se ligavam a movimentos de pequena escala e espaços intersticiais, os estados imperiais e os novos nacionais ajudaram os empregadores locais e empresários distantes a criar novas geografias transoceânicas de trabalho não livre – dessa vez no Pacífico. Mais de 100.000 trabalhadores chineses viajaram com contrato de trabalho para Cuba apenas na segunda metade do século XIX. Números semelhantes navegaram para o Peru, onde os campos de açúcar e as minas de guano ofereciam trabalho pesado. Após o cumprimento dos contratos, muitos migrantes chineses voltaram para casa, mas alguns permaneceram, mobilizando

laços de parentesco para criar redes comerciais dispersas com postos avançados em portos e pequenas cidades em todo o hemisfério (Hu-DeHart e López, 2008; López, 2013; Young, 2014).

Nas colônias britânicas, a migração com contrato atraiu quase meio milhão de almas da Índia para o Caribe nos oitenta anos após o fim da escravidão, e seu trabalho subvencionado era uma garantia de estabilidade dos lucros para os plantadores de açúcar. Cerca de 240.000 indianos do leste foram para a Guiana britânica, 145.000 para Trinidad, 35.000 para a Jamaica, 34.000 para o Suriname e números menores para as ilhas menores. Ao longo das gerações em que as estruturas formais de trabalho separaram esses imigrantes dos “crioulos” afrodescendentes de seu torno, e as chegadas continuadas renovaram a língua híndi e as matrizes rituais hindus e muçulmanas, as comunidades permaneceram, em grande parte, segregadas. Somente com o fim do Império, na década de 1960, esses limites seriam desafiados, corroídos em alguns lugares, ao mesmo tempo em que se tornariam violentamente politizados em outros (Williams, 1991; Munasinghe, 2001; Khan, 2004).

No alvorecer do século XX, novos padrões de investimento e crescimento começaram a impulsionar, mais uma vez, as migrações de longa distância entre as populações afro-latinas, redesenhando o perfil racial das regiões. Por um lado, na América do Sul - principalmente no Brasil - a incipiente industrialização atraiu os afrodescendentes rurais de antigas zonas de *plantation* para cidades em crescimento, criando fluxos de grande escala de longa distância dentro, em vez de através, das fronteiras nacionais. (A variante norte-americana dessa tendência é conhecida como a “Grande Migração”.) Por outro lado, ao redor da bacia do Caribe, o aumento do investimento estadunidense trouxe novas *plantations* e projetos de infraestrutura para áreas de fronteira escassamente povoadas. Esse investimento gerou uma circulação transfronteiriça altamente focalizada e recrutada principalmente nas antigas colônias de açúcar densamente povoadas: as Índias Ocidentais britânicas e o Haiti (Putnam, 2002; Giovannetti, 2014; Casey, 2017). Movimentos migratórios organizados por empregadores estrangeiros com uma predileção por forças de trabalho segregadas criaram enclaves altamente visíveis, com salientes divisões raciais e culturais (Bourgois, 1989; Putnam, 2014a).

No entanto, mesmo no auge da construção do Canal do Panamá e das plantações de banana na América Central, a migração circuncaribenha incluía muito mais a circulação por conta própria do que a contratação organizada pelo empregador: incluindo a totalidade da migração de mão de obra feminina, que chegava a um terço total de partidas do Caribe britânico no início do século XX. A predominância

feminina foi mais forte entre as jamaicanas, barbadianas e trinitárias que partiram para o Harlem e o Brooklyn em números acelerados no início da década de 1920. De fato, por volta de 1924, mais mulheres e meninas do Caribe britânico viviam na cidade de Nova York do que em Kingston ou Porto de Espanha (Putnam no prelo).

O grau de retorno ou migração sequencial variou amplamente entre subcircuitos do Grande Caribe, assim como a proporção entre homens e mulheres. O mesmo ocorreu com o grau em que os recém-chegados afrodescendentes falantes de dialetos de inglês ou francês criaram comunidades distintas, ou se misturaram com os locais falantes de espanhol ou de dialetos locais que eles encontraram. Este último padrão poderia levar ao esquecimento retroativo do próprio fato de um movimento de travessia da fronteira. Por outro lado, à medida que os líderes nacionais buscavam assegurar o controle sobre as fronteiras, os impostos e as lealdades, essas fronteiras mistas poderiam enfrentar uma intervenção feroz, destinada a hipervisibilizar os estrangeiros negros como alienígenas, em vez de invisíveis como vizinhos. Esta é a estória da fronteira dominicana-haitiana, onde os ativos esforços do regime de Trujillo para enfraquecer e privar os migrantes haitianos e seus descendentes de direitos civis foram revelados por uma extraordinária série de pesquisas recentes (Derby, 1994; Turits, 2002; Paulino, 2005, 2006, 2016; Hintzen, 2016).

Mesmo além da fronteira interna particularmente tensa de Hispaniola, o tenso contraponto entre os laços populares transnacionais e as barreiras do Estado repercutiu em toda a região do Grande Caribe. Por um lado, à medida que homens, mulheres, crianças, remessas e notícias circulavam em densos circuitos de conexão contínua, lutando para abrir caminho à ascensão em face dos racismos enfrentados, a região viu um florescimento de organizações cívicas transnacionais lideradas pelos negros, entre as quais a UNIA (Universal Negro Improvement Association) de Marcus Garvey é a maior e mais conhecida (Giovannetti e Roman, 2003; Guridy, 2010; Hill, 2011; Corinealdi, 2011; Putnam, 2013; Sullivan, 2014; Davidson, 2015; Morris, 2016). Por outro lado, esses mesmos anos viram o auge do racismo científico, da supremacia branca internacional e dos populismos etnicamente definidos, todos eles para a imposição de novas barreiras ao movimento transfronteiriço e novas vulnerabilidades para os não cidadãos de cor. Estudiosos situaram nesta conjuntura os impulsionadores do multifacetado internacionalismo negro da era, quando os migrantes afro-caribenhos articulavam novas visões de povo, destino e direitos e forjavam novas alianças que lhes dessem força (James, 1998; Parascandola, 2005; Makalani, 2011; Putnam, 2013).

Entrelaçadas a estas construções estavam as mudanças tecnológicas com profundo impacto nos meios e no alcance da conexão transnacional. A expansão da alfabetização e do linotipógrafo facilitava o surgimento de jornais negros em vários lugares, e o crescente volume da navegação significava que os novos jornais circulavam com facilidade por esses lugares. Os artigos eram reimpressos e lidos longe de casa. Cidade após cidade, a imprensa negra local tornou-se uma janela para uma visão panorâmica das lutas dos afrodescendentes em outras praças (Seigel, 2009; Andrews, 2010a; Alberto, 2011; Andrews, 2016: 67-87; Putnam, 2016a; Alamo Pastrana, 2016; Flórez Bolívar, 2016). A circulação da música gravada, em particular de gêneros afro-associados, como tango, son, calypso, cumbia e plena, criou outro campo de encontro intradiaspórico consciente (Waxer, 1994; Wade, 2000; Allen, 2012; Hertzman, 2013; Madri e Moore, 2013; Putnam, 2013, 2016b; ver também o capítulo 11).

As novas mídias fortaleceram novas ideias de pertencimento supranacional. Elas também aceleraram a disseminação de organizações sociais e políticas de consciência racial. Algumas tinham estruturas supranacionais formais, a UNIA de Garvey é a mais proeminente entre elas. Muitos outros permaneceram locais ou nacionais, tanto em sua organização quanto em seus alvos de pressão política, mas buscaram inspiração e tática nos movimentos de outros lugares que então poderiam seguir de perto. Vemos isso entre as comunidades afrodescendentes no Uruguai, Brasil, Colômbia e Cuba, bem como entre as comunidades de ascendência caribenha-britânica no Panamá, na Costa Rica e além (Andrews, 2010b; Alberto, 2011; Corinealdi, 2013; Flórez Bolívar, 2016).

No momento em que os temores dos submarinos alemães da Segunda Guerra Mundial sucederam as crises econômicas da Grande Depressão, o movimento irrestrito dos afrodescendentes ao redor do Grande Caribe era, em grande parte, coisa do passado. Os migrantes caribenhos-britânicos que se estabeleceram nas repúblicas de língua espanhola (uma mera fração daqueles que atravessavam, mas ainda assim várias centenas de milhares ao todo) iniciaram um processo multigeracional de se tornarem afro-latinos. Diversos percursos locais de integração cultural e social e inquietantes políticas nacionais de cidadania formal moldariam esse processo, que por volta dos anos 1970 e 1980 havia atenuado drasticamente quaisquer laços com as ilhas dos seus avós (Martínez, 1999; Charlton, 2005; Senior Angulo, 2007; Nwankwo, 2009; Crawford, 2011; Szok, 2012; Whitney e Chailloux Laffita, 2013; Putnam, 2014b; Queeley, 2017).

O “SÉCULO DOS ESTADOS UNIDOS” PARA A AMÉRICA AFRO-LATINA: 1940 -?

O século XX seria marcado pelo peso crescente dos Estados Unidos nos circuitos afro-latinos transnacionais: tanto aqueles impulsionados pela mobilidade humana, quanto os edificados sobre a circulação da mídia. Embora nova imigração das colônias europeias no Caribe para os Estados Unidos tenha sido bloqueada em 1924, a migração das novas colônias dos Estados Unidos no Caribe continuou e, após a Segunda Guerra Mundial, acelerou-se e se espalhou. Os porto-riquenhos Harlem, Filadélfia, Chicago e o dominicano Bronx juntaram-se às cubanas Miami e Tampa como centros afro-latinos nos Estados Unidos continentais (Greenbaum, 2002; Haslip-Vieira, Falcón e Matos Rodríguez, 2004; Hoffnung-Garskof, 2008; Duany, 2011). As rotas de navegação e as bases navais criaram novas situações para laços pessoais e infraestrutura de transporte que impulsionam a migração focalizada e, assim, cresceram as comunidades densamente afro-latinas de imigrantes: a Los Angeles garífuna, a Nova Orleans hondurenha, e o Brooklyn de panamenhos de ascendência caribenho-britânica.

Cada comunidade estava ligada às famílias nos países de origem pela circulação de crianças, remessas e bens de consumo, mesmo enquanto cada uma delas também construía novos laços (e encontrava novas tensões) com a sociedade anfitriã do seu entorno. Estabelecendo-se em cidades com grandes populações pré-existentes de imigrantes e pessoas de cor, os afro-latinos se viram navegando por uma taxonomia estadunidense de raça, etnia e identidade, em que se presumia que imigrantes, latinos e negros fossem categorias exclusivas, em vez de sobrepostas (Candelario, 2007; Flores, 2009; Rivera-Rideau, Jones e Paschel, 2016; ver também o capítulo 15). De certa forma, eles também foram confrontados com um processo multigeracional de se tornarem afro-latinos.

Distintos, e ainda pouco estudados, foram os fluxos migratórios de afrodescendentes através das fronteiras “Sul-Sul”: haitianos para a República Dominicana e Bahamas, dominicanos para Porto Rico, afro-colombianos para a Venezuela, guianenses para o Brasil, brasileiros para o Uruguai. A racialização, a xenofobia, as lutas por cidadania e a formação da comunidade em cada caso têm sido tão preocupantes, às vezes mais, quanto o caso norte-americano. Entrementes, em menor escala, mas ainda visíveis, são os fluxos da terceira geração de descendentes do Caribe britânico que partem das economias cubanas, dominicanas ou panamenhas onde nasceram para a Jamaica, Barbados ou Trinidad de seus avós; ou reunindo-se a primos reais ou metafóricos dessas ilhas em Londres, Toronto ou no Brooklyn.

Enquanto isso, no período pós-Segunda Guerra Mundial, formas de mídia que apoiavam a ressonância transnacional da política e da cultura popular negra proliferaram. O peso da política e da cultura popular dos Estados Unidos se intensificou. Cada vez mais, porém, a cultura popular sediada nos Estados Unidos que se espalhou pelo mundo afora era, em si, afro-latina, da salsa à bachata e ao reggaeton (Allen e Wilcken, 1998; Waxer, 2002; Fernandez, 2006; Rivera, Marshall e Pacini-Hernandez, 2009; Rivera-Rideau, 2015; Abreu, 2015). Como antes, a cultura expressiva - e a música em particular - funcionava como um espaço rico para o reconhecimento da semelhança entre as diferenças. Às vezes, essa convergência foi enquadrada em termos de raízes culturais compartilhadas, outras vezes em termos de opressões comum. Cada vez mais, a música afro-atlântica dos séculos XX e XXI tem enfatizado as duas coisas ao mesmo tempo, através de letras e referências rítmicas/cromáticas.

Uma profusão de pesquisas recentes rompeu as estruturas binárias que antes viam o tradicional/autêntico/local e o moderno/comercial/cosmopolita como polos opostos. Em vez disso, os estudiosos nos mostram como as práticas musicais entendidas como locais ganham valência política precisamente no contexto do envolvimento dos consumidores com cenas musicais cosmopolitas. Em lugares espalhados por todas as Afro-Américas, por volta do último terço do século XX, a reivindicação pelo controle musical da diversidade de essências “negras” e “africanas” embalou tanto danças como política. Considere três estudos de caso.

Heidi Feldman reconstruiu o modo como ativistas baseados em Lima começaram a olhar para os sertões afrodescendentes do Peru como uma fonte de tradições musicais africanas no final da década de 1950, uma busca moldada por eventos globais (descolonização do Terceiro Mundo; direitos civis dos Estados Unidos) que elevaram o prestígio das raízes culturais de base africana. Feldman postula o “Pacífico Negro” como uma geografia humana espalhada por várias nações latino-americanas, dentro da qual a ressonância cultural africana está ligada à ruralidade, isolamento e preservação (Feldman, 2007). No entanto, o envolvimento dos ativistas com esses espaços era tudo, menos hermético. Como os ativistas negros no Uruguai, nos mesmos anos (Andrews 2010a), os empreendedores musicais afro-peruanos olhavam para os afro-cubanos, afro-brasileiros e afro-norte-americanos, bem como para exemplares do radicalismo cultural negro.

Enquanto isso, o musicólogo Kenneth Bilby relata como os crioulos surinameses (das áreas costeiras, bem dentro do domínio cultural colonial) começaram a procurar as comunidades quilombolas,

anteriormente depreciadas, em busca de vestígios de resistência cultural africana. Aqui também o contexto abrange eventos nacionais e internacionais, incluindo a independência formal do Suriname e a acelerada migração para a metrópole holandesa. E aqui também, as fusões musicais mapearam uma gama eclética, mas significativa, de conexões afrodiáspóricas. Gêneros criados por músicos crioulos e quilombolas e seus públicos, nessa época, iam de “Sranan Bubbling”, uma “fusão de kaseko com reggae jamaicano e ritmos de dancehall”, a “Fonki (Funky) Aleke”, um “subestilo distintivo de aleke com estrutura rítmica derivada em parte da instrumentação americana do funk” (Bilby, 1999: 286).

Na mesma década de 1970, festeiros politicamente engajados no Rio de Janeiro estavam abraçando a música funk afro-americana em paralelo com uma autoidentificação coletiva como “negro” e com o termo “Black Power”. Seus bailes funk, racial e ruidosamente definidos, aproveitaram a abertura que a ditadura militar em declínio oferecia e alavancaram os rótulos e os ritmos dos Estados Unidos para desafiar as próprias desigualdades raciais do Brasil (Alberto, 2009).

Resumindo seus achados sobre o significado social da música para os haitianos na diáspora (ou os que aspiram deixar a casa pela diáspora), Elizabeth McAlister observa: “Fazer música é uma forma de indivíduos e grupos se posicionarem em relação a geografias privilegiadas e se localizarem nos espaços que constroem... geografias imaginadas da diáspora apresentam múltiplos horizontes... e podem ser focadas no Haiti, na República Dominicana ou em toda a Hispaniola e simultaneamente num antigo Reino do Congo ou no futuro Reino Cristão de Deus. Esses mapas cognitivos, por sua vez, abrem possibilidades para redes multiétnicas e formas de pertencimento grupal” (McAlister, 2012: 27).

A noção de McAlister de “mapas cognitivos” e “geografias imaginadas de diáspora”, que tanto refletem conexões passadas como moldam as futuras, nos leva a reconhecer que linhas imateriais de conexão transnacional podem ter consequências concretas para indivíduos e grupos. Música, religião, noticiários e outros produtos culturais circulam e se sobrepõem, refletindo as antigas linhas de conexão e moldando as novas. A circulação da mídia não se dá num vácuo, mas dentro de campos sociais transnacionais construídos pelos trabalhos diários - físicos, emocionais, intelectuais, organizacionais - de cada geração de afro-latino-americanos, uma após outra. As geografias imaginadas da diáspora mudam e se estendem em consequência. Os quadros transnacionais da experiência afro-latina não são novos, mas feitos de novo em cada era, pelas vidas e ações daqueles que se veem dentro deles.

BIBLIOGRAFIA

- Abreu, C. D. 2015 *Rhythms of Race Cuban Musicians and the Making of Latino New York City and Miami, 1940-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Adderley, R. 2002 “‘African Americans’ and ‘Creole Negroes’: Black Migration and Colonial Interpretations of ‘Negro’ Diversity in Nineteenth-Century Trinidad” em Puri, S. (ed.) *Marginal Migrations: The Circulation of Cultures within the Caribbean* (Londres: Macmillan Education / Warwick University Caribbean Studies Series).
- Adderley, R. 2006 *‘New Negroes from Africa.’ Slave Trade Abolition and Free African Settlement in the Nineteenth-Century Caribbean* (Bloomington: Indiana University Press).
- Aizpurúa, R. 2011 “Revolution and Politics in Venezuela and Curaçao, 1795-1800” em Klooster, W. e Oostindie, G. (eds.) *Curaçao in the Age of Revolutions, 1795-1800* (Leiden: KITLV Press).
- Alamo Pastrana, C. 2016 *Seams of Empire: Race and Radicalism in Puerto Rico and the United States* (Gainesville: University Press of Florida).
- Alberto, P. 2009 “When Rio Was *Black*: Soul Music, National Culture, and the Politics of Racial Comparison in 1970s Brazil” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 89, Nº 1: 3-39.
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Allen, R. e Wilcken, L. (eds.) 1998 *Island Sounds in the Global City: Caribbean Popular Music and Identity in New York* (Urbana: University of Illinois Press).
- Allen, R. M. 2012 “Music in Diasporic Context: The Case of Curaçao and Intra-Caribbean Migration” em *Black Music Research Journal* Vol. 32, Nº 2: 51-65.
- Anderson, J. L. 2012 *Mahogany: The Costs of Luxury in Early America* (Cambridge: Harvard University Press).
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nova York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010a “Afro-World: African-Diaspora Thought and Practice in Montevideo, Uruguay, 1830-2000” em *The Americas* Vol. 67, Nº 1: 83-107.
- Andrews, G. R. 2010b *Blackness in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Andrews, G. R. 2016 *Afro-Latin America: Black Lives, 1600-2000* (Cambridge: Harvard University Press).
- Barcia, M. 2012 *The Great African Slave Revolt of 1825: Cuba and the Fight for Freedom in Matanzas* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).
- Barcia, M. 2014 *West African Warfare in Bahia and Cuba: Soldier Slaves in the Atlantic World, 1807-1844* (Nova York: Oxford University Press).
- Bassi, E. 2012 "Turning South before Swinging East: Geopolitics and Geopolitical Imagination in the Southwestern Caribbean after the American Revolution" em *Itinerario* Vol. 36, N° 3: 107-32.
- Bassi, E. 2017 *An Aqueous Territory: Sailor Geographies and New Granada's Transimperial Greater Caribbean World* (Durham: Duke University Press).
- Beatty-Medina, C. 2012 "Between the Cross and the Sword: Religious Conquest and Maroon Legitimacy in Colonial Esmeraldas" em Bryant, S.; O'Toole, R. e Vinson, B. (eds.) *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora* (Urbana: University of Illinois Press).
- Bilby, K. 1999 "'Roots Explosion': Indigenization and Cosmopolitanism in Contemporary Surinamese Popular Music" em *Ethnomusicology* Vol. 43, N° 2: 256-96.
- Blier, S. P. 1995 *African Vodun: Art, Psychology, and Power* (Chicago: University of Chicago Press).
- Borucki, A. 2009 "The 'African Colonists' of Montevideo. New Light on the Illegal Slave Trade to Rio de Janeiro and the Río de la Plata (1830-1842)" em *Slavery and Abolition* Vol. 30, N° 3: 427-44.
- Borucki, A. 2011 "The Slave Trade to the Río de la Plata. Trans-Imperial Networks and Atlantic Warfare, 1777-1812" em *Colonial Latin American Review* Vol. 20, N° 1: 81-107.
- Borucki, A. 2012 "Trans-imperial History in the Making of the Slave Trade to Venezuela, 1526-1811" em *Itinerario* Vol. 36, N° 2: 29-54.
- Borucki, A. 2015 *From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in the Río de la Plata* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Borucki, A. 2017 "Across Imperial Boundaries: Black Social Networks across the Iberian South Atlantic, 1760-1810" em *Atlantic Studies* Vol. 14, N° 1: 11-36.
- Borucki, A.; Wheat, D. e Eltis, D. 2015 "Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America" em *American Historical Review* Vol. 120, N° 2: 433-61.

- Bourgois, P. 1989 *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Brereton, B. 1981 *A History of Modern Trinidad, 1783-1962* (Puerto España: Heinemann).
- Brown, D. H. 2003 *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion* (Chicago: University of Chicago Press).
- Byrd, B. R. 2015 “Black Republicans, Black Republic: African-Americans, Haiti, and the Promise of Reconstruction” em *Slavery & Abolition* Vol. 36, N° 4: 545-67.
- Cáceres, R. e Lovejoy, P. (eds.) 2008 *Haití. Revolución y emancipación* (San José: Editorial UCR).
- Calagé, C. et al. (eds.) 2013 *Haiti and the Americas* (Jackson: University Press of Mississippi).
- Candelario, G. E. B. 2007 *Black behind the Ears: Dominican Racial Identity from Museums to Beauty Shops* (Durham: Duke University Press).
- Cândido, M. 2013a *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Nova York: Cambridge University Press).
- Cândido, M. 2013b “South Atlantic Exchanges: The Role of Brazilian-Born Agents in Benguela, 1650-1850” em *Luso-Brazilian Review* Vol. 50, N° 1: 53-82.
- Candlin, K. 2012 *The Last Caribbean Frontier, 1795-1815* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Casey, M. 2017 *Empire’s Guest Workers: Haitian Migrants in Cuba during the Age of US Occupation* (Nova York: Cambridge University Press).
- Charlton, A. K. 2005 “‘Cat Born in Oven is not Bread’: Jamaican and Barbadian Immigrants in Cuba between 1900 and 1959”, Tese de doutorado, Columbia University.
- Childs, M. 2006 *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- China, J. 2005 *Race and Labor in the Hispanic Caribbean: The West Indian Immigrant Worker Experience in Puerto Rico, 1800-1850* (Gainesville: University Press of Florida).
- Clavin, P. 2005 “Defining Transnationalism” em *Contemporary European History* Vol. 14, N° 4: 421-39.
- Cooper, F. 2001 “What Is ‘Globalization’ Good For? An African Historian’s Perspective” em *African Affairs* N° 100: 189-213.

- Corinealdi, K. 2011 "Redefining Home: West Indian Panamanians and Transnational Politics of Race, Citizenship, and Diaspora, 1928-1970", Tese de doutorado, Yale University.
- Corinealdi, K. 2013 "Envisioning Multiple Citizenships: West Indian Panamanians and Creating Community in the Canal Zone Neocolony" em *The Global South* Vol. 6, Nº 2: 87-106.
- Crawford, S. 2011 "A Transnational World Fractured but not Forgotten: British West Indian Migration to the Colombian Islands of San Andrés and Providence" em *New West Indian Guide / Nieu West-Indische Gids* Vol. 85, Nº 1-2: 31-52.
- Crawford, S. 2013 "Politics of Belonging on a Caribbean Borderland: The Colombian Islands of San Andrés and Providencia" em Behnken, B. D. e Wendt, S. *Crossing Boundaries: Ethnicity, Race, and National Belonging in a Transnational World* (Lanham: Lexington Books).
- Crawford, S. e Márquez, A. I. 2016 "A Contact Zone: A Turtle Commons in the Western Caribbean" em *International Journal of Maritime History* Vol. 28, 1: 64-80.
- Curto, J. C. e Lovejoy, P. E. (eds.) 2004 *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery* (Amherst: Humanity Books / Prometheus Books).
- Curto, J. C. e Soulodre-La France, R. (eds.) 2004 *Africa and the Americas: Interconnections during the Slave Trade* (Trenton: Africa World Press).
- Cwik, C. 2010 "Curazao y Riohacha: Dos puertos caribeños en el marco del contrabando judío, 1650-1750" em Caro, J. E. e Vidal, A. (eds.) *Ciudades portuarias en la Gran Cuenca del Caribe* (Barranquilla: Universidad del Norte).
- Da Silva, D. D. et al. 2014 "The Diaspora of Africans Liberated from Slave Ships in the Nineteenth Century" em *Journal of African History* Vol. 55, Nº 3: 347-69.
- Daniel, E. M. 2010 "Rolling for the Revolution: A Transnational History of Cuban Cigar Makers in Havana, Florida, and New York City, 1853-1895", Tese de doutorado, New School University.
- Davidson, C. C. 2015 "Black Protestants in a Catholic Land: The AME Church in the Dominican Republic 1899-1916" em *New West Indian Guide* Nº 89: 258-88.
- Derby, L. 1994 "Haitians, Magic, and Money: Raza and Society in the Haitian-Dominican Borderlands, 1900 to 1937" em *Comparative Studies in Society and History* Vol. 36, Nº 3: 488-526.
- Dessins, N. 2007 *From Saint-Domingue to New Orleans: Migration and Influences* (Gainesville: University Press of Florida).

- Dillon, E. M. e Drexler, M. (eds.) 2016 *Haiti and the Early United States: Histories, Geographies, Textualities* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Dorsey, J. C. 2003 *Slave Traffic in the Age of Abolition: Puerto Rico, West Africa, and the Non-Hispanic Caribbean, 1815-1859* (Gainesville: University Press of Florida).
- Duany, J. 2011 *Blurred Borders: Transnational Migration between the Hispanic Caribbean and the United States* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Dubois, L. 2004 *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Dubois, L. 2006 "An Enslaved Enlightenment: Rethinking the Intellectual History of the French Atlantic" em *Social History* Vol. 31, N° 1: 1-14.
- Dubois, L. e Scott, J. 2010 *Origins of the Black Atlantic* (Nova York: Routledge).
- Dun, J. A. 2016 *Dangerous Neighbors: Making the Haitian Revolution in Early America* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Echeverri, M. 2016 *Indian and Slave Royalists in the Age of Revolutions: Reform, Revolution, and Royalism in the Northern Andes, 1780-1825* (Nova York: Cambridge University Press).
- Eller, A. 2016 *We Dream Together: Dominican Independence, Haiti, and the Fight for Caribbean Freedom* (Durham: Duke University Press).
- Eltis, D. et al. 2013 *Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database* (Atlanta: Emory University). Em <www.slavevoyages.org>.
- Eltis, D. e Richardson, D. (eds.) 2008a *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven: Yale University Press).
- Eltis, D. e Richardson, D. 2008b "A New Assessment of the Transatlantic Slave Trade" em Eltis, D. e Richardson, D. (eds.) *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven: Yale University Press).
- Eltis, D. e Richardson, D. 2010 *Atlas of the Transatlantic Slave Trade* (New Haven: Yale University Press).
- Euraque, D. A.; Gould, J. L. e Hale, C. R. (eds.) 2004 *Memorias del mestizaje: Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente* (Antigua: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica).

- Everingham, M. e Taylor, E. 2009 “Encounters of Moravian Missionaries with Miskitu Autonomy and Land Claims in Nicaragua, 1894-1936” em *Journal of Moravian History* N° 7: 31-57.
- Falola, T. e Childs, M. D. (eds.) 2005 *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington: Indiana University Press).
- Fanning, S. 2007 “The Roots of Early Black Nationalism: Northern African Americans’ Invocations of Haiti in the Early Nineteenth Century” em *Slavery & Abolition* Vol. 28, N° 1: 61-85.
- Fanning, S. 2015 *Caribbean Crossing: African Americans and the Haitian Emigration Movement* (Nova York: New York University Press).
- Feldman, H. 2007 *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Fernández, R. A. 2006 *From Afro-Cuban Rhythms to Latin Jazz* (Berkeley: University of California Press).
- Ferreira, R. 2007 “Atlantic Microhistories: Mobility, Personal Ties, and Slaving in the Black Atlantic World (Angola and Brazil)” em Naro, N. P.; Sansi-Roca, R. e Treece, D. (eds.) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Ferreira, R. 2008 “The Suppression of the Slave Trade and Slave Departures from Angola, 1830s-1860s” em Eltis, D. e Richardson, D. (eds.) *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven: Yale University Press).
- Ferreira, R. 2014 *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade* (Nova York: Cambridge University Press).
- Ferrer, A. 2012 “Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic” em *American Historical Review* Vol. 117, N° 1: 40-66.
- Ferrer, A. 2014 *Freedom’s Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Nova York: Cambridge University Press).
- Finch, A. K. 2015 *Rethinking Slave Rebellion in Cuba: La Escalera and the Insurgencies of 1841-1844* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Flores, J. 2009 *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning* (Nova York: Routledge).
- Flórez Bolívar, F. J. 2016 “En sus propios términos: Negros y mulatos y sus luchas por la igualdad en Colombia, 1885-1947”, Tese de doutorado, University of Pittsburgh.

- Fromont, C. 2013 "Dancing for the King of Congo from Early Modern Central Africa to Slavery-Era Brazil" em *Colonial Latin American Review* Vol. 22, N° 2: 184-208.
- Gaffield, J. 2015 *Haitian Connections in the Atlantic World: Recognition after Revolution* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Garraway, D. L. (ed.) 2008 *Tree of Liberty: The Haitian Revolution in the Atlantic World* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Gaspar, D. B. e Geggus, D. (eds.) 1997 *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean* (Bloomington: Indiana University Press).
- Geggus, D. (ed.) 2001 *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia: University of South Carolina Press).
- Geggus, D. e Fiering, N. (eds.) 2008 *The World of the Haitian Revolution* (Bloomington: Indiana University Press).
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Giovannetti, J. 2014 "Migración en las Antillas: Episodios de transterritorialidad, 1804-1945" em Piqueras, J. A. (ed.) *Historia comparada de las Antillas* (Madrid: CSIC).
- Giovannetti, J. L. e Roman, R. L. (eds.) 2003 *Caribbean Studies* Vol. 31, N° 1: 1-260, Numero especial: Garveyism in the Hispanic Caribbean.
- Gómez, P. F. 2013 "The Circulation of Bodily Knowledge in the Seventeenth-Century Black Spanish Caribbean" em *Social History of Medicine* Vol. 26, N° 3: 383-402.
- Gómez, P. F. 2014 "Incommensurable Epistemologies? The Atlantic Geography of Healing in the Early Modern Black Spanish Caribbean" em *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* N° 44: 95-107.
- Gomes dos Santos, F. 2002 "A 'Safe Haven': Runaway Slaves, Mocambos, and Borders in Colonial Amazonia, Brazil" em *Hispanic American Historical Review* Vol. 82, N° 3: 469-98.
- Gonzalez, J. H. 2014 "Defiant Haiti: Free-Soil Runaways, Ship Seizures and the Politics of Diplomatic Non-Recognition in the Early Nineteenth Century" em *Slavery and Abolition* Vol. 35, N° 2: 124-35.
- Gordon, E. T. 1998 *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community* (Austin: University of Texas Press).
- Graham, R. 1990 *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil* (Stanford: Stanford University Press).

- Grandin, G. 2014 *The Empire of Necessity: Slavery, Freedom, and Deception in the New World* (Nova York: Metropolitan Books / H. Holt).
- Grandío Moráquez, O. 2008 “The African Origins of Slaves arriving in Cuba, 1789-1865” em Eltis, D. e Richardson, D. (eds.) *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven: Yale University Press).
- Greenbaum, S. D. 2002 *More Than Black: Afro-Cubans in Tampa* (Gainesville: University Press of Florida).
- Grinberg, K. 2016 “The Two Enslavements of Rufina: Slavery and International Relations on the Southern Border of Nineteenth-Century Brazil” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 96, N° 2: 259-90.
- Grinberg, K. 2017 “Illegal Enslavement, International Relations, and International Law on the Southern Border of Brazil” em *Law and History Review* Vol. 35, N° 1: 31-52.
- Guran, M. 2007 “Agudás from Benin: ‘Brazilian’ Identity as a Bridge to Citizenship” em Naro, N. P.; Sansi-Roca, R. e Treece, D. (eds.) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Guridy, F. A. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Haslip-Vieira, G.; Falcón, A. e Matos Rodríguez, F. (eds.) 2004 *Boricuas in Gotham: Puerto Ricans in the Making of Modern New York City* (Princeton: Markus Wiener).
- Hawthorne, W. 2010 *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830* (Nova York: Cambridge University Press).
- Helg, A. 2004 *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hertzman, M. A. 2013 *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Heywood, L. M. (ed.) 2002 *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nova York: Cambridge University Press).
- Hill, R. A. (ed.) 2011 *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*, vol. 11, *The Caribbean Diaspora, 1910-1920* (Durham: Duke University Press).
- Hintzen, A. 2016 “‘A Veil of Legality’: The Contested History of Anti-Haitian Ideology under the Trujillo Dictatorship” em *New West Indian Guide* N° 90: 28-54.

- Hodes M. 2006 *The Sea Captain's Wife: A True Story of Love, Race, and War in the Nineteenth Century* (Nova York: W. W. Norton).
- Hoffnung-Garskof, J. 2008 *A Tale of Two Cities: Santo Domingo and New York After 1950* (Princeton: Princeton University Press).
- Hu-DeHart, E. e López, K. (eds.) 2008 "Afro-Asia" em *Afro-Hispanic Review* Vol. 27, N° 1: 1-256, Número especial.
- James, W. 1998 *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America* (Nova York: Verso).
- Johnson, L. L. 2011 *Workshop of Revolution: Plebeian Buenos Aires and the Atlantic World, 1776-1810* (Durham: Duke University Press).
- Johnson, R. 2016 *Slavery's Metropolis: Unfree Labor in New Orleans during the Age of Revolutions* (Nova York: Cambridge University Press).
- Johnson, S. E. 2012 *The Fear of French Negroes: Transcolonial Collaboration in the Revolutionary Americas* (Berkeley: University of California Press).
- Jones, M. S. 2013 "The Case of Jean Baptiste, un Créole de Saint-Domingue: Narrating Slavery, Freedom, and the Haitian Revolution in Baltimore City" em Ward, B.; Bone, M. e Link, W. A. (eds.) *The American South and the Atlantic World* (Gainesville: University Press of Florida / University of Michigan Public Law Research Paper N° 376). Em <<https://ssrn.com/abstract=2326760>>.
- Kelley, R. D. G. e Patterson, T. 2000 "Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World" em *African Studies Review* Vol. 43, N° 1: 11-45.
- Khan, A. 2004 *Callaloo Nation: Metaphors of Race and Religious Identity among South Asians in Trinidad* (Durham: Duke University Press).
- Klooster, W. 1998 *Illicit Riches: Dutch Trade in the Caribbean, 1648-1795* (Leiden: KITLV Press).
- Krug, J. A. 2014 "Social Dismemberment, Social (Re)membering: Obeah Idioms, Kromanti Identities and the Trans-Atlantic Politics of Memory, c. 1675-Present" em *Slavery & Abolition* Vol. 35, N° 4: 537-58.
- Landers, J. 1990 "Gracia Real de Santa Teresa de Mose: A Free Black Town in Spanish Colonial Florida" em *American Historical Review* Vol. 95, N° 1: 9-30.
- Landers, J. 2011 *Atlantic Creoles in the Age of Revolutions* (Cambridge: Harvard University Press).

- Lane, K. 1998 "Taming the Master: Brujería, Slavery, and the Encomienda in Barbacoas at the Turn of the Eighteenth Century" em *Ethnohistory* Vol. 45, N° 3: 477-507.
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Laurence, K. O. 2011 "The Importation of Labour and the Contract Systems" em Laurence, K. O. (ed.) *General History of the Caribbean, Vol. 4: The Long Nineteenth Century: Nineteenth-Century Transformations* (Paris: UNESCO).
- Law, R. e Mann, K. 1999 "West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast" em *William and Mary Quarterly* Vol. 56, N° 2: 307-34.
- Lawrence, B. 2014 *Amistad's Orphans: An Atlantic Story of Children, Slavery, and Smuggling* (New Haven: Yale University Press).
- Levitt, P. e Glick Schiller, N. 2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society" em *International Migration Review* Vol. 38, N° 145: 1.002-39.
- Lewis, L. A. 2012 *Chocolate and Corn Flour: History, Race and Place in the Making of "Black" Mexico* (Durham: Duke University Press).
- Lindsay, L. 1994 "'To Return to the Bosom of Their Fatherland': Brazilian Immi-grants in Nineteenth-Century Lagos" em *Slavery and Abolition* Vol. 15, N° 1: 22-50.
- Lokken, P. 2004 "A Maroon Moment: Rebel Slaves in Early Seventeenth-Century Guatemala" em *Slavery & Abolition* Vol. 25, N° 3: 44-58.
- López, K. 2013 *Chinese Cubans: A Transnational History* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Lovejoy, H. B. 2012 "Old Oyo Influences on the Transformation of Lucumí Identity in Colonial Cuba", Tese de doutorado, UCLA.
- Lovejoy, H. B. 2016 "The Registers of Liberated Africans of the Havana Slave Trade Commission: Implementation and Policy, 1824-1841" em *Slavery & Abolition* Vol. 37, N° 1: 23-44.
- Lovejoy, P. (ed.) 2009 [2000] *Identity in the Shadow of Slavery* (Londres: Continuum) 2ª edição.
- Madrid, A. L. e Moore, R. D. 2013 *Danzón: Circum-Caribbean Dialogues in Music and Dance* (Nova York / Londres: Oxford University Press).
- Makalani, M. 2011 *In the Cause of Freedom: Radical Black Internationalism from Harlem to London, 1917-1939* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Mann, K. e Bay, E. (eds.) 2001 *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil* (Londres: Frank Cass).
- Marín Araya, G. 2004 “La población de Bocas del Toro y la Comarca Ngöbe-Buglé hasta inicios del siglo XIX” em *Anuario de Estudios Centroamericanos* Vol. 30, N° 1-2: 119-62.
- Martínez, S. 1999 “From Hidden Hand to Heavy Hand: Sugar, the State, and Migrant Labor in Haiti and the Dominican Republic” em *Latin American Research Review* Vol. 34, N° 1: 57-84.
- Matory, J. L. 1999 “The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation” em *Comparative Studies in Society and History* Vol. 41, N° 1: 72-103.
- Matory, J. L. 2005 *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* (Princeton: Princeton University Press).
- Matory, J. L. 2006 “The ‘New World’ Surrounds an Ocean: Theorizing the Live Dialogue between African and African American Cultures” em Yelvington, K. A. (ed.) *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora* (Santa Fe: School of American Research Press).
- Matory, J. L. 2009 “The Many Who Dance in Me: Afro-Atlantic Ontology and the Problem with ‘Transnationalism’” em Csordas, T. J. (ed.) *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization* (Berkeley: University of California Press).
- Matory, J. L. 2014 “From ‘Survival’ to ‘Dialogue’: Analytic Tropes in the Study of African-Diaspora Cultural History” em Kummels, I. et al. (eds.) *Transatlantic Caribbean: Dialogues of People, Practices, Ideas* (Bielefeld: Transcript Verlag).
- Mayes, A. 2014 *The Mulatto Republic: Class, Race, and Dominican National Identity* (Gainesville: University Press of Florida).
- McAlister, E. 2012 “Listening for Geographies: Music as Sonic Compass Pointing Toward African and Christian Diasporic Horizons in the Caribbean” em *Black Music Research Journal* Vol. 32, N° 2: 25-50.
- McKnight, K. J. 2003 “‘En su tierra lo aprendió’: An African Curandero’s Defense before the Cartagena Inquisition” em *Colonial Latin American Review* Vol. 12, N° 1: 63-84.
- Midlo-Hall, G. 2005 *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Miki, Y. 2011 “Diasporic Africans and Postcolonial Brazil: Notes on the Intersection of Diaspora, Transnationalism, and Nation”

- em *História Unisinos* Vol. 15, Nº 1: 126-130 [Doi: 10.4013/htu.2011.151.14].
- Miller, J. C. (ed.) 2015 *The Princeton Companion to Atlantic History* (Princeton: Princeton University Press).
- Mintz, S. 1985 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (Nova York: Viking / Penguin).
- Mirabal, N. R. 2001 “No Country But the One We Must Fight For’: The Emergence of an Antillean Nation and Community in New York City, 1860-1901” em Dávila, A. e Laó-Montes, A. (eds.) *Mambo Montage: The Latinization of New York* (Nova York: Columbia University Press).
- Mirabal, N. R. 2017 *Suspect Freedoms: The Racial and Sexual Politics of Cubanidad in New York, 1823-1957* (Nova York: New York University Press).
- Mobley, C. F. 2015 “The Kongolese Atlantic: Central African Slavery & Culture from Mayombe to Haiti”, Tese de doutorado, Duke University.
- Monsma, K. e Fernandes, V. D. 2013 “Fragile Liberty: The Enslavement of Free People in the Borderlands of Brazil and Uruguay, 1846-1866” em *Luso-Brazilian Review* Vol. 50, Nº 1: 7-25.
- Morgan, P. D. 1997 “The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American Destinations and New World Developments” em *Slavery and Abolition* Vol. 18, Nº 1: 122-45.
- Morris, C. D. 2016 “Becoming Creole, Becoming Black: Migration, Diasporic Self-Making, and the Many Lives of Madame Maymie Leona Turpeau de Mena” em *Women, Gender, and Families of Color* Vol. 4, Nº 2: 171-95.
- Muller, D. 2017 *Cuban Emigres and Independence in the Nineteenth Century Gulf World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Munasinghe, V. 2001 *Callaloo or Tossed Salad? East Indians and the Cultural Politics of Identity in Trinidad* (Ithaca: Cornell University Press).
- Munroe, M. e Walcott, E. (eds.) 2008 *Echoes of the Haitian Revolution, 1804-2004* (Mona: University of the West Indies Press).
- Naro, N. P. 2007 “Colonial Aspirations: Connecting Three Points of the Portuguese Black Atlantic” em Naro, N. P.; Sansi-Roca, R. e Treece, D. (eds.) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic* (Nova York: Palgrave Macmillan).

- Nessler, G. 2016 *An Islandwide Struggle for Freedom: Revolution, Emancipation, and Reenslavement in Hispaniola, 1789-1809* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Nwankwo, I. 2005 *Black Cosmopolitanism: Racial Consciousness and Transnational Identity in the Nineteenth-Century Americas* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Nwankwo, I. (ed.) 2009 *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* Vol. 4, N° 3: 221-317, Número especial: African Routes, Caribbean Roots, Latino Lives.
- O'Malley, G. 2014 *Final Passages: The Intercolonial Slave Trade of British America, 1619-1807* (Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History / University of North Carolina Press).
- Offen, K. H. 1999 "The Miskitu Kingdom: Landscape and the Emergence of a Miskitu Ethnic Identity, Northeastern Nicaragua and Honduras, 1600-1800", Tese de doutorado, University of Texas.
- Offen, K. H. 2002 "The Sambo and Tawira Miskitu: The Colonial Origins and Geography of Intra-Miskitu Differentiation in Eastern Nicaragua and Honduras" em *Ethnohistory* N° 49, 2: 319-72.
- Ogundiran, A. e Saunders, P. (eds.) 2014 *Materialities of Ritual in the Black Atlantic* (Bloomington: Indiana University Press).
- Oostindie, G. 2011 "Slave Resistance, Colour Lines, and the Impact of the French and Haitian Revolutions" em Klooster, W. e Oostindie, G. (eds.) *Curaçao in the Age of Revolutions 1795-1800* (Leiden: KITLV Press).
- Osterhammel, J. 2009 "A 'Transnational' History of Society: Continuity or New Departure?" em Haupt, H. G. e Kocka, J. (eds.) *Comparative and Transnational History: Central European Approaches and New Perspectives* (Nova York / Oxford: Berghahn Books).
- Palermo, E. R. 2008 "Secuestros y tráfico de esclavos en la frontera uruguaya: Estudio de casos posteriores a 1850" em *Revista Tema Livre* N° 13. <<http://revistatemalivre.com/palermo13.html>>.
- Palmer, C. 1998 "Defining and Studying the Modern African Diaspora" em *Perspectives: American Historical Association Newsletter* Vol. 36, N° 6: 1, 22-25.
- Palmié, S. 2002 *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham: Duke University Press).
- Palmié, S. 2008 (ed.) *Africas in the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions* (Leiden: Brill).
- Parascandola, L. J. (ed.) 2005 *Look for Me All Around You:*

- Anglophone Caribbean Immigrants in the Harlem Renaissance* (Detroit: Wayne State University Press).
- Parés, L. N. 2001 "The Jeje in the Tambor de Mina of Maranhão and in the Candomblé of Bahia" em *Slavery and Abolition* Vol. 22, N° 1: 83-90.
- Paton, D. e Forde, M. (eds.) 2012 *Obeah and Other Powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing* (Durham: Duke University Press).
- Paulino, E. 2005 "Erasing the Kreyol from the Margins of the Dominican Republic: The Pre- and Post-Nationalization Project of the Border, 1930-1945" em *Wadabagei* Vol. 8, N° 2: 35-71.
- Paulino, E. 2006 "Anti-Haitianism, Historical Memory, and the Potential for Genocidal Violence in the Dominican Republic" em *Genocide Studies and Prevention: An International Journal* Vol. 1, N° 3: 265-88.
- Pérez Jr., L. A. 2002 "We Are the World: Internationalizing the National, Nationalizing the International" em *Journal of American History* Vol. 89, N° 2: 558-66.
- Pérez Morales, E. 2017 "Tricks of the Slave Trade: Cuba and the Small-Scale Dynamics of the Spanish Transatlantic Trade" em *New West Indian Guide* N° 91: 1-29.
- Polyné, M. 2010 *From Douglass to Duvalier: U.S. African Americans, Haiti, and Pan-Americanism, 1870-1964* (Gainesville: University Press of Florida).
- Price, R. 2002 *First-Time: The Historical Vision of an African American People* (Chicago: University of Chicago Press).
- Price, R. 2006 "On the Miracle of Creolization" em Yelvington, K. A. (ed.) *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora* (Santa Fe: School of American Research Press).
- Putnam, L. 2002 *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Putnam, L. 2013 *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Putnam, L. 2014a "Borderlands and Border-Crossers: Migrants and Boundaries in the Greater Caribbean, 1840-1940" em *Small Axe* N° 42: 7-21.
- Putnam, L. 2014b "The Panama Cannonball's Transnational Ties: Migrants, Sport, and Belonging in the Interwar Greater Caribbean" em *Journal of Sport History* Vol. 31, N° 4: 401-24.

- Putnam, L. 2016a “Circum-Atlantic Print Circuits and Internationalism from the Peripheries in the Interwar Era” em Connolly, J. (ed.) *Print Culture Histories beyond the Metropolis* (Toronto: University of Toronto Press).
- Putnam, L. 2016b “Jazzing Sheiks at the 25 cent Bram: Panama and Harlem as Caribbean Crossroads, circa 1910-1940” em *Journal of Latin American Cultural Studies* Vol. 25, Nº 3: 1-21.
- Putnam, L. 2016c “Cities of Women: Gender Divides in Circum-Caribbean Migration, 1880-1930”, Apresentado em *32nd Annual Elsa Goveia Memorial Lecture*, University of the West Indies, Mona, Jamaica [no prelo].
- Queeley, A. 2017 “Pensions, Politics, and Soul Train: Anglo-Caribbean Diasporic Encounters with Guantánamo from the War to the Special Period” em Puri, S. e Putnam, L. (eds.) *Caribbean Military Encounters: A Multidisciplinary Anthology from the Humanities* (Londres / Nova York: Palgrave Macmillan).
- Reid-Vazquez, M. 2011 *The Year of the Lash: Free People of Color in Cuba and the Nineteenth-Century Atlantic World* (Athens: University of Georgia Press).
- Reis, J. J. 1993 *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press) Trad. A. Brakel.
- Reis, J. J. 2001 “Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients” em *Slavery and Abolition* Vol. 22, Nº 1: 91-115.
- Reis, J. J. 2015 *Divining Slavery and Freedom: The Story of Domingos Sodré, an African Priest in Nineteenth-Century Brazil* (Nova York: Cambridge University Press) Trad. H. S. Gledhill.
- Restall, M. 2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan* (Stanford: Stanford University Press).
- Rivera-Rideau, P. R. 2015 *Remixing Reggaetón: The Cultural Politics of Race in Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).
- Rivera-Rideau, P. R.; Jones, J. A. e Paschel, T. S. (eds.) 2016 *Afro-Latin@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Rivera, R.; Marshall, W. e Pacini-Hernandez, D. (eds.) 2009 *Reggaeton* (Durham: Duke University Press).
- Rupert, L. M. 2012 *Creolization and Contraband: Curaçao in the Early Modern Atlantic World* (Athens: University of Georgia Press).
- Sanders, J. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).

- Saunier, P. Y. 2013 *Transnational History* (Houndmills / Basingstoke: Palgrave Macmillan).
- Schmidt-Nowara, C. 1999 *Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-74* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Schultz, K. D. 2015 “The Kingdom of Angola Is Not Very Far from Here’: The South Atlantic Slave Port of Buenos Aires, 1585-1640” em *Slavery and Abolition* Vol. 36, N° 3: 424-44.
- Schwarz, S. 2012 “Reconstructing the Life Histories of Liberated Africans: Sierra Leone in the Early Nineteenth Century” em *History in Africa* Vol. 39, N° 1: 194-201.
- Scott, J. 1986 “The Common Winds: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution”, Tese de doutorado, Duke University.
- Scott, R. e Hébrard, J. M. 2012 *Freedom Papers: An Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation* (Cambridge: Harvard University Press).
- Scott, R. J. 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Seigel, M. 2009 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).
- Senior Angulo, D. 2007 “*La incorporación social en Costa Rica de la población afrocostarricense durante el siglo XX, 1927-1963*”, Dissertação de mestrado, Universidad de Costa Rica.
- Shaw, R. 2002 *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone* (Chicago: University of Chicago Press).
- Smith, M. 2014 *Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Soriano, C. 2012 “Revolutionary Voices: The Presence of Visitors, Fugitives and Prisoners from the French Caribbean in Venezuela (1789-1799)” em *Storia e Futuro, Rivista di Storia e Storiografia* N° 30.
- Soriano, C. 2018 *Tides of Revolution: Information and Politics in Late Colonial Venezuela* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Struck, B.; Ferris, K. e Revel, J. 2011 “Introduction. Space and Scale in Transnational History” em *International History Review* Vol. 33, N° 4: 573-84.
- Sublette, N. 2008 *The World That Made New Orleans: From Spanish Silver to Congo Square* (Chicago: Lawrence Hill Books / Chicago Review Press).

- Sullivan, F. P. 2014 “Forging Ahead’ in Banes, Cuba: Garveyism in a United Fruit Company Town” em *New West Indian Guide* N° 88: 231-61.
- Sweet, J. H. 2003 *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Sweet, J. H. 2011 *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Szok, P. 2012 *Wolf Tracks: Popular Art and Re-Africanization in Twentieth-Century Panama* (Jackson: University Press of Mississippi).
- Thornton, J. K. 2017 “The Zambos and the Transformation of the Miskitu Kingdom, 1636-1740” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 97, N° 1: 1-28.
- Tompson, D. 2008 “Refugiados, libertos y esclavos asalariados: Entre la esclavitud y libertad en la costa atlántica de Honduras, ca. 1800” em *Mesoamérica* N° 50: 96-111.
- Tompson, D. 2012 “Between Slavery and Freedom on the Atlantic Coast of Honduras” em *Slavery and Abolition*, Vol. 33, N° 3: 403-16.
- Toussaint, M. 2007 “Post-Abolition Trinidad-Venezuela Relations in the Nineteenth Century: The Problem of the Manumisos and Aprendizajes” em *The Arts Journal* Vol. 3, N° 1-2: 184-201.
- Turits, R. L. 2002 “A World Destroyed, A Nation Imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic” em *Hispanic American Historical Review* Vol. 82, N° 3: 589-635.
- Usner, D. H. 1992 *Indians, Settlers, and Slaves in a Frontier Exchange Economy: The Lower Mississippi Valley Before 1783* (Chapel Hill: University of North Carolina Press for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, Williamsburg, Virginia).
- Vanhee, H. 2002 “Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion” em Heywood, L. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nova York: Cambridge University Press).
- Vidal, C. (ed.) 2013 *Louisiana: Crossroads of the Atlantic World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Wade, P. 2000 *Music, Race, and Nation: Música Tropical in Colombia* (Chicago: University of Chicago Press).

- Waxer, L. 1994 "Of Mambo Kings and Songs of Love: Dance Music in Havana and New York from the 1930s to the 1950s" em *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana* Vol. 15, N° 2: 139-76.
- Waxer, L. 2002 *The City of Musical Memory: Records, Salsa Grooves and Local Popular Culture in Cali, Colombia* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Wheat, D. 2011 "The First Great Waves: African Provenance Zones for the Transatlantic Slave Trade to Cartagena de Indias, 1570-1640" em *Journal of African History* Vol. 52, N° 1: 1-22.
- Wheat, D. 2016 *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640* (Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture / University of North Carolina Press).
- White, A. 2010 *Encountering Revolution: Haiti and the Making of the Early Republic* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Whitney, R. e Chailloux Laffita, G. 2013 *Subjects or Citizens: British Caribbean Workers in Cuba, 1900-1960* (Gainesville: University Press of Florida).
- Williams, B. F. 1991 *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle* (Durham: Duke University Press).
- Wirzbicki, P. 2015. "'The Light of Knowledge Follows the Impulse of Revolutions': Prince Saunders, Baron de Vastey and the Haitian Influence on Antebellum Black Ideas of Elevation and Education" em *Slavery and Abolition* Vol. 36, N° 2: 275-97.
- Yingling, C. 2013 "No One Who Reads the History of Hayti Can Doubt the Capacity of Colored Men: Racial Formation and Atlantic Rehabilitation in New York City's Early Black Press, 1827-1841" em *Early American Studies* Vol. 11, N° 2: 314-48.
- Yingling, C. 2015 "The Maroons of Santo Domingo in the Age of Revolutions: Adaptation and Evasion, 1783-1800" em *History Workshop Journal* N° 79: 25-51.
- Young, E. 2014 *Alien Nation: Chinese Migration in the Americas from the Coolie Era through World War II* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Zeuske, M. 2015 *Amistad: A Hidden Network of Slavers and Merchants* (Princeton: Markus Wiener).

AFRO-LATINOS: FALAR ENTRE SILÊNCIOS E REPENSAR AS GEOGRAFIAS DA NEGRITUDE*

Jennifer A. Jones

INTRODUÇÃO

No famoso livro *The Afro-Latin@ Reader*, Pablo “Yoruba” Guzmán relembra o impulso por trás da formação dos Young Lords em Nova York na década de 1960:

Nossa perspectiva original ao fundar o Partido foi de um ponto de vista arraigado em Nova York - era aí que o mundo começava e terminava. Como descobrimos mais tarde, Nova York é diferente da maioria das outras cidades em que vivem os porto-riquenhos. Mas mesmo em Nova York, descobrimos que, no nível popular, existe um alto grau de racismo entre porto-riquenhos e negros, e entre porto-riquenhos de pele clara e de pele escura. Tivemos que lidar com esse racismo porque ele bloqueava qualquer tipo de desenvolvimento para o nosso povo, qualquer compreensão das coisas pelas quais os negros haviam passado. Então, ao invés de assistir Rap Brown na TV, ao invés de aprender com isso e dizer: “Bem, isso deve me afetar também”, os porto-riquenhos disseram: “Bem, sim, esses negros tiveram dificuldade, você sabe, mas nós estamos passando pela mesma coisa”. Isso era especialmente

* Partes deste capítulo aparecem em “Introduction: Theorizing Afro-Latinidades” em *AfroLatin@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas*, organizado por Petra Rivera-Rideau, Jennifer Jones e Tianna Paschel. Nova York, NY: Palgrave MacMillan Press, 2016.

verdadeiro para os porto-riquenhos de pele clara. Os porto-riquenhos como eu, que parecem afro-americanos, não podiam fazer isso, porque fazer isso seria fugir para um tipo de fantasia. Porque antes de me chamarem de *spic*, as pessoas me chamavam de *nigger*. Essa foi, por exemplo, uma das razões porque sentimos que o Partido dos Young Lords deveria existir (Guzmán, 2010: 236).

O senso de eficácia política de Guzmán foi moldado não só pelas experiências de discriminação e injustiça sofridas como porto-riquenho, mas pelo papel da raça e da cor da pele na formação de suas experiências como afro-latino: uma pessoa de origem afrodescendente e latino-americana vivendo nos Estados Unidos. Ocupar este espaço na paisagem dos Estados Unidos, onde as categorias raciais negros e latinos foram largamente entendidas como mutuamente excludentes, significa viver essa dualidade muitas vezes de modo ininteligível e insustentável. Ser afro-latino significa ter uma avaliação sofisticada e polivalente de raça e política, moldada pela experiência pessoal. Essa existência complexa na interseção de várias experiências racializadas proporciona *insights* importantes sobre a construção de categorias e espaços raciais americanos, bem como sobre a formação racial latino-americana.

Este capítulo examina o emergente campo dos estudos afro-latinos e sua relação com os estudos afro-latino-americanos. Procura definir e situar o campo dos estudos afro-latinos não necessariamente como um projeto teórico coerente, mas como uma coalescência de trabalhos de várias disciplinas e especialidades regionais que contribuem para nossa compreensão da negritude e da latinidade nos Estados Unidos e na América Latina. Esses trabalhos proporcionam três *insights* principais.

Primeiro, os estudos afro-latinos são uma fonte de crítica. Eles minam os esforços para marginalizar e invisibilizar os afrodescendentes das Américas e suas contribuições para as identidades nacionais, para a produção cultural, para o desenvolvimento econômico, para a interação social e para as geografias de raça. Também questionam o paradigma da mestiçagem, tanto hemisféricamente quanto no contexto dos Estados Unidos, examinando uma população que é fundamentalmente excluída das estruturas raciais mestiças, e o trabalho que tal exclusão faz para tanto dificultar quanto reproduzir os limites raciais.

Em segundo lugar, os estudos afro-latinos retratam e documentam um grupo de pessoas. Embora os afro-latinos nos Estados Unidos nunca tenham sido uma proporção numericamente grande da população, eles deixaram uma marca indelével nas principais metrópoles,

como Nova York, Miami e Chicago. Contribuíram, também, significativamente para a história social e política do hemisfério, reprojando ideias e ativismo em toda a região. Os estudos afro-latinos procuram contar a história deste grupo de pessoas e suas contribuições para a história moderna.

Terceiro, eles configuram uma posição teórica. Como vemos no caso dos Young Lords, os afro-latinos são centrais para nossa compreensão das práticas de formulação das questões de raça nos Estados Unidos e na Afro-América Latina. Eles servem para minar o nacionalismo mestiço, expandir as fronteiras da negritude, desfazer os conflitos dentro e entre os grupos e revelar nossas narrativas de migração, cidadania e diáspora.

Os estudos afro-latinos buscam iluminar e teorizar sobre a presença de latinos negros e da afro-americanidade nos Estados Unidos. O conceito de afro-americanidade procura, em parte, examinar como significados conceituais comparáveis e experiências da negritude movem-se e se enraízam em várias partes das Américas. Proporciona, ainda, uma análise crítica das forças que sustentam a antinegritude em toda a região, apesar de discursos nacionais sobre raça que muitos consideram que sejam dramaticamente diferentes.

Os estudos afro-latinos avançaram no que considero serem três grandes articulações: os estudos porto-riquenhos, o paradigma da visibilidade / invisibilidade e a virada transnacional. Iniciados pela literatura sobre estudos porto-riquenhos nas décadas de 1960 e 1970 (ver Flores, 2009; Godreau, 2015), a emergência dos estudos afro-latinos como um campo acadêmico correspondeu ao reconhecimento demográfico e político dos latinos nos Estados Unidos nas décadas de 1970 e 1980, bem como à crescente diversidade de fluxos migratórios de todo o hemisfério no mesmo período (Rivera-Rideau, Jones e Paschel, 2016).

Como os estudos porto-riquenhos continuaram a florescer e desenvolver uma análise sobre raça, colonialidade, posição, migração e relações transnacionais, a crescente diversidade dos migrantes afro-latino-americanos incitou uma segunda perspectiva teórica, cristalizada nas décadas de 1990 e 2000. Essa perspectiva estava alinhada com o trabalho sobre os afro-latino-americanos em geral, na medida em que procurava tornar visíveis não apenas os afro-dominicanos, afro-cubanos e afro-porto-riquenhos, mas também os afro-mexicanos, garífunas e outros grupos latinos que eram invisíveis nos Estados Unidos e na América Latina de forma mais geral. Chamo este impulso analítico o paradigma da visibilidade / invisibilidade, uma vez que buscou aplicar as percepções da pesquisa sobre os porto-riquenhos e, em menor escala, sobre os cubanos, para outras populações afro-latinas que têm sido

historicamente ignoradas. Estudiosos deste paradigma argumentam que os afro-latino-americanos vieram de todo o hemisfério, cada um trazendo experiências culturais, políticas e sociais distintas, para não mencionar as compreensões locais, nacionais e diaspóricas de raça (Burgos, 2009; Sarduy e Stubbs, 2000; Dzidzienyo e Oboler, 2005).

Um terceiro paradigma da pesquisa procurou vincular explicitamente as experiências dos afro-latinos a dos latino-americanos em todo o hemisfério, destacando a importância do fluxo de pessoas, cultura, ideias e políticas através das fronteiras, colocando o hemisfério em discussão, não apenas em comparação. Eu chamo esta abordagem de virada transnacional (Candelario, 2007; Joseph, 2015; Rivera-Rideau, 2015; Rivera-Rideau, Jones e Paschel, 2016; Roth, 2012; ver também capítulo 14). Este conjunto de estudos acadêmicos ressalta as experiências dos afro-latinos nos Estados Unidos como uma lente através da qual os estudiosos podem entender melhor as dinâmicas sociais da formação racial global e local. Ele também situa os afro-latinos como qualitativamente distintos devido à sua liminaridade - moldada pelos Estados Unidos e em diálogo com a América Latina -, iluminando e obscurecendo as fronteiras de raça e nação.

DO FINAL DO SÉCULO XIX À SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Como Miriam Jiménez Román e Juan Flores observam na introdução ao *The Afro-Latin@ Reader* (2010), o conceito de afro-latino é relativamente novo, apesar da secular presença de latinos negros nos Estados Unidos. De fato, os afro-latino-americanos estão na América do Norte desde 1500, chegando como soldados, empregados, marinheiros, escravos e colonos do Império Espanhol. No entanto, as profundas raízes dos afro-latinos nos territórios hoje conhecidos como Flórida, Carolinas, Louisiana e Alabama foram profundamente ignoradas nos estudos acadêmicos dos Estados Unidos até o surgimento dos estudos afro-latinos nas décadas de 1960 e 1970 (Forbes, 1966; Gould, 2010; Wood, 2010).

O que não significa que as articulações da afro-latinidad não existissem antes dessa época. Estudiosos e grandes ideólogos dos movimentos nacionalistas caribenhos no século XIX, como José Martí e Rafael Serra, que se estabeleceram na Flórida e em Nova York na década de 1880, lideraram movimentos antirracistas e anti-imperialistas que se centravam na negritude e se inspiravam nos negros norte-americanos, bem como na ascensão social e econômica de migrantes das Índias Ocidentais e do Caribe durante a Era da Reconstrução (Fusté, 2016: 222). Martí e Serra, e outros, estavam engajados em um projeto intelectual afro-antilhano que procurava integrar a negritude ao projeto

hemisférico de identidade e independência da América Latina. Esses esforços foram de natureza diaspórica e antecederam em décadas W. E. B. DuBois e Marcus Garvey (Alamo-Pastrana e Candelario, 2016).

Em última análise, no entanto, assim como o advento de Jim Crow retardou a ascensão dos negros nos Estados Unidos, os movimentos nacionalistas, o crescimento do imperialismo dos Estados Unidos e as aspirações modernistas que se basearam na recentralização da branquitude truncaram o sucesso desses movimentos intelectuais afro-antilhanos em todo o hemisfério (Alamo-Pastrana e Candelario, 2016). Em toda a América Latina, os empenhos nacionalistas para parecerem modernos apagaram a escravidão e, por extensão, os corpos negros das versões oficiais da história nacional, realizando campanhas de *blanqueamiento* da nação por meio da imigração, da marginalização e da violência. No início do século XX, quando a migração da América Latina e do Caribe para os Estados Unidos tomou impulso, poucos acadêmicos da América Latina e da *Latinidad* interessavam-se pela negritude como projeto social e intelectual. A mestiçagem, o nacionalismo e o *criollismo* apagaram a escravidão, a raça e a negritude do debate hemisférico, e estes não foram recuperados até os movimentos globais anticoloniais e de direitos civis das décadas de 1960 e 1970. Foram esses esforços que abriram caminho para os estudos afro-latinos.

Nos Estados Unidos, como já foi dito, a política racial no início do século XX substituiu a Reconstrução pela Lei Jim Crow, bloqueando enfaticamente a ascensão dos negros. Como na América Latina, a formulação de raça na eugenia modernista foi estrategiada mediante leis de imigração e naturalização para reforçar a branquitude, enquanto crescia economicamente e se beneficiava do trabalho dos migrantes e da expansão imperial. As políticas relativas à imigração e à integração de recém-chegados iam desde o recrutamento (no caso dos europeus ocidentais) até a exclusão total (como no caso dos asiáticos), todas destinadas ao branqueamento. Como as reivindicações latino-americanas de branquitude ou de branqueamento foram marginalmente aceitas, pelo menos politicamente, aos povos de origem latino-americana foi deixado negociar uma ambiguidade oficial em termos de *status* racial e política externa (FitzGerald e Cook-Martin, 2014). Ao longo dos séculos XIX e XX, constantes negociações sociais e políticas sobre como racializar pessoas de origem latino-americana foram profundamente consequentes.

Por exemplo, a Lei Johnson-Reed, de 1924, restringiu severamente a imigração com o intuito de preservar o ideal de homogeneidade racial, ainda que nenhum limite tenha sido imposto aos imigrantes

da América Latina, o que sugere uma espécie de branquitude provisória. No entanto, os esforços para suspender a imigração durante a Grande Depressão, na década de 1930, tiveram como alvo da repatriação em massa os mexicanos, incluindo aqueles que tinham cidadania (FitzGerald e Cook-Martin, 2014; Ngai, 2004). Os migrantes latino-americanos, especialmente os mexicanos, foram discriminados e excepcionalmente sujeitos a assédio e inspeção médica na fronteira; mas, como mestiços, latino-americanos e latinos eram legalmente brancos e, como tal, lhes eram concedidas algumas proteções (FitzGerald e Cook-Martin, 2014; Hattam, 2007; Ngai, 2004; Stern, 2015).¹

Os afro-latino-americanos não cabiam nesse enquadramento; eram racializados como negros, mas situados como estrangeiros. Essas complicações não se encaixavam numa ordem mundial modernista, em que as linhas raciais eram claras, fixas e profundamente hierárquicas. Em Tampa, por exemplo, os afro-cubanos que foram trabalhar na indústria de charutos, no final do século XIX e início do XX, estavam sujeitos às regras de Jim Crow ao mesmo tempo em que dispunham de privilégios e proteções como cubanos e cubano-americanos, com acesso a recursos que eram indisponíveis aos afro-americanos (Greenbaum, 2002). Mesmo durante um período em que imaginamos os limites raciais nos Estados Unidos como bastante rígidos, os afro-cubanos de Tampa experimentaram uma espécie de identidade conjuntural na interseção entre raça e etnia que é parte integrante da experiência afro-latina, que há muito perturba as regras raciais, e ainda permanece em grande parte invisível em nossos estudos acadêmicos.

Evelio Grillo escreve sobre suas experiências do “Dia das Crianças de Cor” na South Florida Fair e sobre a relação entre afro-americanos e afro-cubanos. “A classe social, as línguas diferentes e as diferentes culturas dividiam as duas comunidades. Os cubanos negros ainda construíam relações de dependência com os negros americanos, especialmente com os professores negros americanos, com os quais

1 Na era pós-14^a Emenda, pós-escravidão, os latinos nascidos nos Estados Unidos foram marginalmente incluídos como minorias racializadas, muitas vezes impedidas de acesso a instituições e serviços devido à sua cor e origem nacional (Almaguer, 2009; Haney-López, 2003; Gonzales, 2011; Stern, 2016). A 14^a Emenda foi ratificada em 1868 como parte de um conjunto de emendas que garantiam os direitos dos afro-americanos após a Guerra Civil. A Emenda estabeleceu o direito inato à cidadania, um privilégio anteriormente concedido apenas aos brancos. Embora alguns grupos de origem latino-americana, como os mexicanos, fossem declarados brancos para fins de cidadania (negociado no Tratado de Guadalupe Hidalgo para acabar com a Guerra Mexicano-Americana em 1848), esta Emenda também, de fato, resultou na expansão dos direitos de cidadania para todos os grupos não brancos e seus filhos.

formamos laços afetivos profundos. Mas nós vivíamos claramente à margem da sociedade negra americana, embora resolvêssemos nossa existência diária no gueto cubano negro em Ybor City. Entretanto, nossa identidade como americanos negros desenvolveu-se fortemente” (Grillo, 2000: 16).

Escrevendo sobre trabalhadores têxteis afro-cubanos no início do século XX em Nova York, Mirabal (2003) achou que, embora a segregação legal definida pelo Estado não fosse aplicada naquela cidade, os afro-cubanos, ainda assim, viviam em espaços predominantemente segregados. Como no caso dos cubanos em Tampa, no entanto, as franjas eram mais flexíveis, e os afro-cubanos às vezes conseguiam moradias e empregos melhores, chamando atenção para sua ancestralidade latino-americana e para o conhecimento do espanhol. Além disso, as separações dentro da própria comunidade cubana revelavam “os funcionamentos múltiplos da raça ... que não podem ser entendidos apenas nos termos das definições raciais binárias dos Estados Unidos” (Mirabal, 2003: 378).

Outros estudiosos apontaram figuras importantes do ativismo afrodiáspórico e do pensamento acadêmico daquele período que se instalaram nos Estados Unidos, como o ativista das independências de Porto Rico e Cuba Arturo Schomburg, que se mudou de Porto Rico para Nova York em 1891 (Hoffnung-Garskof, 2010). Quando a coalizão pelas independências cubana e porto-riquenha se dissolveu, Schomburg desviou sua atenção para ocupações acadêmicas, em busca de uma agenda intelectual afrodiáspórica por meio de projetos como a Negro Society for Historical Research, que “forneceria as bases históricas para o orgulho e a unidade racial” (Hoffnung-Garskof, 2010: 71). Os debates contemporâneos sobre se a forte identificação de Schomburg, simultaneamente, como porto-riquenho, negro americano e membro da diáspora africana mais ampla fez dele uma aberração política e social ou uma janela para uma constelação maior de engajamentos políticos e sociais entre os afro-latinos em Nova York, no início do século XX, ressaltam a importância da presença dos afro-latinos na interseção de ambas as comunidades e seu desafio às fronteiras e significados raciais nos Estados Unidos (Hoffnung-Garskof, 2010).

POPULAÇÕES EM MOVIMENTO

Apesar da importância para os Estados Unidos dos afro-latinos que se aí estabeleceram, não foi até a mudança política e demográfica no final do século XIX e início do século XX que foram ampliadas as questões de raça e nação e, por extensão, as preocupações com o papel desempenhado pelos povos de origem latino-americana. Num

momento em que o racismo científico moldava as políticas e as instituições públicas, isso não deixou de ter consequências. Por sua vez, a cambiante conjuntura empírica assinalava a necessidade de uma reorientação acadêmica que examinasse questões de raça e imigração. Embora o campo de estudos afro-latinos não estivesse iniciado até a década de 1960, as mudanças demográficas e políticas lançaram as bases para o seu surgimento durante esse período.

Após a anexação, em 1848, de grandes áreas do território mexicano (e, por extensão, das pessoas que nele viviam),² a população de origem latino-americana nos Estados Unidos expandiu-se rapidamente. Estima-se que de 75.000 a 100.000 mexicanos trocaram de cidadania com o Tratado de Guadalupe Hidalgo. Os mexicanos continuaram a chegar aos Estados Unidos em busca de maiores oportunidades no mercado de trabalho. Em 1900, havia pouco mais de 100.000 mexicanos nativos residindo nos Estados Unidos (cerca de 1% de todos os imigrantes); por volta de 1950, esse número chegava a 450.000 mexicanos residentes (Migration Policy Institute, 2013). Embora alguns afrodescendentes possam ser contados entre a população de origem mexicana, a maioria mestiça desempenhou (e continua a desempenhar) um papel significativo na formação do tamanho e do caráter da população latina, incluindo sua racialização.

Um grande número de cubanos que circulavam nos Estados Unidos também contribuiu significativamente para as populações latinas, impactando enormemente a cultura e a sociedade. Essa influência cresceu com as grandes ondas de migração durante o regime de Batista e novamente após a Revolução de 1959. Entre 1950 e 1960, a população de migrantes cubanos nos Estados Unidos dobrou, passando de 71.000 para 163.000 (Migration Policy Institute, 2015). Embora os cubanos tenham sido racializados como brancos, os afro-cubanos há muito se instalavam nos Estados Unidos, desempenhando um papel importante na formação de ideias de negritude tanto em casa como em toda a região.

Em 1917, a concessão da cidadania aos porto-riquenhos como residentes no recém-conquistado território dos Estados Unidos foi significativa, pois a ilha de Porto Rico contava com aproximadamente 1,3 milhão de habitantes em 1920. O povoamento porto-riquenho no continente começou a acelerar após a Segunda Guerra Mundial. A expansão industrial e as políticas formais como a Operação Bootstrap e o estabelecimento do Bureau of Employment and

2 Isso incluía não apenas cidadãos mexicanos, mas também trechos significativos de territórios indígenas soberanos e numerosas nações indígenas (Klein, 1996).

Migration atraíram centenas de milhares de porto-riquenhos para o continente nas décadas de 1940 e 1950 (Perez, 2004). Os porto-riquenhos estabeleceram-se em cidades pelo nordeste e centro-oeste, mas desembarcaram de forma esmagadora na cidade de Nova York; no período do pós-guerra, 85% dos migrantes porto-riquenhos foram para lá, construindo e ampliando seus bairros ao lado das comunidades afro-americanas (Gibson, 2017). Como Porto Rico era uma antiga colônia de escravos e residência de centenas de milhares de afrodescendentes (em 1950, o censo porto-riquenho classificou aproximadamente 20% da população como negra³), a migração porto-riquenha ajudou a criar um “campo da negritude nos Estados Unidos” (Flores, 2009).

Ainda assim, apesar do crescimento significativo, a população afro-latina permaneceu invisível, mesmo no contexto dos conflitos raciais. Por exemplo, os tumultos raciais de 1935 no Harlem foram motivados por um incidente envolvendo um jovem afro-porto-riquenho e mais tarde estimularam a produção de um importante relatório: “The Negro in Harlem: A Report on Social and Economic Conditions Responsible for the Outbreak of March 19, 1935” (O negro no Harlem: um relatório sobre as condições sociais e econômicas responsáveis pela revolta de 19 de março de 1935), conduzido pelo notável sociólogo E. Franklin Frazier. O relatório atestava a discriminação contra os negros e o assédio policial, mas parecia omitir a presença de porto-riquenhos e outros afro-latinos no Harlem, reportando o rapaz em questão simplesmente como “negro”.

À medida que os imigrantes de origem latino-americana se instalavam nos Estados Unidos em números cada vez maiores, o debate sobre onde eles se encaixavam na hierarquia racial intensificava-se. A discriminação com base na raça foi legal até os anos 1960, então os incentivos para exposição da diferença racial eram mínimos. No final da década de 1950, no entanto, a crescente insatisfação entre não brancos e seus aliados com a atual ordem racial chamou a atenção para as várias facetas da existência racializada, incluindo os espaços da liminaridade racial. Os emergentes movimentos políticos por direitos iguais e orgulho racial, também provocavam novos diálogos

3 Esses números são considerados baixos e o resultado de um “embranquecimento social” significativo. Em 1899, o censo indicou que 61,8% da população foi contada como brancos, comparados a 79,7% em 1950. A discrepância na proporção não pode ser explicada por migrações, nascimentos ou mortes e tem sido atribuída a ideologias de branqueamento social, popularizadas em toda a América Latina no início do século XX (Loveman e Muniz, 2007).

sobre *status*, espaço e política compartilhados que desencadearam novos movimentos artísticos, coalizões políticas e compromissos intelectuais que pavimentariam o caminho para as possibilidades do reconhecimento afro-latino.

A ERA DOS DIREITOS CIVIS: MUDANÇAS POLÍTICAS, ECONÔMICAS E NOS ESTUDOS ACADÊMICOS

Após o fim da Segunda Guerra Mundial e abrindo caminho para a legislação de direitos civis dos anos 1960, uma mudança considerável na política de imigração e uma reorientação social e cultural em relação às políticas de identidade dos grupos não brancos estimularam grandes transformações na presença e no significado de latinos nos Estados Unidos. Até a década de 1960, a população de origem latino-americana era composta principalmente por mexicanos, porto-riquenhos e cubanos. Esses grupos nacionais eram regionalmente distintos, incorporados aos Estados Unidos sob distintas regulamentações de imigração e cidadania, e não eram considerados nem se consideravam um grupo racial unificado (Mora, 2014).

A partir da década de 1960, organizações de movimentos sociais como a National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), o Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC), a Southern Christian Leadership Conference (SCLC), e outros, não apenas exigiam efetivamente uma mudança na lei, que estabelecesse igualdade de tratamento para afro-americanos em espaços públicos e no acesso institucional, como também inauguravam uma era em que os afro-americanos argumentavam que a negritude tinha valor. O sucesso desses movimentos rapidamente se expandiu para outras arenas, como os direitos trabalhistas e os direitos de gênero, e se tornou a base de reivindicações feitas por outros grupos não brancos, incluindo cubanos, porto-riquenhos e mexicanos.

Para a população de origem latino-americana, que há muito se beneficiava de tênues, mas historicamente significativas alegações de branquidão, isso inaugurou um novo período de consolidação racializada, quando se tornou importante ser capaz de reivindicar coletivamente. A ascensão de movimentos sociais, como o Brown Power e o movimento Chicano, ao lado do aumento de populações de latinos nativos e a crescente representação no governo e na elite empresarial mudaram a paisagem para formulações identitárias e adesão coletiva. Por volta do fim da década de 1960, cubanos, porto-riquenhos e mexicanos, que já haviam começado a se organizar e a fazer reivindicações legais como grupos de origem nacional, começaram a se consolidar sob o guarda-chuva “hispanico” (Mora, 2014).

Embora a racialização e a coerência de grupo sejam sempre processos sociais complexos, o processo de coletivização foi mais difícil e complexo para aqueles de origem latino-americana do que para os afro-americanos, que enfrentavam barreiras legais e tratamento abertamente discriminatório. As populações de origem latino-americana de fato enfrentaram racismo aberto. Mas devido às largas diferenças de experiências sociais e legais entre grupos de origem nacional e as configurações sociais e demográficas locais que eles encontraram, sua inclusão na legislação de direitos civis foi como minorias linguísticas, ao invés de racializadas, ofuscando ainda mais seu *status* racial liminar (Gutiérrez, 1995; Hattam, 2007; López, 1996; López e Olivas, 2008; Montejano, 1987; Ngai, 2004).⁴ Ainda assim, no final da década de 1970, nasceu a consolidada categoria “hispanica”, afastando-a definitivamente das pretensões à branquitude. No entanto, como esta categoria, como discutirei, foi concebida como “*brown*” (parda), os afro-latinos continuaram a ser marginalizados da latinidade.

IMIGRAÇÃO

As vitórias dos direitos civis e as reivindicações raciais dos afro-americanos foram vistas por outros não brancos e seus aliados como ferramentas de luta pela inclusão institucional na política externa e na imigração. Usando o antirracismo como uma ferramenta de pressão por relações internacionais justas, os países latino-americanos alavancaram os esforços internos dos direitos civis para pressionar os Estados Unidos a mudar suas leis de imigração, em grande medida restritivas e discriminatórias. Em resposta, os Estados Unidos instituíram a Lei de Imigração Hart-Celler, em 1965, eliminando as cotas de origem nacional e priorizando os imigrantes que tinham famílias nos Estados Unidos e oportunidades no mercado de trabalho (FitzGerald e Cook-Martin, 2014).⁵

4 Embora os políticos dos Estados Unidos raramente considerassem os povos de origem latino-americana como brancos, muitas vezes depreciando o continente por sua população “mongrelized” (misturada), o *status* racial era objeto de disputa e debate significativos entre os formuladores de políticas e diplomatas latino-americanos e os Estados Unidos (Cook-Martin e FitzGerald, 2014). O grau em que nações específicas da região eram consideradas brancas ou não brancas também foi objeto de debate e mudança ao longo do tempo. Nos Estados Unidos, numerosas organizações, como a League of United Latin American Citizens (LULAC), defendiam a condição de branco, rejeitando as convenções sociais americanas de racialização (Mora, 2014). Como resultado, a medida em que os povos de origem latino-americana nos Estados Unidos eram considerados brancos ou não brancos não era um processo automático, mas profundamente contestado.

5 Conquanto a lei Hart-Celler acabasse com as cotas raciais, a mudança de política restringiu severamente a imigração para os latino-americanos. Com a nova lei, as

Ironicamente, esses esforços para acabar com as proibições formais de imigração por nacionalidade e a discriminação na letra da lei e que eram, em parte, resultado de negociações e empenhos de governos pós-coloniais na Ásia e na América Latina para acabar com as preferências raciais pelos europeus, também criaram as primeiras restrições numéricas aos imigrantes do hemisfério ocidental. Combinado com o fim do programa Bracero, em 1964, e de outros programas de recrutamento de mão de obra em tempo de guerra, o resultado líquido dessas mudanças foi um grande aumento na imigração clandestina. Os mexicanos e, em menor grau, os centro-americanos, ficaram permanentemente ligados ao tropo dos imigrantes sem documentos ou ilegais - uma estrutura racializada que seria estendida a todos os latinos, apesar das experiências distintas de imigração e racialização (Ngai, 2004).

Essa enorme mudança na legislação de imigração foi rapidamente seguida pelo Cuban Adjustment Act, de 1966, que legalmente posicionava todos os cubanos como refugiados políticos e previa um procedimento especial para que eles pudessem receber residência permanente. Apesar da presença histórica dos afro-cubanos nos Estados Unidos, os cubano-americanos, naquela época, eram vistos como brancos pelo público, pela mídia e pelos políticos, com o potencial de serem assimilados ao *mainstream* americano. Foi somente com o Êxodo de Mariel, na década de 1980, que essa percepção mudou, associando à criminalidade os afro-cubanos que chegaram nessa onda. Os cubanos brancos foram e continuam a ser associados à mobilidade ascendente e ao *status* de elite. Os porto-riquenhos, por sua vez, continuaram a se instalar no continente, à medida que a estagnação econômica na ilha impulsionava novas ondas de ilhéus a migrarem nos anos 1950 e 1960. Essa migração expandiu ainda mais a extensão dos enclaves e das organizações porto-riquenhas e aprofundou o campo da negritude que eles criaram nesses espaços.

As mudanças na lei de imigração tiveram dois efeitos adicionais. Um deles é que a experiência de racialização latina dos cubanos e porto-riquenhos diferia daquela do crescente número de imigrantes mexicanos e centro-americanos apenas não somente devido à sua grande proporção de afrodescendentes, mas também porque estes não estavam incluídos nas ideias recém-racializadas de cidadania latina. O outro é que essas mudanças diversificaram grandemente e aumentaram o tamanho da população latina, ofuscando ainda mais a negritude na

cotas foram impostas para o hemisfério pela primeira vez, embora ela seja frequentemente retratada como o fim das restrições raciais.

construção popular de latinidade, mas também produzindo influência política e social para o reconhecimento. Ou seja, a mudança demográfica e política transformou a construção de raça para os latinos.

Desde a década de 1960, o influxo de “novos” grupos de latinos, como panamenhos e dominicanos, complicou ainda mais a relação entre raça, negritude e latinidade.⁶ A população de imigrantes das Américas cresceu de aproximadamente 19% de todos os imigrantes residentes nos Estados Unidos em 1960 para 46% em 1990 (Migration Policy Institute, 2016).⁷ Essa nova onda de latino-americanos nos Estados Unidos significava que não apenas essa população teria força demográfica para ser ouvida e considerada politicamente, mas que havia também uma demanda crescente para estudar e localizar essa população na nossa compreensão acadêmica da vida social no país.

FORMAÇÕES DE RAÇA: ESTUDOS LATINOS E LATINIDADE

Um importante projeto intelectual e político que surgiu como resultado dessas mudanças políticas e sociais foi o conceito de latinidade. Como já foi dito anteriormente, a latinidade nos Estados Unidos tem sido entendida como um quebra-cabeça - um projeto social e político em curso, e não um fato empírico. Acadêmicos como G. Christina Mora (2014), Clara Rodriguez (2000), Laurie K. Sommers (1991), Arlene Dávila (2008, 2012), e outros, argumentaram de forma decisiva que a latinidade tem sido construída e produzida não apenas por processos individuais de formação de identidade, mas por engajamento institucional, movimentos sociais, mudança demográfica, ação legislativa e política federal (DeGenova e Ramos-Zayas, 2003; Flores-Gonzalez, 1999; Jiménez, 2010; Menjivar, 2013; Oboler, 1995; Portes e Rumbaut, 2001, 2011).

Historicamente, a questão racial tem sido subjacente a esses processos de construção da latinidade. Num contexto em que as fronteiras entre negros e brancos eram claramente marcadas, e os asiáticos e índios americanos considerados estrangeiros ou outros nacionais, o

6 Não se pretende sugerir que os panamenhos e dominicanos não estivessem migrando e se estabelecendo nos Estados Unidos antes da década de 1960. No entanto, levantes políticos como o fim do regime de Trujillo na República Dominicana e a desestabilização da América Central nos anos de 1980 estimularam a migração em grande escala para os Estados Unidos, diversificando bastante sua população de origem latino-americana.

7 Restrições de cotas significavam que uma proporção crescente da população mexicana e centro-americana chegava sem documentação durante esse período, trazendo milhares de imigrantes de origem latino-americana através da fronteira (Migration Policy Institute, 2016).

significado da identidade latina, e se era racial, era excepcionalmente pouco claro. A racialização latina há muito tem sido contornada na política dos Estados Unidos, onde os latinos foram contados não como grupo racial senão como grupo étnico ou minoria linguística. A ação legislativa e judicial iniciou a racialização e categorização latina com a exceção judicial para a classificação dos mexicanos como brancos sob o tratado de Guadalupe Hidalgo, segundo o qual os povos de origem mexicana, independentemente de ancestralidade indígena e até africana, eram legalmente declarados brancos, mesmo que fossem considerados de fato “outros” (Gutiérrez, 1995; López, 1996; Montejano, 1987).

Por volta da década de 1960, em reação ao seu ambíguo *status* legal e racial, diferentes grupos de origem latino-americana procuraram impulsionar seu novo poder demográfico. Conforme acadêmicos, legisladores, defensores e executivos da mídia trabalhavam para criar a categoria social latino, essa categoria, desde que foi racializada, era considerada *brown* (parda). Enquanto a latinidade ganhava força conceitual, era explicitamente ligada por ativistas e acadêmicos a uma política de mestiçagem - uma ideologia emprestada dos projetos nacionalistas hemisféricos que veneravam a mistura racial (ver capítulo 8). Para muitos latinos que haviam sido excluídos dos benefícios da branquitude, a veneração ao mestiço era uma afirmação positiva da identidade latina, quando outras opções não estavam disponíveis. Muitos argumentavam que os latinos compartilhavam experiências importantes e uma posição estrutural digna não apenas de classificação compartilhada, mas também de investigação acadêmica, e a virada para a mestiçagem era um esforço de afirmação de um senso de unidade e cultura compartilhada em face do racismo branco (Bean e Tienda, 1987; Padilla, 1985). Por sua vez, ativistas e acadêmicos começaram a reivindicar programas de estudos étnicos e estudos latinos, desenvolvendo um quadro teórico para entender a latinidade e concretizar sua posição na história social dos Estados Unidos.

Conforme os latinos procuravam definir seu lugar na sociedade norte-americana, muitos se consideravam brancos, assim declarando-se no recenseamento ou escolhendo identidades que sugerissem o desejo de integrar-se à branquitude. Outros expressaram preferência por identidades baseadas na origem nacional (Alba, 1990; Alba e Nee, 2003; Bonilla-Silva e Embrick, 2006; Darity, Dietrich e Hamilton, 2005; Jiménez-Román e Flores, 2010; Oboler, 1995). Em resposta, muitos pesquisadores do campo de estudos latinos assumiram a fluidez e a ambiguidade como parte definidora da experiência latina, articulando uma espécie de latinidade que enfatizava a mistura, a pardecência e a experiência migratória (Anzaldúa, 1981; Pérez-Torres, 2006; Valle e Torres, 2000).

Grande parte deste trabalho foi produzida seguindo os passos dos movimentos sociais, como o Chicano, que adotou Aztlán como pátria espiritual e como cerne da identidade chicana.⁸ De modo semelhante, o seminal livro de Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera* (1987), e o em coautoria com Cherrie Moraga, *This Bridge Called My Back* (1981), exemplificaram e cimentaram a influência da narrativa fronteiriça no contexto dos Estados Unidos, defendendo uma política de identidade que abrace ser tão misturado quanto liminar - um tipo de identidade que é definida pela experiência de cruzar fronteiras.⁹ Anzaldúa produziu o que Juan Flores chamou de metáfora orientadora dos estudos latinos de “*la frontera*”, que trouxe à baila uma compreensão da latinidade moldada principalmente pelo movimento através das fronteiras, tanto raciais quanto nacionais, no momento em que o conceito de latino ou hispânico foi consolidado nos Estados Unidos por ativistas, burocratas e uma mídia de língua espanhola em desenvolvimento (Mora, 2014).

O transnacionalismo, portanto, tem sido central na construção da latinidade, em parte por causa do significativo movimento de pessoas através das fronteiras, mas em grande medida de um modo que enfatizava a fronteira Estados Unidos - México em detrimento de outras travessias transnacionais (DeGenova e Ramos-Zayas, 2003). Nas décadas seguintes, essa conceituação do latino como um sujeito mestiço e transnacional tornou-se o núcleo de grande parte dos estudos que procuram articular a latinidade (Almaguer, 2003; Oboler, 1995; Beltran, 2004). O crescimento da população até se tornar maior grupo minoritário nos Estados Unidos, sua crescente diversidade nacional, étnica e racial, desde a década de 1980, e o crescente número de latinos em praticamente todos os estados mantêm a imigração central para a teorização da latinidade. Nos Estados Unidos, a imigração continua a ser enquadrada, de maneiras tanto produtiva quanto problemática, como uma questão latina, inculcando à latinidade uma posição de sujeito necessariamente transnacional. No entanto, apesar de sua ênfase importante e produtiva no transnacionalismo e no cruzamento da fronteira, os estudos acadêmicos latinos muitas vezes não consideraram a experiência afro-latina.

8 Na mitologia dos povos azteca, Aztlán é o seu lugar de origem. *N.T.*

9 O livro de Piri Thomas *Down These Mean Streets* (1967) é frequentemente referenciado como o corolário autobiográfico afro-latino para Anzaldúa, lidando com a experiência da identidade afro-latina.

CRÍTICA: O PROBLEMA DA MISTIÇAGEM E DOS ESTUDOS LATINOS

Embora o nacionalismo mestiço esteja sendo questionado e, em alguns casos, desmantelado na América Latina, ele funciona como uma autoafirmação política central nos Estados Unidos, que continuam a invisibilizar os afro-latinos ou pressioná-los para fora da latinidade e para dentro da diáspora africana ou caribenha. Esses silêncios raciais, por sua vez, criaram diferentes possibilidades de mobilização coletiva por entre uma estrutura racializada. Desse modo, talvez ironicamente, quando os apegos à mestiçagem começaram a afrouxar na América Latina nas décadas de 1970 e 1980, os estudiosos dos latinos nos Estados Unidos tomaram a mestiçagem emprestada para argumentar que há algo misturado nos latinos que lhes dá significado coletivo e transcende suas origens nacionais (Anzaldúa, 1987; Pérez-Torres, 2006; Valle e Torres, 1995).

Além disso, como distintas políticas de cidadania moldam as experiências de latinos de diferentes origens nacionais de maneiras profundamente diferentes, muitos acadêmicos e legisladores se perguntam se as origens diversas e os apegos transnacionais dos latinos podem impedir um senso interno de coesão. Alguns argumentaram que a latinidade e, por extensão, os rótulos “hispanicos” e “latinos” homogeneizaram as diversas experiências dos povos de origem latino-americana nos Estados Unidos de modo que não apenas problematizaram a coesão, mas foram em si mesmos problemáticos (Oboler, 1995). A predominância da identidade mestiça e da mestiçagem como uma base onde se ancorar significa que apenas certas regiões de origem e destinos são tornadas visíveis na latinidade. Além disso, embora a mestiçagem pretenda enfatizar o hibridismo, na prática continua a depreciar, se não a apagar, a negritude, ao mesmo tempo em que relega as populações indígenas a um passado histórico (Hernández, 2004; Menacha, 2001; Pérez-Torres, 2006).

Com poucas exceções, a latinidade foi conceituada por estudiosos, burocratas e ativistas de acordo com atitudes raciais hemisféricas que veneravam a mistura racial ou mestiçagem como uma espécie de identidade híbrida que encobria ou negava a diferença racial e, por extensão, a desigualdade (ver Menacha, 2001). Como no Caribe e em grande parte da América Latina, a negritude, enquanto parte da experiência latina, era extraterritorial, forânea, invisível, negada e em grande medida não reconhecida por acadêmicos, político e ativistas (Godreau, 2015; Hooker, 2005; Jones, 2013; Paschel, 2016). Ou seja, ao invés de concebê-la como um componente constitutivo da latinidade, a negritude foi extirpada, marginalizada, ou construída como uma característica das populações imigrantes (como no caso dos haitianos na República

Dominicana ou dos cubanos no México) e não como parte da identidade racial nacional. O resultado disso é que as pessoas afro-identificadas foram em grande medida eliminadas da latinidade ou até mesmo consideradas antitéticas a ela (Milian, 2013; DeGenova e Ramos-Zayas, 2003). Esse apagamento ocorreu não apenas no discurso popular e nos movimentos políticos e culturais (Dávila, 2001; Mora, 2014), mas também em trabalhos acadêmicos, que em muitos aspectos emergiram desses movimentos (ver Milian, 2013; e Pérez-Torres, 2006 para uma análise crítica de raça e latinidade). Assim, os afro-latinos permaneceram invisíveis na mestiçagem e, por extensão, nos estudos latinos.

Ainda assim, deve-se notar que a marginalização dos estudos afro-latinos nos estudos latinos e latino-americanos em geral não é apenas omissão intelectual ou ideológica. A problemática da invisibilidade dos afro-latinos também se deve, em parte, à realidade demográfica que molda a latinidade nos Estados Unidos. Por volta de 2014, a população de origem mexicana representava 64% dos latinos nos Estados Unidos, enquanto os porto-riquenhos respondiam por 9,4%, os salvadorenos superavam os cubanos em 3,8% e 3,7%, respectivamente, e os dominicanos não ficavam muito atrás com 3,2% (Pew Hispanic Center, 2016). Parcialmente em decorrência dessa composição demográfica, a proporção da população que se identificava como hispânica e negra era de apenas 2,8% dos latinos, ou 1,24 milhão de pessoas (Ennis, Rios-Vargas e Albert, 2011). Por causa dessas variações demográficas, qualquer compreensão da latinidade é moldada tanto pela ampla diversidade, por um lado, quanto pela esmagadora maioria dos mexicanos, por outro.

As tensões entre diversidade e unidade na latinidade refletem-se em mudanças no censo ao longo do tempo - os latinos nunca respeitaram consistentemente suas convenções, com até 40% deles declarando “alguma outra raça” - e em novos esforços para consolidá-la como uma categoria coerente e distinta da negritude. A dificuldade de capturar dados latinos no censo reflete a complexidade da racialização entre eles. Mudar para uma categoria latina racializada, quase que certamente, criaria uma identidade latina de fato mestiça que, na verdade, reflete a vasta maioria numérica dos latinos nos Estados Unidos. No entanto, também encobriria a diversidade nessa categoria, particularmente a negritude, que é apagada não apenas como uma experiência racialmente significativa para muitos latinos, mas também na construção mais ampla da latinidade em todo o hemisfério (López, 2013).

Além disso, é importante lembrar que as categorias raciais nos Estados Unidos, as regras da hipodescendência e o racismo antinegro servem para dissuadir os afro-latinos da identificação como negros

e latinos, já que as normas raciais desse país só recentemente acomodaram a identificação de duas ou mais raças (alteradas no censo de 2000).¹⁰ Como foi destacado neste capítulo, as categorias latino e negro não abrem espaço significativo para a formação da identidade afro-latina. Porque o latino é em grande medida entendido como mestiço e, portanto encerra várias misturas de raças, menos, é claro, o negro - e negro entendido como abrangendo qualquer proporção de ancestralidade africana - as mudanças no censo continuam a exacerbar a divisão supostamente evidente entre negro e latino.¹¹ A categoria afro-latino é produtiva precisamente porque desestabiliza tudo o que é complexo em relação à raça, forçando o engajamento da raça como quebra-cabeça, ao invés de um dado.

TEORIZAR A AFRO-LATINIDADE

Apostando na importância dos estudos afro-latinos, Miriam Jiménez Román e Juan Flores afirmam que a afro-latinidad exige uma “consciência tripla” (2005). Com base na concepção de dupla consciência de DuBois nos Estados Unidos, Jiménez Román e Flores postulam que a afro-latinidad acrescenta uma dimensão desafiadora à experiência racializada, minando as concepções dominantes de que latinidade, negritude e americanidade são identidades incompatíveis. Como argumenta Tanya Katerí Hernández, a consciência tripla evidencia como os afro-latinos e, portanto a negritude, permanecem ininteligíveis nos nossos entendimentos da latinidade mestiça e, portanto, fora do imaginário latino (Hernández, 2003).

Isto é especialmente importante porque os cubanos e os porto-riquenhos não só contribuíram significativamente para a população latina nos Estados Unidos, mas as conexões profundas entre estes três países atrelaram suas histórias sociais, culturais e raciais. Política e demograficamente, laços entre o Caribe de língua espanhola e os Estados Unidos foram forjados já em 1823, como produto da Doutrina

10 A convenção do censo até o surgimento da categoria latino como um grupo étnico, em vez de grupo racial, era contar afro-latinos como negros.

11 Durante todo o período da escravidão, os Estados Unidos tinham termos raciais semelhantes aos da América Latina, explicando a mistura racial por meio de palavras como mulato ou *octoroon*, que se refere aos afro-americanos com um oitavo ancestral africano. No entanto, com a Lei Jim Crow, à medida que a mistura racial se tornava mais comum e as regras de cidadania e propriedade ficavam intimamente ligadas à raça, as regras sociais foram ajustadas para que a regra de uma gota, ou hipodescendência, fosse aplicada. Sob essas regras, o *status* entre os afro-americanos foi atenuado, e qualquer pessoa com qualquer fração de ancestralidade africana era considerada afro-americana. Ver Davis (1991).

Monroe. No final do século, a independência da Espanha deu lugar à hegemonia dos Estados Unidos e fez crescer a migração das ilhas para o continente (Flores, 2009: 59). Além disso, “os *afro-antilhanos* constituem de longe a maior população negra de língua não inglesa da história dos Estados Unidos, e a história latino-caribenha se destaca na história dos afro-latinos nos Estados Unidos. Significativamente, na verdade, o que distingue os caribenhos na pan-etnicidade latina como um todo é precisamente a interface com a negritude e um imaginário afro-atlântico. Como afro-latinos, eles incorporam a compatibilidade da negritude com a noção de identidade latina nos Estados Unidos” (Flores, 2009: 64). De fato, a invisibilidade de tais identidades sobrepostas, particularmente entre afro-caribenhos americanos, ressalta um importante espaço racial intersticial que é crucial para nossa compreensão da latinidade (Greenbaum, 2002). Apesar de, ou talvez por causa da posição marginal dos afro-latinos, os estudos afro-latinos emergiram como uma maneira de pensar não apenas sobre a experiência invisível e ignorada dos latinos negros, mas também para perturbar as estruturas e os conceitos de latinidade dos Estados Unidos, que envolvem questões de raça, mas não conseguem lidar adequadamente com a negritude.

A EVOLUÇÃO DOS ESTUDOS AFRO-LATINOS

Os estudos afro-latinos, assim como outros estudos, foram moldados por grandes mudanças políticas e demográficas nos Estados Unidos, surgindo em resposta direta à abertura de discursos e investigações que buscavam teorizar e valorizar populações não brancas, inclusive através da contagem no censo, dos movimentos sociais, da proteção aos direitos civis e da integração na academia na era pós-direitos civis, como já foi discutido anteriormente. Assim, embora os afro-latinos tenham tido uma longa e distinguida história nos Estados Unidos desde o início da colonização norte-americana, os estudos afro-latinos são em grande parte uma área contemporânea de pesquisa, não representando propriamente um campo, mas uma área de pesquisa em consolidação que almeja examinar empiricamente as experiências correntes dos afrodescendentes, a migração de pessoas afrodescendentes e a circulação de ideias que aparecem com essas experiências. Por meio destas abordagens, trabalhos de várias disciplinas e especialidades regionais contribuem para a nossa compreensão da negritude e da latinidade, através da crítica, da visibilidade e da intervenção teórica. Ancorados em importantes obras de Juan Flores (2003), Anani Dzidzienyo e Suzanne Oboler (2005), Miriam Jiménez Román e Juan Flores (2010), Agustín Laó-Montes (2007b), e outros, os estudos

afro-latinos estão surgindo com uma abordagem multidisciplinar generativa, de método misto e que expande e vincula os estudos afro-latino-americanos aos estudos latinos e da diáspora africana de maneiras empírica e teoricamente produtivas. Coletivamente, esses estudos argumentam que os afro-latinos são mais do que um mero grupo ou designação, mas portadores de “um legado de valores e expressões culturais compartilhados e distintos que atravessaram particularidades nacionais e se diferenciaram da história do grupo de afro-americanos e de outros Latin@s” (Jiménez Román e Flores, 2010: 4).

ESTUDOS PORTO-RIQUENHOS

Porto Rico desempenha um papel extremamente importante em nossa compreensão das relações hemisféricas, da migração e da formação racial da América Latina e do Caribe; com isso, ele encetou os estudos afro-latinos. Sua singularidade na América Latina, como uma das duas últimas colônias da Espanha, implicou numa mais longa influência hispânica. Após a guerra hispano-americana de 1898, Porto Rico foi transferido para os Estados Unidos e, com seu *status* de *commonwealth*, experimentou uma influência norte-americana mais penetrante, sem nunca gozar a independência política (Duany, 2002). Apesar de suas duradoras relações coloniais e da migração em massa entre a ilha e o continente, Porto Rico manteve sua identidade e sua cultura como “nação afro-hispânica caribenha de língua espanhola” (Duany, 2002: 1). Embora tenha uma grande população afrodescendente e às vezes celebre a contribuição de sua ascendência africana para sua história e sua cultura, ao longo do século XX Porto Rico construiu uma identidade racial moderna que exclui e apaga minorias raciais de seu projeto de construção da nação (Duany, 2002).

Embora a identidade afro-porto-riquenha não tenha sido enfatizada nos estudos sobre a ilha, ela foi, no entanto, parte da experiência vivida por muitos *nuyoricans* (porto-riquenhos residentes em ou perto de Nova York) do período. Do ponto de vista dos ilhéus e das elites letradas nas décadas de 1940 e 1950, a questão da raça era sobre a proximidade com a branquitude e a aderência a uma espécie de respeitabilidade pelo *blanqueamiento*. Essa visão persistiu entre muitos políticos e porta-vozes que tentaram minimizar a negritude, mesmo enquanto suas comunidades estavam sendo rejeitadas pelos nova-iorquinos brancos por motivos raciais. Assim, para os porto-riquenhos que escrevem da perspectiva dos Estados Unidos, a questão da raça sempre esteve muito próxima. Por isso os estudiosos começaram a argumentar que a experiência de um porto-riquenho nos Estados Unidos era, em parte, uma experiência de negritude.

Por exemplo, escrevendo sobre identidade e povoamento porto-riquenhos na Chicago das décadas de 1940 a de 2000, Mérida Rua (2012) enfatiza o modo com que os porto-riquenhos perturbavam a ordem racial da cidade, sugerindo que a perspectiva de branqueamento das décadas de 1940 e 1950 não refletia com exatidão a experiência de muitos porto-riquenhos naqueles anos. Numa entrevista, em que observa que muitos porto-riquenhos estavam sujeitos a ataques nas comunidades italianas vizinhas, William Rios lembrou que “porque eu era negro, eles achavam que eu era... afro-americano. Andei por aí e nunca... fui assediado” (2012: 34). A ambiguidade dos afro-porto-riquenhos na paisagem das cidades em que residiam lhes proporcionou uma espécie de flexibilidade e ininteligibilidade racial que abriram novos espaços para alianças políticas, relações íntimas e expressão cultural misturada num contexto geral de segregação, conflito racializado e marginalização.

Já na década de 1960, *nuyorican* ativistas, artistas e residentes reconheciam esses complicados encontros raciais, em que a negritude, um considerável empecilho tanto na ilha como nos Estados Unidos, podia ser um lugar de poder, segurança, solidariedade e produção cultural (Flores, 1993; Dávila, 2004; Rivera, 2003). Enquanto os acadêmicos levavam essas ideias à academia para desenvolver os estudos porto-riquenhos, o campo embrionário dos estudos afro-latinos começou a explorar e analisar os espaços porto-riquenhos, principalmente em Nova York, mas também em Chicago, Flórida e Nova Jersey.

Assim, estudiosos, ativistas e artistas de Porto Rico, já desde o final dos anos de 1960 e na década de 1970, defenderam, ruidosa e vigorosamente, uma política de identidade latina, nos Estados Unidos, que incluísse as raízes caribenhas e afro-caribenhas de sua segunda maior população latina.¹² Durante esse período, os *nuyoricans* se engajaram em ativismo político em grupos como os Young Lords, mobilizaram-se para a pesquisa e o engajamento intelectual de suas próprias experiências e comunidades, e criaram novas formas culturais que falavam de seus cotidianos. Escritores e poetas como Jesus Colón, autor de *A Puerto Rican in New York and Other Sketches* (1961), inspiraram uma geração com seus trabalhos.

O livro de memórias do escritor porto-riquenho Piri Thomas, *Down These Mean Streets* (1967), é bastante considerado como uma das primeiras descrições de ser identificado como negro e latino nos

12 Este cálculo, é claro, omite os porto-riquenhos na ilha, um território dos Estados Unidos.

Estados Unidos.¹³ Retratando esta experiência, o trabalho de Thomas é considerado uma narrativa clássica da experiência porto-riquenha no East Harlem – uma experiência que é enfaticamente, embora não seja identificada como tal, afro-latina (Higgins, 2007). Também considerado um clássico dos estudos latinos em geral, o trabalho de Thomas abriu um espaço de análise, nas décadas de 1970 e 1980, em que raça e identidade, particularmente a negritude, poderiam ser interrogadas como parte integrante da experiência dos *nuyoricans* nos Estados Unidos. Junto com os memorialistas como o *nuyoricano* Bernardo Vega, que escreveu sobre suas experiências raciais em Nova York, esses escritores foram a base do cânone afro-latino (Flores, 2009).

Surgindo ao lado dos estudos latinos, os estudos porto-riquenhos nos Estados Unidos se desenvolveram a partir das percepções de artistas e ativistas *nuyoricans* (que às vezes eram também pesquisadores) como um discurso contrário e complementar à estrutura mestiça que enfatizava o indigeneidade enquanto evitava a negritude (Flores, 1993, 2009). Expandindo essas percepções para a análise acadêmica da diáspora porto-riquenha, estudiosos como Frank Bonilla e Ricardo Campos (1981), Jorge Duany (2002), Juan Flores (1993, 2003, 2009), Clara Rodriguez (1989), Carmen Whalen (2001), e outros, argumentavam em favor de uma compreensão da excepcionalidade de Porto Rico, ao mesmo tempo em que a ausência de porto-riquenhos do crescente campo de estudos latinos representava uma omissão gritante na teorização da experiência latina. A experiência porto-riquenha, eles argumentavam, por causa de sua relação política e social singular com o continente, criou quadros distintos de identidade social e cultural (Negrón-Muntaner e Grosfoguel, 1997; Godreau, 2015). Ao mesmo tempo, apesar de representarem uma proporção significativa da população latina, suas experiências como cidadãos e como afro-descendentes marginalizados foram encobertas quando se falava da população latina, e estudiosos e escritores *nuyoricans* desenvolveram trabalhos criativos e acadêmicos para corrigir essa omissão.

Essa articulação foi desenvolvida contra o pano de fundo da formulação porto-riquenha de mestiçagem ou democracia racial na ilha, em que a narrativa dominante de *la gran familia puertorriqueña* apresentava Porto Rico como um paraíso racial que superava suas divisões raciais, mesmo que os estereótipos antinegros e a estigmatização fossem, e sejam, comuns (Duany, 2002; Rivera-Rideau, 2015, capítulo 7). Como argumenta Rivera-Rideau, os porto-riquenhos na ilha, como

13 Piri Thomas descendia de cubanos e porto-riquenhos. Seu pai, em particular, era afro-cubano.

grande parte da América Latina e do Caribe, abraçaram os discursos de democracia racial e de branqueamento numa tentativa de afiliar-se à modernidade europeia. A desvalorização da negritude, no entanto, não a eliminou.

A inclusão estratégica de certas construções de negritude e a rejeição de outras deixaram a porta aberta para a comparação entre ideologia e experiência, e entre ilha e metrópole (Duany, 2002; Godreau, 2015; Rivera-Rideau, 2015). Na década de 1990, alguns intelectuais porto-riquenhos começaram a desafiar as noções de uma democracia racial em Porto Rico, num dramático afastamento em relação aos estudos acadêmicos do início do século XX sobre a ilha, que aderiam a uma ideologia de branqueamento (Carrion, 1993; Godreau, 2015), e aos estudos mais contemporâneos que definiam a opção por se identificar como negros na ilha como produto do imperialismo dos Estados Unidos (Rivera-Rideau, 2015). Fizeram-no afirmando que as contribuições dos afrodescendentes para a ilha tinham sido sistematicamente ignoradas e que o racismo antinegro na ilha era generalizado (Rivera-Rideau, 2015).

Enquanto esses novos enquadramentos dos estudos porto-riquenhos buscavam, em parte, recuperar a negritude, Godreau (2015) argumentava que nessas novas formulações ela era folclorizada, localizada e historicizada, com ênfase num passado cultural específico. Ao mesmo tempo, como ocorre em todo o hemisfério, os esforços para demonizar os afrodescendentes em Porto Rico e nos Estados Unidos persistiram, estereotipando-os como de baixa renda, hipersexualizados e criminosos e, portanto, fora do respeitável ideal porto-riquenho. (Dinzey-Flores, 2008; Fusté, 2010; Santiago-Valles, 1995; Godreau, 2015). Como observa Rivera-Rideau, “a negritude urbana simboliza, assim, o ‘outro’ negro interno, em comparação ao qual o porto-riquenho pode ser definido como branco (embranquecido)” (Rivera-Rideau, 2015: 11).

Assim, mesmo enquanto o discurso racializado mudava ao longo do tempo, os esforços para criar uma identidade nacional baseada em noções de respeitabilidade branca e *status* de elite continuaram a colidir com as experiências da diáspora porto-riquenha maior, especialmente nos Estados Unidos - uma população que no século XXI, superava em número a da ilha. Para esses porto-riquenhos, a vida nos Estados Unidos era profunda e indelevelmente racializada na direção da negritude.

Desde a afirmação de identidades *nuyoricans* nos anos 1960 e 1970, os estudiosos *nuyoricans* sublinharam estas contradições, salientando os distintos regimes e regras raciais da ilha *versus* os do

continente, engajando-se numa espécie de análise comparativa de identidades raciais que tanto reconhece a negritude quanto ressalta a problemática dos encontros raciais que acompanham a migração e a própria formação racial (Duany, 2002).

A questão da negritude como parte integrante da experiência diaspórica porto-riquenha, e ainda que aparentemente irreconciliável com a latinidade, emergiu como uma contribuição fundamental desse grupo de estudos. Como observa Juan Flores em *The Diaspora Strikes Back*, “Muitos latinos caribenhos são racializados na direção da negritude, não apenas pelo conjunto da sociedade estadunidense, mas, em certa medida, também por seus companheiros latinos. Este processo foi complementado, e complicado, pelas relações com afro-americanos e caribenhos não hispânicos, relações que em alguns casos - mais fortemente, novamente, entre os jovens - geraram uma consciência e identidade da diáspora afro ou atlântica” (Flores, 2009: 47). Flores argumenta que os afro-porto-riquenhos, especificamente, e os afro-latinos, de forma mais geral, têm uma relação especial com as questões de raça e de identidade racial, moldadas pela proximidade não com a branquitude, mas com a negritude. No entanto, essa sensibilidade de ser negro e latino é apagada corporalmente na ampla classificação dos afro-latinos como não latinos, bem como teoricamente, já que a negritude foi omitida nas discussões sobre a latinidade nos Estados Unidos. É somente nesses espaços limítrofes ou encontros específicos, como os enclaves dos *nuyoricans*, ou na produção de novas formas musicais, que a afro-latinidade se torna inteligível.

Nos contextos urbanos de Nova York e Nova Jersey, os porto-riquenhos construíram identidades racializadas alternativas definidas e valorizadas pela proximidade com a negritude (Arroyo, 2010; Ramos-Zayas, 2007; Rivera, 2007). Esse tipo de negritude urbana está associado à mobilidade e ao cosmopolitismo. A projeção transnacional do rap ou do reggaetón, representando uma espécie de florescimento da experiência e da produção cultural porto-riquenha, foi profundamente racializada e transnacional nos modos como expressam criatividade e produtividade, e explodiu desde os anos 1970, apesar de oficialmente condenados pela elite porto-riquenha (Rivera-Rideau, 2015; Ramos-Zayas, 2007; Godreau, 2015). Por extensão, esses processos abriram novos caminhos para a pesquisa acadêmica, com o objetivo de dar sentido a essa mistura cultural e seu papel na formação da identidade porto-riquenha.

Essa experiência de migração e encontro sujeitou “afro-americanos, porto-riquenhos e outras populações da diáspora africana em Nova York a sistemas de exclusão racial semelhantes (embora não

necessariamente equivalentes) [e] produziu as condições de possibilidade para esses grupos forjarem novas alianças políticas, sociais e culturais que contestavam essa marginalização” (Rivera-Rideau, 2015: 27) e novas perspectivas racializadas. Além disso, pesquisas que examinem como as articulações porto-riquenhas de identidades e significados raciais diferem dos discursos hegemônicos sobre raça nos Estados Unidos podem proporcionar percepções valiosas sobre a importância da luta em torno dos significados raciais, e como os afrodescendentes em particular podem dificultar as narrativas dominantes. Foram essas múltiplas e variadas percepções que abriram as portas para os estudos afro-latinos.

DOS ESTUDOS PORTO-RIQUENHOS AOS ESTUDOS AFRO-LATINOS

Enfocando questões de distintos regimes e experiências racializadas, de migração e encontro, de estruturas localizadas de relações intergrupais e expressão criativa, e a importância das relações estruturais incluindo, mas não se limitando a, segregação, política, colonialismo e ideologia nacional, os estudos porto-riquenhos abriram a porta para um vasto conjunto de investigações que procuravam não apenas aplicar essas percepções a outras populações, mas também a torná-las visíveis colocando-as em diálogo.

TORNANDO O INVISÍVEL VISÍVEL

Nas décadas de 1980 e 1990, os afro-latinos e afro-latino-americanos começaram a reivindicar reconhecimento político e acadêmico. O crescimento da globalização, por meio do incremento do comércio e das mudanças tecnológicas, expandiu tanto a migração quanto a comunicação em todo o hemisfério, juntamente com uma mudança em direção a políticas multiculturais em toda a região que criou uma oportunidade para os afrodescendentes serem considerados (Hooker, 2005; Paschel, 2016; Wade, 1997). Em toda a América Latina, os afrodescendentes há muito eram marginalizados, como minorias inexistentes ou assimiladas por estruturas nacionalistas que os excluíram num esforço para embranquecer ou exaltar a mistura racial através da mestiçagem. Por volta da década de 1990, os afrodescendentes afirmavam cada vez mais que essa invisibilidade era parte de um grande apagão político e econômico, no qual eles não apenas se tornavam invisíveis, mas sistematicamente privados dos tipos de recursos e oportunidades assegurados a brancos e mestiços. Começaram a defender publicamente a inclusão política e social (ver capítulo 7).

A crítica à invisibilidade na América Latina ajudou a reforçar essa mesma crítica nos Estados Unidos, onde a latinidade, como

já foi dito, era em grande medida distinta da negritude, assimilando as mesmas ideologias raciais antinegras que vigoravam na maior parte da América Latina e do Caribe. Com exceção dos porto-riquenhos e, mais tarde, dos afro-cubanos que chegaram com o Êxodo de Mariel, no imaginário coletivo não havia afro-latinos nos Estados Unidos.

Talvez não surpreenda, então, que questões de invisibilidade e visibilidade tenham sido fundamentais para a emergência dos estudos afro-latinos como área de investigação. Isso implicou não apenas em conhecer e nomear a presença de várias populações afro-latinas nos Estados Unidos, mas entender como esses grupos foram extirpados de outras áreas de estudo.

À medida que os afrodescendentes alcançavam reconhecimento em todo o hemisfério nos censos nacionais e nas políticas de inclusão, que estenderam os direitos a terra, e exigiam ações afirmativas e reconhecimento das desigualdades raciais (Hooker, 2005; Paschel, 2016), os afro-latinos nos Estados Unidos também reclamaram estudos acadêmicos que comprovassem sua existência como mecanismo de inclusão. Como Jiménez Román e Flores argumentaram, “afro-latin@s têm enfrentado praticamente total invisibilidade e apagamento como um possível componente da população latin@ ou da negra” (2010: 10).

Como consequência dessa omissão, os estudos afro-latinos enfatizaram as questões de invisibilidade e a necessidade de visibilidade para explicar as formas próprias de estratificação experimentadas pelos latinos negros nos Estados Unidos. Isso implica numa expansão de pesquisas para, além dos afro-dominicanos, afro-cubanos e porto-riquenhos (Aparicio, 1999; Bailey, 2002; Duany, 2002; Greenbaum, 2002; Itzigsohn e Dore-Cabral, 2000; Mirabal, 2003; Rivera, 2003), abranger também os afro-mexicanos nos Estados Unidos, os garífuna, os panamenhos, colombianos e hondurenhos e outros grupos afrodescendentes que têm sido invisíveis nos Estados Unidos e na América Latina (Hoy, 2010; Lambert, 2010; Jackson, 2010; Mann-Hamilton, 2010). Coletivamente, esses estudos buscam integrar os afro-latinos numa compreensão mais ampla da negritude e da latinidade, destacando as culturas e as práticas de origem nacional próprias de cada grupo, ao mesmo tempo envolvendo-se e desafiando o paradigma racial americano. Assim, não muito diferente dos estudos afro-latino-americanos, um caminho para construir os estudos afro-latinos foi, para os acadêmicos, olhar para lugares que convencionalmente são considerados mestiços e reconhecer a presença de afrodescendentes, de toda a região, que se estabeleceram nos Estados Unidos, embora também intervindo mais amplamente nos estudos latinos.

O trabalho mais emblemático desta onda de pesquisa é o *AfroLatin@ Reader*, organizado por Miriam Jiménez Román e Juan Flores (2010). O livro inclui uma variedade de peças para dar uma visão ampla e variada dos latinos negros nos Estados Unidos, e se concentra “no estrategicamente importante, mas ainda amplamente subestimado contexto dos Estados Unidos na experiência afro-latino@” (2010: 3). É interdisciplinar, incluindo história, música, gênero, classe e representações da mídia em mais de sessenta ensaios acadêmicos, memórias, artigos de jornais e revistas, poesia, contos e entrevistas. Este livro seguiu-se ao artigo de 2009 de Juan Flores, “Triple Consciousness? Approaches to Afro-Latino Culture in the United States”, publicado no livro organizado por Anani Dzidzienyo e Suzanne Oboler, em 2005, *Neither Enemies Nor Friends: Latinos, Blacks, and Afro-Latinos*, e às obras de Agustín Laó-Montes (2005, 2007b), que também procuraram dar visibilidade aos afro-latinos nos Estados Unidos e teorizaram a importância de sua presença nos estudos latinos.

Esses estudiosos argumentaram que, apesar de seu número relativamente pequeno, os afro-latinos se distinguiam entre os latinos. Além disso, essa distinção pôs em questão seu amplo enquadramento nos estudos latinos como mestiço por definição, deixando claro que os latinos afrodescendentes nos Estados Unidos eram muitas vezes de lugares que aderiam a um nacionalismo mestiço que apagava corpos negros, deixando-os de fora da narrativa nacional. Ao recentrar a afrodescendência, esses estudiosos argumentaram que a diáspora africana empiricamente inclui afro-latinos e afro-latino-americanos e, portanto, deveria incluí-los também teoricamente. Foi esse posicionamento crítico que fez os afro-latinos merecedores de uma investigação teórica.

TRANSNACIONALISMO, CIRCULAÇÕES E DIÁLOGOS DIASPÓRICOS

Uma terceira abordagem acadêmica nos estudos afro-latinos é a que chamo de paradigma do transnacionalismo. Esse conjunto de estudos, que emergiu na década de 1990, mas floresceu de fato no século XXI, examina a afro-latinitude como moldada por fluxos transfronteiriços de pessoas, cultura, ideias e política. Ao enfatizar a migração de pessoas e ideias, assim como ao falar dos estudos latino-americanos e da diáspora africana, os estudiosos que adotam essa abordagem evitam a comparação em favor dos diálogos desenvolvidos ao longo do tempo no hemisfério. De muitas maneiras, essa abordagem baseia-se no modelo de estudos porto-riquenhos, ressaltando tanto as conexões quanto os limites entre a ilha e o continente para compreender os processos sociais, políticos, culturais

e econômicos racializados. Embora esses trabalhos não sejam necessariamente parte de um arcabouço disciplinar ou teórico compartilhado, os trabalhos transnacionais em estudos afro-latinos se juntam em torno do argumento de que qualquer compreensão sobre os latinos nos Estados Unidos deve ser, por definição, profundamente transnacional e diaspórica.

Este modelo também permite que se façam novas e afiadas críticas, tanto ao modelo Atlântico Negro de estudos da diáspora africana, que minimiza ou ignora o papel da América Latina na formação da negritude, quanto ao modelo dos Estados Unidos, que pouco teoriza a circulação da ideologia em todo o hemisfério na formulação de raças. Também sugere que, embora as literaturas sobre afro-latino-americanos e afro-latinos tenham sido em geral conceituadas como se fossem separadas, muito se perde tratando como fixas as fronteiras entre os Estados Unidos e a América Latina.

O transnacionalismo afro-latino é definido pela circularidade, formado não só por travessia, migração e troca, mas também pelo racismo antinegro. Em seu cerne, os estudos afro-latinos buscam reivindicar a latinidade e, portanto, articulam sua própria variante de transnacionalidade. Em parte, a afro-latinidade nos Estados Unidos é profundamente transnacional devido às realidades da hipodescendência, em que é possível que haja uma queda da latinidade através das gerações e que ela seja substituída por uma experiência de americanidade negra. O que isso significa para os afro-latinos, então, é que se a afro-latinidade for conservada, deve o ser por meio de laços transnacionais - visitas a terra natal ou dos ancestrais, laços com parentes no exterior, retenção de marcadores e práticas culturais, língua, e outros tipos de sinalização que são, por definição, não baseados nos Estados Unidos.

Este tipo de circularidade é cada vez mais comum no mundo globalizado. As mudanças na tecnologia, na comunicação e no transporte tornam mais fácil do que nunca forjar e manter esses laços transnacionais. E, como observam Dzidzienyo e Oboler, esses laços refletem nos Estados Unidos. “Em vista dos atuais padrões de migração, circular ou de retorno, de pessoas de descendência latino-americana de e para os Estados Unidos, e do impacto potencial desse fenômeno demográfico na redefinição das relações raciais e étnicas nessa sociedade, a compreensão das representações raciais históricas e contemporâneas na América Latina, bem como a forma como elas estão sendo transplantadas e reformuladas no contexto das ideologias raciais dos Estados Unidos, podem se mostrar úteis para a discussão em curso sobre a racialização” (Dziezienyo e Oboler, 2005: 9). Além

disso, um quadro transnacional necessariamente reforça a importância dos Estados-Nação, colocando em primeiro plano as fronteiras, as ideologias nacionais e a cidadania na produção de corpos migrantes e racializados, e ressaltando a política de formação racial.

Ao mesmo tempo, afro-latinos são, por definição, incorporados em diálogos diaspóricos. Com isto eu quero dizer que eles são uma parte essencial da diáspora africana - não apenas migrantes voluntários, mas também parte da população afrodescendente forçosamente dispersa no hemisfério pelo comércio transatlântico de escravos e cujas identidades e experiências são moldadas por essa história compartilhada. A raça é produzida por meio do movimento de corpos, assentamento e reassentamento. Para os latinos, independentemente da raça, um conjunto de significados e experiências ligados ao processo de migração os vincula como um grupo. A negritude, por outro lado, como é articulada pelos acadêmicos e ativistas da diáspora africana, é moldada por uma experiência compartilhada de escravidão e antinegritude global, construída e reconstruída através das gerações. Esses duplos quadros transnacionais - um de migração e outro de diáspora - são o núcleo da experiência afro-latina e da onda transnacional. Essa transnacionalidade multidimensional é explorada em trabalhos que visam trazer à luz não só a presença dos afro-latinos aqui e ali, mas como sua circulação é um aspecto definidor da identidade. Em *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, and Afro-Latinos*, os organizadores Anani Dzidzienyo e Suzanne Oboler salientam esse paradigma, reunindo estudiosos dos Estados Unidos e da América Latina que enfatizam “o fluxo e o contrafluxo de ideias raciais” (2005: 5).

Uma área de pesquisa que tem sido particularmente generativa nesse sentido é o trabalho recente sobre a diáspora dominicana. Eugenia Georges (1990), Sherri Gramsmuck e Patricia Pessar (1991), Jorge Duany (1994), Luis Guarnizo (1994), Silvio Torres-Saillant (2000, 2010), Peggy Levitt (2001), Benjamin Bailey (2001), Ana Aparicio (2006, 2010), Ginetta Candelario (2007), José Itzigsohn (2009), Wendy Roth (2012), e outros, examinaram as experiências de imigrantes dominicanos que se estabeleceram, em grande parte, em Nova York, Nova Jersey e no nordeste adjacente após a era de Trujillo, destacando sua relação particular com a negritude na ilha e nos Estados Unidos e o papel das relações transnacionais na formação da raça, tanto nos enclaves estadunidenses quanto na ilha. Nestas narrativas, a raça se torna uma questão de acomodação e remessa. Isso também é refletido num corpo crescente de literatura dominicana de conhecidos escritores como Julia Alvarez (1991),

Junot Díaz (1996, 2008), Nelly Rosario (2003), e outros, que falam diretamente sobre a complexa relação que os dominicanos americanos têm com a terra de origem e a de destino (Flores, 2009; Torres-Saillant, 2010; Moreno, 2007, 2011).

Como nos estudos porto-riquenhos, estudiosos transnacionais mostram que os significados e posições locais são tão importantes quanto os nacionais. Os dominicanos, como os porto-riquenhos e outros grupos de migrantes, não circulam por toda parte, mas se estabelecem em enclaves, construindo identidades, culturas e políticas adaptadas, moldadas tanto pela circularidade quanto pela especificidade. Centros urbanos, como Nova York e Miami em particular, servem para moldar novas identidades diaspóricas racializadas, à medida que migrantes anglófonos do Caribe se estabelecem ao lado de afro-latinos, criando categorias sobrepostas de caribianismo e negritude que têm evoluído ao longo do tempo. Nova York, por exemplo, é o lar de quase metade da população de dominicanos e de 21% dos porto-riquenhos no país (Brown e Patten, 2013; López e Patten, 2015). Ela também abriga um quarto de todos os imigrantes negros nos Estados Unidos, assegurando que o lugar modele a raça e vice-versa.

Algumas populações afro-latino-americanas, como os dominicanos e os porto-riquenhos, podem agora ser melhor entendidas como diásporas definidas pelos fluxos entre duas metrópoles centrais, em vez de por uma estrutura nacionalista de êxodo e retorno. Jesse Hoffnung-Garskof (2008) argumenta que essa dinâmica explica melhor a realidade da vida dominicana, com a migração e o intercâmbio entre as cidades irmãs Santo Domingo e Nova York como forças centrais que moldam o eu dominicano contemporâneo. “Os dominicanos que migraram para Nova York, por exemplo, não encontraram um sistema racial abstrato ou atemporal. Encontraram as condições particulares do conflito racial de bairro no Upper Manhattan no final da década de 1960 e início da de 1970. Quando histórias de confrontos raciais dos dominicanos em Nova York apareceram em Santo Domingo, elas se desdobraram no contexto específico da crise urbana daquela cidade na década de 1980, e não dentro de um sistema racial dominicano abstrato ou atemporal” (Hoffnung-Garskof, 2008: xvii). Essas diásporas complexas de múltiplas linhas do movimento transnacional e a dinâmica dos significados e assentamentos locais chamam a atenção para a relação entre localidades e movimento.

Os estudos porto-riquenhos também se expandiram e aprofundaram-se para enfatizar a circulação (ver o conceito de *el vaivén*, Duany, 2002), trazendo a negritude para um diálogo mais amplo com questões de colonialismo, cultura, classe e gênero. O livro de 2002

de Jorge Duany, *The Puerto Rican Nation on the Move*, define o ser porto-riquenho como uma espécie de “entidade translocal”, em que as continuidades culturais entre a ilha e o continente são constantemente produzidas e reproduzidas por meio da migração circular. Ramos-Zayas (2003) usa o prisma local para entender a identidade e a *performance* nacional, explorando como os porto-riquenhos em Chicago atuam o nacionalismo, criticam a desigualdade social e o colonialismo e buscam caminhos de ascensão. No seu livro de 2009, *The Diaspora Strikes Back*, Juan Flores procura destacar a experiência transnacional do Caribe como inerentemente afrodiaspórica e, portanto, digna de comparação e análise regional. Coletando entrevistas e esboços literários de imigrantes cubanos, dominicanos e porto-riquenhos, americanos e migrantes retornados, Flores procura complicar as experiências de “ação e interação transnacional vivida” por aqueles cujas vidas “abarcam a diáspora e terras de origem” (2009: 141). Flores também se volta para a música e a poesia como evidência de uma espécie de “transnacionalismo desde baixo”, em que a produção cultural trata tanto de unir as comunidades caribenhas diaspóricas quanto de desafía-las com nova linguagem, estilos e reconhecimento da pobreza, do racismo e das afirmações da negritude não articuladas em outros contextos.

Os analistas de estudos culturais Petra Rivera-Rideau (2015), Raquel Rivera (2007), Arlene Dávila (2001, 2004), e outros, examinaram o papel da cultura na formação das concepções porto-riquenhas de raça, identidade e nação, e a importância das relações entre porto-riquenhos do continente e da ilha na produção de novos diálogos. O trabalho de Rivera-Rideau examina a produção cultural e as formações raciais em Porto Rico e nos Estados Unidos através das lentes do Reggaetón, argumentando que a negritude é articulada, reconfigurada e debatida no contexto da música popular. Como tanto o estudo quanto o reconhecimento da negritude têm sido tradicionalmente confinados ao domínio da cultura, o Reggaeton e sua crescente popularidade é um espaço especialmente frutífero para examinar o significado e a produção raciais desde uma perspectiva diaspórica.

Seams of Empire, livro de Carlos Alamo-Pastrana, revela os intercâmbios entre jornalistas afro-americanos, escritores americanos brancos liberais e ativistas porto-riquenhos entre 1940 e 1972, e como eles trabalharam contra “tropos comparativos simplistas sobre raça e colonialismo. Em vez disso, esses escritores aproveitaram o radicalismo negro e os exames críticos às condições materiais da vida negra na ilha e nos Estados Unidos para interpretar com mais precisão seu ambiente e suas possibilidades políticas” (Alamo-Pastrana, 2016: 10).

Essas análises se encaixam no argumento de Mark Anderson (2005) de que as formas de pensar e praticar a raça surgem não apenas das ideologias raciais nacionais, nem só da dinâmica transnacional, mas das interseções entre elas.

Os historiadores também notaram a importância dessas circulações culturais, como Lara Putnam em seu trabalho sobre como as cadeias de migração de mão de obra do Caribe para a Zona do Canal do Panamá e para o Harlem desempenharam um papel na formação de gêneros musicais, como o jazz, que foram fortemente influenciados pelo intercâmbio cultural entre as populações de migrantes afrodescendentes, muitas vezes segregadas a espaços sociais negros que foram, no entanto, moldados pela interação transnacional (2016).

Os estudos sobre Cuba também abraçaram o transnacionalismo. O trabalho de Frank Guridy sobre o intercâmbio de ideias e políticas entre afro-americanos e afro-cubanos no século XX destaca a importância das relações e ideias transnacionais sobre raça na negociação dos “emaranhados processos de imperialismo e discriminação racial. Como resultado dessas relações, os povos afrodescendentes em Cuba e nos Estados Unidos passaram a se identificar como parte de uma diáspora africana transcultural” (Guridy, 2010: 4). Ele também observa que essas ligações devem ser entendidas, tanto na República Dominicana, em Porto Rico como em outros lugares, num contexto mais amplo de extraordinária influência dos Estados Unidos, e que a formação racial foi moldada em Cuba em larga medida por sua relação neocolonial com os Estados Unidos.

Nancy Mirabal (2017) mostra como a invisibilidade eclipsou importantes relações históricas transnacionais que, por sua vez, moldaram as ideias sobre raça, gênero, sexualidade e sobre a própria nação cubana. Desenterrando as histórias de afro-cubanos do início do século XX, em Nova York, Mirabal enfatiza seu protagonismo na criação de suas próprias experiências. Apesar de sua longa história política e intelectual em Nova York, os afro-cubanos raramente são reconhecidos como “algumas das vozes mais incisivas, poderosas e radicais do movimento nacionalista no exílio, tanto que, na segunda metade do século XIX, os significados de ser cubano eram inextricavelmente ligados ao fim da escravidão, à igualdade racial e a uma promessa de emancipação” (Mirabal, 2017: 6). Mirabal observa que, enquanto os exilados e migrantes afro-cubanos estavam construindo uma visão de Cuba, o desenvolvimento de suas ideias e políticas foi embasado por conceitos raciais, leis e práticas dos Estados Unidos, de outros migrantes e da antiga comunidade afro-americana.

Com base em trabalhos anteriores, como o artigo de Steven Gregory “Afro-Caribbean Religions in New York City, the Case of Santería” (1989), McPherson (2007) examina a colaboração afro-americana e afro-latina em comunidades religiosas. Ela enfatiza as relações transnacionais não apenas em termos de translocação (comunidades localizadas em Chicago e Detroit), mas também na esquivia dos centros afro-cubanos na ilha em favor de conexões diretas com a Nigéria, escolhendo localizar seus ritos religiosos no continente africano em vez de numa ilha do Caribe. Ela acha que esse é o caso, mesmo que as comunidades religiosas permaneçam afro-americanas, latinas e afro-latinas (em grande parte cubana e porto-riquenha) em sua composição, com poucos membros de origem africana.

No meu próprio trabalho, examino como a circulação transnacional é importante para moldar identidades e efeitos raciais nos Estados Unidos e no México. Baseada em trabalho de campo no México e na Carolina do Norte, eu argumento que o crescimento da migração de estados mais fortemente afrodescendentes no México moldou, em parte, a identidade afro naquele país. Até meados da década de 1990, poucos afro-mexicanos migraram para os Estados Unidos. O Acordo de Livre Comércio do Atlântico Norte (NAFTA), no entanto, teve um sério impacto sobre os modos de vida nas cidades rurais que dependem da agricultura de subsistência. Como o NAFTA reduziu os preços, inundou o mercado com o excedente agrícola dos Estados Unidos e fechou oportunidades para pequenos empréstimos, muitos mexicanos rurais costeiros que nunca haviam migrado deixaram suas cidades natais em grande número, principalmente com destino à Carolina do Norte (Jones, 2013).

A migração remodelou a paisagem rural do Afro-México. Embora os afro-mexicanos tenham sido, historicamente, agricultores pobres, muitos estão agora em ascensão devido às crescentes remessas financeiras dos Estados Unidos. Entretanto, quando retornam dos Estados Unidos para o México, os migrantes são forçados a colocar suas identidades regionais em debate com as nacionais, criando espaços para novas formas de construção racial. Esse processo de incremento da mobilidade física colocou os afro-mexicanos, pela primeira vez, na posição de ter que explicar e justificar suas origens, enfatizando seu sentido de invisibilidade. Além de serem vistos como forasteiros devido ao seu apagamento oficial, uma generalizada falta de conhecimento sobre as origens, cultura e história afro-mexicanas forçou muitos migrantes a examinar suas compreensões de negritude, mesmo que anteriormente não fossem inclinados a fazê-lo. Da mesma forma, os mexicanos que saem de suas cidades encontram pela primeira vez não

apenas ideias americanas de negritude, mas também ideias sobre a mexicanidade. A migração, combinada com os crescentes fluxos de visitantes afro-americanos dos Estados Unidos, mudou os campos estruturais e ideológicos em que tanto os migrantes quanto os não migrantes constroem suas identidades (Jones, 2013).

Estudiosos e críticos literários também estão profundamente empenhados em teorizar sobre os afro-latinos a partir de uma perspectiva transnacional. Antonio López olha para a literatura e a *performance* americana afro-cubana como uma expressão da afro-*latinidade*, isto é, a “condição afro-latina nos Estados Unidos, que os americanos afro-cubanos compartilham com outros latinas/os de ascendência africana, incluindo, mas não se limitando a, aqueles com origens em Porto Rico, República Dominicana, Panamá, Colômbia e Venezuela. Central para a afro-*latinidade* é a diferença social que a negritude faz nos Estados Unidos: como uma supremacia anglo-branca determina as chances de vida de pessoas afro-*latinas* aclamadas como negras, e como uma supremacia branca latina reproduz o privilégio colonial e pós-colonial latino-americano do branco sobre as identidades negras e mulatas” (2012: 5). Na análise de López, os escritores e artistas americanos afro-cubanos “representam as diásporas cubanas e africanas sobrepostas, o que significa que as histórias de deslocamento de Cuba e da África incidem sobre eles simultaneamente, com mudanças, efeitos desiguais sobre suas relações, materiais e simbólicas, para raça e nação, terras de origem e de destino” (2012: 5-6).

Claudia Milian (2013) propôs o conceito “Latinities” (*latinidades*) para dar conta da fluidez e das contestações em torno das identidades latinas nos Estados Unidos, em parte para enfatizar suas conexões com a negritude. Interrogando o conceito de latino e o trabalho discursivo que a *latinidade* faz, Milian argumenta que esta se refere a tipos de gramática e significado racializados que são provisórios e estão passando por mudanças contínuas. Como uma ideologia que é moldada pelo que ela chama de estreita “paleta de cores”, no sentido de que a *latinidade* expurga a negritude e a pardecência escura, Milian defende que testemunhamos, em grande medida, a produção de uma *latinidade* que, como Richard Rodriguez a vê, é reconciliada pela pardecência como o principal *habitus* para as pessoas de latinos ou latinas (Milian, 2013: 8). Ao se voltar para a negritude e a pardecência escura nos contextos mesoamericanos e por meio da migração da América Central, Milian busca tanto destacar quanto ir além do paradigma branco / pardo da *latinidade*. Através do reconhecimento, ela argumenta que sua abordagem e atenção à

negritude abre um novo espaço conceitual de latinidade, uma espécie de latinidade sem fronteiras nacionais ou raciais, transnacional, multivalente e contraditória.

Grande parte dos estudos acadêmicos Afro-Latinos de ponta, hoje, está necessariamente adotando esse tipo de abordagem transnacional, em que os ênfases diaspórico e dialético são necessários por causa dos movimentos que percebemos como centrais para a experiência afro-latina. Editado por Petra Rivera-Rideau, Jennifer Jones e Tianna Paschel, *AfroLatin@s in Movement* ressalta essa abordagem. Neste livro, estudiosos novos e estabelecidos examinam o movimento perpétuo de pessoas, política e cultura, atenuando o afastamento entre os estudos sobre a Afro-América Latina e os Afro-Latinos nos Estados Unidos e destacando o caráter intrinsecamente transnacional da afro-americanidade. Para isso, eles enfatizam não apenas a especificidade da experiência da afro-americanidade nos Estados Unidos, mas também como as pessoas, as produções culturais, os engajamentos intelectuais, os movimentos sociais, a política e as estruturas raciais viajam entre os espaços.¹⁴

O paradigma transnacional nos estudos afro-americanos ilumina o modo como o pensamento sobre os afro-americanos muda o modo como pensamos sobre a Afro-América Latina. O transnacionalismo funciona tanto para romper quanto para criar novas posições, produzindo espaços racializados e diaspóricos como Miami e Nova York, que são profundamente locais, específicos e contingentes; também aponta para a importância dos laços e fluxos na formação de identidades, práticas e dinâmicas políticas em todo o hemisfério. Para os afro-americanos, as experiências simultâneas de negritude e americanidade estão sendo continuamente moldadas e remodeladas através desses processos transnacionais de movimento e encontro, tanto diversificando quanto codificando o significado de ser afro-americano. Funcionando também como uma crítica à negritude normativa, é essa ênfase transnacional, tanto nos estudos acadêmicos quanto na experiência, que situa os estudos afro-americanos como um empreendimento singularmente diaspórico e uma extensão necessária dos estudos afro-americano-americanos.

14 À medida que esse corpo de pesquisa se expande, os pesquisadores também buscam múltiplas interseções para aprofundar seu alcance teórico. Eles enfatizam a importância do local e da posição, a interseção da raça com as epistemologias feministas e de gênero, o neoliberalismo e a questão do método que assola os Estudos Afro-Latinos, nos quais a ausência de arquivos e números e dados robustos requer que os estudiosos leiam também os silêncios e as ausências.

ESTUDOS AFRO-LATINOS E ESTUDOS AFRO-LATINO-AMERICANOS

O conceito de diáspora surgiu para explicar os muitos aspectos da dispersão forçada da população judaica, e foi posteriormente estendido para teorizar o tráfico africano de escravos e as comunidades que dele resultaram fora da África, que, no entanto, permanecem emaranhados. Essa noção tradicionalmente enfatiza, como observa Guridy, as “rotas’ ao invés de as ‘raízes’ para salientar a importância das relações entre as comunidades diaspóricas fora da simbólica terra de origem na África na reconstituição da diáspora africana mais ampla” (2010: 4). Desta forma, a diáspora refere-se a um tipo de deslocamento e exclusão, por um lado, e por outro, a um apego a terra de origem, a um sentimento de conexões e ao estabelecimento de consciência de grupo (Rivera-Rideau, 2014).

Os estudos da diáspora africana têm servido como uma intervenção crítica na nossa compreensão da negritude, antinegritude e dos processos políticos, sociais, culturais e econômicos associados à diáspora. No entanto, os estudos da diáspora africana nos departamentos de estudos afro-americanos, africanos e da diáspora africana enfatizaram com maior frequência os vínculos entre as colônias e as metrópoles de língua inglesa e, em menor grau, de língua francesa (Edwards, 2001; Gilroy, 1993; Nassy Brown, 2005), e excluíssem esmagadoramente a América Latina e o Caribe de língua espanhola (Laó-Montes, 2005, 2007b).¹⁵ Isto não quer dizer que as populações afrodescendentes nas Américas não sejam estudadas, mas sim que estes estudos são marginalizados dentro dos campos de estudo e ensino da Diáspora Africana. Em vez disso, aparecem em outros espaços disciplinares - nos estudos latino-americanos e nos limites disciplinares tradicionais. Como Laó-Montes argumenta, “as afro-latinidades tendem a ser marginalizadas e até mesmo apagadas na maioria dos mapeamentos da diáspora africana, ao mesmo tempo em que as suas perspectivas precisam desempenhar um papel mais importante nos estudos latino-americanos” (2007a: 318).

Da mesma forma, a omissão dos afro-latinos e das trocas de ideias e cultura entre locais resulta em compreensões incompletas da dinâmica de raça e nação. Como Rivera-Rideau observa, “Estudiosos, como Jorge Duany e Juan Flores, argumentam que as definições da

15 Certamente, há exceções a essa tendência (por exemplo, Guridy, 2010; Matory, 2006; Patterson e Kelley, 2000; Butler, 2001; Hanchard, 1999), que têm sido citadas com mais frequência no campo mais amplo da Diáspora Africana. No entanto, muitos paradigmas dominantes no campo, principalmente a idéia de “Atlântico Negro” de Paul Gilroy, excluem latino-americanos e latinos (Gilroy, 1993).

nação porto-riquenha devem incorporar as comunidades porto-riquenhas dos Estados Unidos que mantiveram conexões com a ilha e fizeram contribuições substanciais para a cultura e a política de Porto Rico. No entanto, a natureza insular das definições dominantes da identidade porto-riquenha geralmente exclui a comunidade nos Estados Unidos”, que supera a da ilha (Rivera-Rideau, 2015: 25). Essa omissão das comunidades afro-latinas, como é destacada por numerosos novos trabalhos em estudos afro-latinos, cria uma profunda lacuna em nossa compreensão da Afro-América Latina. As relações transnacionais e diaspóricas não estão apenas moldando as ideias de negritude nos Estados Unidos, mas também as fazendo retornar a casa como um bumerangue, tanto por meio de relações políticas e sociais intencionalmente cultivadas, como por processos distintamente neocoloniais e globalizados.

O resultado disso é que os estudos afro-latinos emergiram como um corolário, mas, em grande medida, separado da área de pesquisa, em que uma diáspora do hemisfério ocidental (e não do Atlântico) opera para teorizar não apenas os legados do tráfico de escravos, mas também a influência que têm na região a rebelião, as relações semi e neocoloniais com a Espanha e depois com os Estados Unidos. Esses estudos também enfatizam as dinâmicas contínuas da diáspora que moldam a região, como a migração, a circulação de ideias e cultura, os movimentos políticos, os protagonismos e a globalização, ressaltando a natureza contemporânea, dinâmica e persistente da formação diaspórica.

Como a raça era parte integrante da formação das Américas, do definir-se como moderna, poderosa e independente, a negritude e as relações diaspóricas desempenharam um papel desproporcional nesse processo. Isso é verdade, mesmo que muitas das narrativas oficiais do hemisfério buscassem, e muitas vezes continuem a, afirmar um tipo de democracia racial ou nacionalismo mestiço que afirma a irrelevância da raça.¹⁶ Essas dinâmicas particulares da Afro-América Latina incluem necessariamente as experiências dos afro-latinos nos Estados Unidos.

Os latinos negros nos Estados Unidos são importantes não apenas porque refletem as duradouras cadeias de migração e intercâmbio entre este país e o hemisfério, representando categorias de pessoas frequentemente invisibilizadas no discurso popular, no imaginário nacional e nos arquivos acadêmicos, mas também porque eles incomodam nossas categorias raciais. A latinidade nos Estados Unidos

16 É importante notar que essas narrativas são frequentemente contestadas e nem sempre tão hegemônicas quanto as narrativas oficiais pretendem sugerir (Telles, 2004; Hanchard, 1994).

surgiu em resposta à homogeneidade da branquitude, mas reproduzindo uma forma própria de homogeneidade por meio da mestiçagem. Claramente, esta é uma solução problemática. Ela não apenas reifica os tropos nacionalistas problemáticos e os significados racializados, mas continua a apagar os latinos negros e a negritude da construção da América Latina e do pensamento ocidental.

Muito se perde, então, em separar a literatura sobre raça na América Latina daquela sobre os latinos nos Estados Unidos. Por um lado, os estudos sobre os latinos neste país tomam como ponto de partida que a latinidade é inerentemente racial e transnacional. No entanto, a literatura sobre a latinidade também vem com grande parte da bagagem conceitual e política da mestiçagem, que está sendo vigorosamente debatida e desestabilizada na América Latina hoje. Por outro lado, ao centrar a negritude e problematizar a mestiçagem, a literatura sobre a Afro-América Latina nos fornece muitas ferramentas conceituais para entender como a afro-latinidade é construída, como é vivida e contestada e como muda ao longo do tempo. Mesmo assim, muitas vezes enfatiza uma ideia limitada de negritude como sendo articulada exclusivamente dentro do Estado-Nação, e não através de fluxos transnacionais.

Embora esses sejam quadros distintos, eu diria que eles são melhor teorizados como relacionados e complementares. Trazer os estudos afro-latinos para uma conversa com os estudos afro-latino-americanos é uma empreitada intelectual frutífera, não apenas para uma melhor compreensão do papel das regiões de origem, das culturas e políticas na formação de identidades e quadros raciais dos Estados Unidos, mas também para uma visão mais nuançada de como essas circulações não são apenas construções raciais dos Estados Unidos impostas à América Latina, mas produtos de um intercâmbio contínuo de pessoas e ideias. Por exemplo, alguns estudiosos demonstraram como o trânsito de idéias sobre a negritude entre locais geográficos proporcionou ferramentas e estratégias importantes para comunidades locais lutarem contra a desigualdade racial em todo o mundo (Guridy, 2010; Mirabal, 2017; Pereira, 2016).

Além disso, essas trocas tornam-se cruciais para o estabelecimento e a elaboração de conexões diaspóricas em toda a diáspora africana, inclusive entre afro-latino-americanos e afro-latinos (Brown, 2005; Edwards, 2003; Rahier, Hintzen e Smith, 2010). Em outras palavras, os afro-latinos podem mudar a maneira como pensamos sobre a Afro-América Latina e a geografia da negritude. Ancorar os estudos latinos em estudos afro-latino-americanos não é apenas uma boa adequação empírica, mas uma posição teórica a partir da qual críticas importantes podem ser feitas em muitos de seus campos irmãos.

Ao ampliar o alcance do conceito de *afro-latinidade* para os Estados Unidos, os estudos afro-latino-americanos têm o potencial de criar importantes intervenções analíticas, desafiando os projetos raciais da América Latina e dos Estados Unidos, e o racismo antinegro compartilhado por eles. Estes estudos, em sua essência, enfatizam tanto as especificidades locais da raça quanto os padrões de racismo antinegro que existem ao longo das Américas. Integrar os estudos afro-latinos aos estudos afro-latino-americanos faz com que essa pesquisa e suas importantes percepções sejam mais visíveis em todas as disciplinas.

Ampliar a compreensão conceitual da afro-latinidade para incluir afro-latinos nos Estados Unidos nos permite desenvolver uma compreensão mais completa do racismo sistêmico antinegro em todo o hemisfério, bem como das formas específicas pelas quais se manifestam em projetos estatais, em produções culturais e na vida cotidiana. Este conceito expandido de afro-latinidade alinha-se com a sugestão de Agustín Laó-Montes (2005) de que, embora o termo afro-latino se refira às origens étnico-raciais de “povos afrodescendentes na Latino/América”, “afro-latinos/as como uma forma diaspórica subalternizada de diferença deve ser transformada em uma categoria crítica para desconstruir e redefinir... narrativas de geografia, memória, cultura e do eu”, que de outra forma fomentam a marginalização e/ou invisibilidade dessas comunidades. Em outras palavras, ao trazer os estudos afro-latinos para os estudos afro-latino-americanos, centralizamos as diversas conexões forjadas entre afro-latino-americanos, afro-latinos e outras populações diaspóricas, seja através de colaborações pessoais ou através do movimento de ideias sobre negritude, como parte de uma estratégia mais ampla de combate ao racismo antinegro.

BIBLIOGRAFIA

- Alamo-Pastrana, C. 2016 *Seams of Empire: Race and Radicalism in Puerto Rico and the United States* (Gainesville: University Press of Florida).
- Alamo-Pastrana, C. e Candelario, G. 2016 “Future Directions in Afro-Latino Studies”, Apresentado em *Afro-Latino Studies Symposium*, Williams College.
- Alba, R. 1990 *Ethnic Identity: The Transformation of White America* (New Haven: Yale University Press).
- Alba, R. e Nee, V. 2003 *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration* (Cambridge: Harvard University Press).

- Almaguer, T. 2003 "At the Crossroads of Race: Latino/a Studies and Race Making in the United States" em Poblete, J. (ed.) *Critical Latin American and Latino Studies* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Almaguer, T. 2009 *Racial Fault Lines: The Historical Origins of White Supremacy in California* (Berkeley: University of California Press) 2ª edição.
- Alvarez, J. 1991 *How the Garcia Girls Lost their Accents* (Chapel Hill: Algonquin Books).
- Anderson, M. 2005 "Bad Boys and Peaceful Garifuna: Transnational Encounters between Racial Stereotypes of Honduras and the United States (and their Implications for the Study of Race in the Americas)" em Dzidizienyo, A. e Oboler, S. (eds.) *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, and Afro-Latinos* (Nova York: Palgrave MacMillan).
- Anzaldúa, G. 1987 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Spinsters/Aunt Lute).
- Anzaldúa, G. e Moraga, C. (eds.) 1981 *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Londres: Persephone Press).
- Aparicio, A. 2006 *Dominican-Americans and the Politics of Empowerment* (Gainesville: University Press of Florida).
- Aparicio, A. 2007 "Contesting Race and Power: Second-Generation Dominican Youth in the New Gotham" em *City & Society* Vol. 19, Nº 2: 179-201.
- Aparicio, A. 2010 "Transglocal Barrio Politics: Dominican American Organizing in New York City" em Pérez, G.; Guridy, F. e Burgos, A. (eds.) *Beyond the Barrio* (Nova York: New York University Press).
- Aparicio, F. 1999 "The Blackness of Sugar: Celia Cruz and the Performances of (Trans)nationalism" em *Cultural Studies* Nº 13: 223-36.
- Arroyo, J. 2010 "'Roots' or the Virtualities of Racial Imaginaries in Puerto Rico and the Diaspora" em *Latino Studies* Nº 8: 195-219.
- Bailey, B. 2000 "The Language of Multiple Identities among Dominican Americans" em *Journal of Linguistic Anthropology* Vol. 10, Nº 2: 190-223.
- Bailey, B. 2001 "Dominican-American Ethnic/Racial Identities and United States Social Categories" em *International Migration Review* Vol. 35, Nº 3: 677-708.
- Bailey, B. 2002 *Language, Race and Negotiation of Identity: A Study of Dominican Americans* (Nova York: LFB Scholarly Publishing).

- Bean, F. e Tienda, M. 1987 *The Hispanic Population of the United States* (Nova York: Russell Sage Foundation).
- Beltran, C. 2004 “Patrolling Borders: Hybrids, Hierarchies and the Challenge of Mestizaje” em *Political Research Quarterly* Vol. 57, N° 4: 597-607.
- Bonilla, F. e Campos, R. 1981 “A Wealth of Poor: Puerto Ricans in the New Economic Order” em *Daedalus* Vol. 110, N° 2: 133-76.
- Bonilla-Silva, E. e Embrick, D. G. 2006 “Black, Honorary White, White: The Future of Race in the United States?” em Brunnsma, D. (ed.) *Mixed Messages: Doing Race in the Color-Blind Era* (Boulder: Lynne Reinner Publishers).
- Brown, A. e Patten, E. 2013. “Hispanics of Dominican Origin in the United States, 2011” em *Pew Research Center’s Hispanic Trends Project* 19 de junho. Em <www.pewhispanic.org/2013/06/19/hispanics-of-dominican-origin-in-the-united-states-2011/>.
- Burgos, A. 2009 “Left Out: Afro-Latinos, Black Baseball, and the Revision of Baseball’s Racial History” em *Social Text* Vol. 27, N° 1-98: 37-58, março, <<https://doi.org/10.1215/01642472-2008-016>>.
- Butler, K. D. 2001 “Defining Diaspora, Refining a Discourse” em *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* Vol. 10, N° 2: 189-219, <<https://doi.org/10.1353/dsp.2011.0014>>.
- Candelario, G. E. B. 2007 *Black Behind the Ears: Dominican Racial Identity from Museums to Beauty Shops* (Durham: Duke University Press).
- Chavez, L. R. 2008 *The Latino Threat: Constructing Immigrants, Citizens, and the Nation* (Stanford: Stanford University Press).
- Colon, J. 1961 *A Puerto Rican in New York and Other Sketches* (Nova York: New World Paperbacks).
- Darity, Jr., W. A.; Dietrich, J. e Hamilton, D. 2005 “Bleach in the Rainbow: Latin Ethnicity and Preference for Whiteness” em *Transforming Anthropology* Vol. 13, N° 2: 103-109.
- Dávila, A. 2001 “Local/Diasporic Tainos: Towards a Cultural Politics of Memory, Reality and Imagery” em Haslip-Viera, G. (ed.) *Taino Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics* (Princeton: Markus Weiner Press).
- Dávila, A. 2004 “Empowered Culture? New York’s Empowerment Zone and the Selling of El Barrio” em *Annals of the American Academy of Political and Social Science* Vol. 594, N° 1: 49-64.
- Dávila, A. 2008 *Latino Spin: Public Image and the Whitewashing of Race* (Nova York: New York University Press).

- Dávila, A. 2012 *Latinos Inc.: The Marketing and Making of a People* (Berkeley: University of California Press).
- Davis, F. J. 2010 *Who Is Black? One Nation's Definition* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- DeGenova, N. e Ramos-Zayas, A. 2003 "Latino Racial Formations in the United States: An Introduction" em *Journal of Latin American Anthropology* Vol. 8, N° 2: 2-16.
- Delgado, L. C. 2005 "Jesús Colón and the Making of a New York City Community, 1917-1974" em Whalen, C. T. e Vasquez-Hernandez, V. (eds.) *The Puerto Rican Diaspora: Historical Perspectives*, (Philadelphia: Temple University Press).
- Díaz, J. 1996 *Drown* (Nova York: Riverhead Books).
- Díaz, J. 2008 *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* (Nova York: Riverhead Books).
- Dinzev-Flores, Z. Z. 2008 "De la Disco al Caserío: Urban Spatial Aesthetics and Policy to the Beat of Reggaetón" em *CENTRO: Journal for the Center of Puerto Rican Studies* Vol. 20, N° 2: 35-69.
- Duany, J. 1994 *Quisqueya on the Hudson: The Transnational Identity of Dominicans in Washington Heights* (Nova York: CUNY, Dominican Studies Institute).
- Duany, J. 2002 *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Dzidzienyo, A. e Oboler, S. (eds.) 2005 *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Edwards, B.H. 2001 "The Uses of Diaspora" em *Social Text* Vol. 19, N° 1: 45-73.
- Edwards, B.H. 2003 *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* (Cambridge: Harvard University Press).
- Ennis, S. R.; Rios-Vargas, M. e Albert, N. G. 2011 "This Hispanic Population: 2010" em *2010 Census Briefs* (Washington: US Census Bureau). Em <www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>.
- Fernandez, L. 2012 *Brown in the Windy City: Mexicans and Puerto Ricans in Postwar Chicago* (Chicago: University of Chicago Press).
- FitzGerald, D. S. e Cook-Martin, D. 2014 *Culling the Masses: The Democratic Origins of Racist Immigration Policy in the Americas* (Cambridge: Harvard University Press).

- Flores, J. 1993 *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity* (Houston: Arte Público Press).
- Flores, J. 2003 "Latino Studies: New Contexts, New Concepts" em Poblete, J. (ed.) *Critical Latin American and Latino Studies* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Flores, J. 2009 *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning* (Nova York: Routledge).
- Flores-González, N. 1999 "The Racialization of Latinos: The Meaning of Latino Identity for the Second Generation" em *Latino Studies Journal* Vol. 10, N° 3: 3-31.
- Forbes, J. D. 1966 "Black Pioneers: The Spanish-Speaking Afroamericans of the Southwest" em *Phylon* Vol. 27, N° 3: 233-46.
- Fusté, J. 2010 "Colonial Laboratories, Irreparable Subjects: The Experiment of '(B)ordering' San Juan's Public Housing Residents" em *Social Identities* Vol. 16, N° 1: 41-59.
- Fusté, J. 2016 "Translating Negroes into *Negros*: Rafael Serra's Transamerican Entanglements Between Black Cuban Racial and Imperial Subalternity, 1895-1909" em Rivera-Rideau, P.; Jones, J. e Paschel, T. (eds.) *Afro-Latino@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nova York: Palgrave Macmillan Press).
- Gibson, S. 2017 "Puerto Rican Migration to the US: Primary Source Set" em <<https://dp.la/primary-source-sets/sets/puerto-rican-migration-to-the-us/>> acesso 02 de fevereiro de 2017.
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Godreau, I. 2015 *Scripts of Blackness: Race, Cultural Nationalism, and U.S. Colonialism in Puerto Rico* (Urbana: University of Illinois Press).
- Gonzales, J. 2000 *Harvest of Empire: A History of Latinos in America* (Nova York: Penguin).
- González, N. L. 1989 "Garifuna Settlement in New York: A New Frontier" em *Center for Migration Studies Special Issues* Vol. 7, N° 1: 138-46.
- Gonzales, R. G. 2011 "Learning to Be Illegal: Undocumented Youth and Shifting Legal Contexts in the Transition to Adulthood" em *American Sociological Review* Vol. 76, N° 4: 602-19, agosto, <<https://doi.org/10.1177/0003122411411901>>.
- Gould, V. M. 2010 "Slave and Free Women of Color in the Spanish Ports of New Orleans, Mobile, and Pensacola" em Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) 2010 *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).

- Greenbaum, S. 2002 *More than Black: Afro-Cubans in Tampa* (Gainesville: University Press of Florida).
- Gregory, S. 1989 "Afro-Caribbean Religions in New York City: The Case of Santería" em *Center for Migration Studies Special Issues* Vol. 7, Nº 1: 287-304.
- Grillo, E. 2000 *Black Cuban, Black American. A Memoir* (Houston: Arte Público Press).
- Guarnizo, L. E. 1994 "Los Dominicanyorks: The Making of a Binational Society" em *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* Vol. 533, Nº 1: 70-86.
- Guinier, L. e Torres, G. 2002 *The Miner's Canary: Enlisting Race, Resisting Power, Transforming Democracy* (Cambridge: Harvard University Press).
- Guridy, F. A. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Gutiérrez, D. G. 1995 *Walls and Mirrors: Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the Politics of Ethnicity* (Berkeley: University of California Press).
- Guzmán, P. 2010 "Yoruba" em "Before People Called Me a Spic, They Called Me a Nigger" em Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Hanchard, M. G. 1998 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Hanchard, M. 1999 "Afro-Modernity: Temporality, Politics, and the African Diaspora" em *Public Culture* Vol. 11, Nº 1: 245-268.
- "Harlem Race Riot (1935)" em *Uncovering Yonkers*, 2017. Em <www.uncoveringyonkers.com/harlem-race-riot-1935.html> acesso 8 de março de 2017.
- Hattam, V. 2007 *In the Shadow of Race: Jews, Latinos and Immigrant Politics in the United States* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hernández, T. K. 2003 "'Too Black to be Latino/a:' Blackness and Blacks as Foreigners in Latino Studies" em *Latino Studies* 1, Nº 1: 152-59.
- Hernández, T. K. 2004 "Afro-Mexicans and the Chicano Movement: The Unknown Story" em *California Law Review* Vol. 92, Nº 5: 1.537-51.
- Higgins, S. M. 2007 "Afro-Latinos" em *Reference & User Services Quarterly* Vol. 47, Nº 1: 10-15.

- Hoffnung-Garskof, J. 2007 *A Tale of Two Cities: Santo Domingo and New York after 1950* (Princeton: Princeton University Press).
- Hoffnung-Garskof, J. 2010 "The World of Arturo Alfonso Schomburg" em Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Hooker, J. 2005 "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America" em *Journal of Latin American Studies* Vol. 37, N° 2: 285-310.
- Hoy, V. 2010 "Negotiating among Invisibilities: Tales of Afro-Latinidades in the United States" em Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Huntington, S. 2004 *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (Nova York: Simon and Schuster).
- Itzigsohn, J. 2009 *Encountering American Faultlines: Class, Race, and the Dominican Experience* (Nova York: Russell Sage Foundation).
- Itzigsohn, J. e Dore-Cabral, C. 2000 "Competing Identities? Race, Ethnicity and Panethnicity among Dominicans in the United States" em *Sociological Forum* Vol. 15, N° 2: 225-47.
- Jacksonria R. 2010 "Profile of an Afro-Latina: Black, Mexican, Both" em Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Jiménez Román, M. e Flores, J. 2010 "Introduction" em Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) 2010 *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture* (Durham: Duke University Press).
- Jiménez, T. 2010 *Replenished Ethnicity: Mexican Americans, Immigration, and Identity* (Berkeley: University of California Press).
- Jones, J. A. M. 2013 "'Mexicans Will Take the Jobs That Even Blacks Won't Do': An Analysis of Blackness, Regionalism and Invisibility in Contemporary Mexico" em *Ethnic and Racial Studies* Vol. 36, N° 10: 1.564-81.
- Joseph, T. 2015 *Race on the Move: Brazilian Migrants and the Global Reconstruction of Race* (Stanford: Stanford University Press).
- Kasinitz, P. 1992 *Caribbean New York: Black Immigrants and the Politics of Race* (Ithaca: Cornell University Press).
- Klein, C. A. 2008 "Treaties of Conquest: Property Rights, Indian

- Treaties, and the Treaty of Guadalupe Hidalgo” em *SSRN Scholarly Paper* (Rochester: Social Science Research Network), 19 de novembro.
- Lambert, A. 2010 “We Are Black Too: Experiences of a Honduran Garifuna” em Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Laó-Montes, A. 2005 “Afro-Latin@ Difference and the Politics of Decolonization” em Grosfoguel, R.; Maldonado-Torres, N. e Saldívar, J. D. (eds.) *Latin@s in the World System: Decolonization Struggles in the 21st-Century U.S. Empire* (Boulder: Paradigm Publishers).
- Laó-Montes, A. 2007a “Decolonial Moves: Trans-Locating African Diaspora Spaces” em *Tabula Rasa* N° 7: 309-38.
- Laó-Montes, A. 2007b “Afro-Latinidades: Bridging Blackness and Latinidad” em Mirabal, N. e Laó-Montes, A. (eds.) *Technofuturos: Critical Interventions in Latino/a Studies* (Nova York: Lexington Books).
- Levitt, P. 2001 *The Transnational Villagers* (Berkeley: University of California Press).
- Logan, J. R.; Zhang, W. e Alba, R. D. 2002 “Immigrant Enclaves and Ethnic Communities in New York and Los Angeles” em *American Sociological Review* Vol. 67, N° 2: 299-322.
- López, A. 2012 *Unbecoming Blackness: The Diaspora Cultures of Afro-Cuban America* (Nova York: New York University Press).
- López, G. e Patten, E. 2015 “Hispanics of Puerto Rican Origin in the United States, 2013” em *Pew Research Center’s Hispanic Trends Project*. Em <www.pewhispanic.org/2015/09/15/hispanics-of-puerto-rican-origin-in-the-united-states-2013/>.
- López, I. H. 1996 *White by Law: The Legal Construction of Race* (Nova York: New York University Press).
- López, I. H. 2003 *Racism on Trial: The Chicano Fight for Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- López, I. H. e Olivas, M. 2008 “Jim Crow, Mexican Americans, and the Anti-Subordination Constitution: The Story of Hernandez v. Texas” em Moran, R. e Carbado, D. (eds.) *Race Law Stories* (Nova York: Foundation Press).
- López, N. 2013 “Killing Two Birds with One Stone? Why We Need Two Separate Questions on Race and Ethnicity in the 2020 Census and beyond” em *Latino Studies* Vol. 11, N° 3: 428-38.
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin América* (Oxford: Oxford University Press).

- Loveman, M. e Muniz, J. O. 2007 "How Puerto Rico Became White: Boundary Dynamics and Intercensus Racial Reclassification" em *American Sociological Review* Vol. 72, N° 6: 915-39.
- Mann-Hamilton, R. 2010 "Retracing Migration: From Samaná to New York and Back Again" em Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Matory, J. L. 2006 *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* (Princeton: Princeton University Press).
- McPherson, J. 2007 "Rethinking African Religions: African Americans, Afro-Latinos, Latinos, and Afro-Cuban Religions in Chicago" em *Afro-Hispanic Review* Vol. 26, N° 1: 121-40.
- Menchaca, M. 2001 *Recovering Historynstructing Race: The Indian, Black, and White Roots of Mexican Americans* em <<https://utpress.utexas.edu/books/menrec>>.
- Menjivar, C. 2013 "Central American Immigrant Workers and Legal Violence in Phoenix, Arizona" em *Latino Studies* Vol. 11, N° 2: 228-52.
- Migration Policy Institute 2013 "Mexican-Born Population Over Time, 1850-Present" em <www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/mexican-born-population-over-time>.
- Migration Policy Institute 2015 "Cuban Immigrants in the United States" em <www.migrationpolicy.org/article/cuban-immigrants-united-states>.
- Migration Policy Institute 2016 "U.S. Immigration Trends" em <www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/us-immigration-trends#Diaspora>.
- Milian, C. 2013 *Latining America: Black-Brown Passages and the Coloring of Latino/a Studies* (Athena: University of Georgia Press).
- Mirabal, N. R. 2003 "'Ser de aquí': Beyond the Cuban Exile Model" em *Latino Studies* Vol. 1, N° 3: 366-82.
- Mirabal, N. R. 2017 *Suspect Freedoms: The Racial and Sexual Politics of Cubanidad in New York, 1823-1957* (Nova York: New York University Press).
- Montejano, D. 1987 *Anglos and Mexicans in the Making of Texas, 1836-1986* (Austin: University of Texas Press).
- Montejano, D. 1999 *Chicano Politics and Society in the Late Twentieth Century* (Austin: University of Texas Press).
- Mora, G. C. 2014 *Making Hispanics: How Activists, Bureaucrats,*

- and Media Constructed a New American* (Chicago: University of Chicago Press).
- Moreno, M. 2007 “Debunking Myths, Destabilizing Identities: A Reading of Junot Díaz’s ‘How to Date a Browngirl, Blackgirl, Whitegirl, or Halfie.’” em *Afro-Hispanic Review* Vol. 26, N° 2: 103-17.
- Moreno, M 2011 “‘Burlando la raza’: la poesía de escritoras afrodominicanas en la diáspora” em <<http://dspace.uah.es/dspace/handle/10017/11127>>.
- Nassy Brown, J. 2005 *Dropping Anchor, Setting Sail: Geographies of Race in Black Liverpool* (Princeton: Princeton University Press).
- Negrón-Muntaner, F. e Grosfoguel, R. (eds.) 1997 *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Ngai, M. 2004 *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America* (Princeton: Princeton University Press).
- Oboler, S. 1995 *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re)presentation in the United States* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Padilla, F. 1985 *Latino Ethnic Consciousness: The Case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago* (South Bend: University of Notre Dame Press).
- Paschel, T. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Patterson, T. R. e Kelley, R. D. G. 2000 “Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World” em *African Studies Review* Vol. 43, N° 1: 11-45.
- Pereira, A. A. 2016 “The Transnational Circulation of Political References: The Black Brazilian Movement and Antiracist Struggles of the Early Twentieth Century” em Rivera-Rideau, P.; Jones, J. e Paschel, T. (eds.) *Afro-Latino@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nova York: Palgrave Macmillan Press).
- Perez, G. 2004 *The Near Northwest Side Story: Migration, Displacement, and Puerto Rican Families* (Berkeley: University of California Press).
- Pérez-Sarduy, P. e Stubbs, J. 2000 *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba* (Gainesville: University Press of Florida).
- Pérez-Torres, R. 2006 *Mestizaje: Critical Uses of Race in Chicano Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

- Pew Hispanic Center 2016 “Statistical Portrait of Hispanics in the United States Pew Hispanic Center” em <www.pewhispanic.org/2016/04/19/statistical-portrait-of-hispanics-in-the-united-states/>.
- Portes, A. e Rumbaut, R. G. 2001 *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation* (Berkeley: University of California Press).
- Putnam, L. 2016 “Jazzing Sheiks at the 25 Cent Bram: Panama and Harlem as Caribbean Crossroads, circa 1910-1940” em *Journal of Latin American Cultural Studies* Vol. 25, N° 3: 339-59.
- Rahier, J. et al. (eds.) 2010 *Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora* (Urbana: University of Illinois Press).
- Ramos-Zayas, A. 2003 *National Performances: The Politics of Class, Race, and Space in Puerto Rican Chicago* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ramos-Zayas, A. 2007 “Becoming American, Becoming Black? Urban Competency, Racialized Spaces, and the Politics of Citizenship among Brazilian and Puerto Rican Youth in Newark” em *Identities: Global Studies in Culture and Power* Vol. 14, N° 1-2: 85-109.
- Rivera, R. 2003 *New York Ricans from the Hip Hop Zone* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Rivera, R. 2007 “Will the ‘Real’ Puerto Rican Culture Pleas Stand Up? Thoughts on Cultural Nationalism” em Negron-Muntaner, F. (ed.) *None of the Above: Puerto Ricans in the Global Era* (Nova York: Palgrave MacMillan).
- Rivera-Rideau, P. R. 2015 *Remixing Reggaetón: The Cultural Politics of Race in Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).
- Rivera-Rideau, P.; Jones, J. e Paschel, T. (eds.) 2016 *Afro-Latino@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nova York: Palgrave Macmillan Press).
- Rodriguez, C. E. 1989 *Puerto Ricans Born in the USA* (Boston: Unwin Hyman).
- Rodriguez, C. E. 2000 *Changing Race: Latinos, the Census, and the History of Ethnicity in the United States* (Nova York: New York University Press).
- Rosario, N. 2003 *Song of the Water Saints* (Nova York: Penguin Random House).
- Roth, W. 2012 *Race Migrations: Latinos and the Cultural Transformation of Race* (Stanford: Stanford University Press).
- Rúa, M. M. 2012 *A Grounded Identidad: Making New Lives in Chicago's Puerto Rican Neighborhoods* (Nova York: Oxford University Press).

- Rumbaut, R. 2009 "Pigments of Our Imagination: On the Racialization and Racial Identities of 'Hispanics' and 'Latinos'" em Cobas, J. A.; Duany J. e Feagin, J. R. (eds.) *How the U.S. Racializes Latinos: White Hegemony and Its Consequences* (Boulder: Paradigm).
- Rumbaut, R. 2011 "Pigments of Our Imagination: On the Racialization and Racial Identities of 'Hispanics' and 'Latinos'" em <<http://papers.ssrn.com/abstract=1878732>>.
- Santiago-Valles, K. A. 1995 "Vigilando, administrando y patrullando a negros y trigueños: Del cuerpo delito de los cuerpos en la crisis del Puerto Rico urbano actual" em *Bordes* N° 2: 28-42.
- Sarduy Pérez, P. e Stubbs, J. 2000 *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba* (Gainesville: University Press of Florida).
- Sherri, G. e Pessar, P. R. 1991 *Between Two Islands: Dominican International Migration* (Berkeley: University of California Press).
- Sommers, L. K. 1991 "Inventing Latinismo: The Creation of 'Hispanic' Panethnicity in the United States" em *Journal of American Folklore* Vol. 104, N° 411: 32.
- Suarez-Orozco, M. e Páez, M. (eds.) 2002 *Latinos: Remaking America* (Berkeley: University of California Press).
- Stern, A. M. 2015 *Eugenic Nation: Faults and Frontiers of Better Breeding in Modern America* (Berkeley: University of California Press).
- Sutton, C. R. 1989 *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions* (Nova York: Center Migration Studies).
- Telles, E. 2004 *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Thomas, P. 1967 *Down These Mean Streets* (Nova York: Knopf).
- Torres-Saillant, S. 2000 "Diasporic Disquisitions: Dominicanists, Transnationalism, and the Community" em *CUNY Academic Works* (Nova York: Dominican Studies Institute, CUNY) Working Paper Series 1. Em <http://academicworks.cuny.edu/dsi_pubs/20>.
- Torres-Saillant, S. 2010 "Introduction to Dominican Blackness" em *CUNY Academic Works* (Nova York: Dominican Studies Institute, CUNY). Em <https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1002&context=dsi_pubs&seiredir=1&referer=>>.
- Valle, V. e Torres, R. D. 1995 "The Idea of Mestizaje and the 'Race' Problematic: Racialized Media Discourse in a Post-Fordist

- Landscape” em Darder, A. (ed.) *Culture and Difference: Critical Perspectives on the Bicultural Experience in the United States* (Westport: Bergin and Garvey).
- Wade, P. 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Waters, M. C. 2001 *Black Identities* (Cambridge: Harvard University Press).
- Whalen, C. 2001 *From Puerto Rico to Philadelphia: Puerto Rican Workers and Postwar Economies* (Philadelphia: Temple University Press).
- Wood, P. H. 2010 “The Earliest Africans in North America” Jiménez Román, M. e Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).

AUTORES

Paulina L. Alberto é Associate Professor nos Departamentos de História e de Línguas e Literaturas Românicas na Universidade de Michigan. É autora de *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (2011) e diversos artigos sobre militância racial e ideologias raciais no Brasil e na Argentina contemporâneos. É coeditora, com Eduardo Elena, de *Rethinking Race in Modern Argentina* (2016). Seu atual livro sobre o (mal)afamado personagem de rua portenho Raúl Grigera (“el negro Raúl”) explora o poder das histórias raciais para construir a branquitude e a negritude na Argentina dos séculos XIX e XX e moldar os destinos individuais

George Reid Andrews é Distinguished Professor de História da Universidade de Pittsburgh, onde ensina desde 1981. Suas publicações incluem *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800–1900* (1980), *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888–1988* (1991), *Afro-Latin America, 1800–2000* (2004), *Blackness in the White Nation: A History of Afro Uruguay* (2010), e *Afro-Latin America: Black Lives, 1600–2000* (2016).

Alejandro de la Fuente ocupa a Cátedra Robert Woods Bliss de História e Economia Latino-Americana, é professor de Estudos Africanos e Afro-Americanos e diretor fundador do Afro-Latin American Research Institute, da Universidade de Harvard. É o autor de *A Nation for All: Race, Inequality and Politics in Twentieth-Century*

Cuba (2001), *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (2008) e *Diago: The Pasts of this Afro-Cuban Present* (2017). Ele é curador de três exposições de arte sobre raça, história e justiça em Cuba: *Queloides: Race and Racism in Cuban Contemporary Art* (2010–2012), Grupo Antillano: *The Art of Afro-Cuba* (2013–2016), e *Diago: The Pasts of This Afro-Cuban Present* (2017). É também editor das revistas *Cuban Studies*, e *Transition: Magazine of Africa and the Diaspora*.

Roquinaldo Ferreira ocupa a Cátedra Vasco da Gama como Associate Professor de História na Universidade de Brown e é autor de *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade* (2012).

Brodwyn Fischer é professora de História na Universidade de Chicago, onde também dirige o Center for Latin American Studies. Sua pesquisa enfoca as histórias das cidades, do direito, da raça, da desigualdade, da escravidão e dos movimentos sociais no Brasil e na América Latina. Suas publicações incluem *A Poverty of Rights: Citizenship and Inequality in Twentieth Century Rio de Janeiro* (2008) e *Cities from Scratch: Poverty and Urban Informality in Urban Latin America*, este, coorganizado com Bryan McCann e Javier Auyero (2014). Atualmente, está concluindo dois novos livros: uma história de poder relacional e desigualdade no Brasil urbano, e uma coedição com Keila Grinberg sobre a escravidão e a Abolição no Brasil.

Keila Grinberg é professora Associada de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq, Brasil). Foi professora visitante na Northwestern University e na Universidade de Michigan e Tinker Visiting Professor na Universidade de Chicago. Seus livros incluem *Liberata* (1994), *Código Civil e cidadania* (2001), e *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças* (2002, no momento sendo traduzido para o inglês). Sua pesquisa atual examina casos, do século XIX, de sequestro e escravização ilegal na fronteira do sul do Brasil e seus efeitos sobre as relações internacionais sul-americanas. Com Hebe Mattos e Martha Abreu, dirige o projeto de história pública digital “Passados presentes: memórias da escravidão no Brasil”.

Frank A. Guridy é Associate Professor de História e Estudos Afro-Americanos na Universidade de Columbia. É autor de *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (2010), e coeditor, com Gina Pérez e Adrian Burgos, Jr., de *Beyond el Barrio: Everyday Life in Latino/a America* (2010). Atualmente pesquisa a história urbana e do esporte nos Estados Unidos, concentrando-se na relação do esporte com as economias políticas urbanas

e a vida recreativa. Está trabalhando em dois projetos de livros: *Assembly in the Fragmented City: A History of the Los Angeles Memorial Coliseum* e *When Texas Sports Became Big Time: A History of Sports in Texas after World War II* (no prelo).

Jesse Hoffnung-Garskof é professor de História e Cultura Americana na Universidade de Michigan. É autor de *A Tale of Two Cities: Santo Domingo and New York after 1950* (2008) e *Racial Migrations: New York City and the Revolutionary Politics of the Caribbean, 1850–1902* (2019).

Juliet Hooker é professora de Ciência Política na Universidade de Brown. É teórica de política, especializada em multiculturalismo, justiça racial, pensamento político latino-americano, pensamento político negro e políticas afrodescendente e indígena na América Latina. Suas publicações incluem *Race and the Politics of Solidarity* (2009) e *Theorizing Race in the Americas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos* (2017). Suas mais recentes publicações são uma coedição (com Barnor Hesse) de um número especial da revista *South Atlantic Quarterly*, “After #Ferguson, After #Baltimore: The Challenge of Black Death and Black Life for Black Political Thought”, e o artigo “Black Protest/White Grievance: On the Problem of White Political Imaginations Not Shaped by Loss”, publicado na *South Atlantic Quarterly* (2017). Hooker recebeu bolsas de pesquisa e prêmios do National Endowment for the Humanities; do Woodrow Wilson International Center for Scholars; do DuBois Institute for African American Research, de Harvard; e do Advanced Research Collaborative no Graduate Center da Universidade da Cidade de Nova York.

Paul Christopher Johnson é professor de História, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e História, e de Estudos Afro-Americanos e Africanos da Universidade de Michigan. É autor de *Secrets, Gossip and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé* (2002), *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa* (2007), e coautor (com Pamela E. Klassen e Winnifred Fallers Sullivan) de *Ekklesia: Three Inquiries in Church and State* (2018). Johnson é o organizador do livro *Spirited Things: The Work of “Possession” in Afro-Atlantic Religions* (2014) e é, atualmente, coeditor (com Geneviève Zubrzycki) da revista interdisciplinar *Comparative Studies in Society and History*. Está finalizando um novo livro intitulado *Automatic Religion: On Nearhuman Agents in Brazil and France*.

Jennifer A. Jones é Assistant Professor de Sociologia e Faculty Fellow no Institute for Latino Studies da Universidade de Notre Dame. Suas pesquisas são publicadas em *Latino Studies*, *Ethnic and Racial Studies*, *Sociology of Race and Ethnicity*, *Sociological Perspectives*, e

Law and Contemporary Problems. Com Petra Rivera-Rideau e Tianna Paschel, é coorganizadora de *Afro-Latin@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (2016) e é autora de *The Browning of the New South: Race, Immigration, and Minority Linked Fate* (no prelo).

Hebe Mattos é professora Titular de História na Universidade Federal Fluminense e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq, Brasil). Foi professora visitante na Universidade de Michigan; na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris); na Universidade Federal de Pernambuco; e na Universidade de Columbia (Cátedra Ruth Cardoso, 2013/2014). Suas publicações incluem *Escravidão e subjetividades no Atlântico Luso-brasileiro e Francês*, coeditado com Myriam Cottias (2016), *Diáspora negra e lugares de memória* (2013), *Memórias do cativo. Família, trabalho e cidadania no pós-Abolição*, com Ana Lugão Rios (2005), *Das cores do silêncio. Significados da liberdade no sudeste escravista* (1995, 1998, 2013), e *The Abolition of Slavery and the Aftermath of Emancipation in Brazil*, com Rebecca Scott et al. (1988). Atualmente está trabalhando num livro baseado em autonarrativas de homens livres descendentes de africanos escravizados no Brasil. É coordenadora do Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense, onde dirigiu, junto com Martha Abreu, uma coleção de quatro filmes documentários sobre as memórias da escravidão entre comunidades negras rurais, intitulada *Passados presentes* (2012). Com Keila Grinberg e Martha Abreu, dirige o projeto de história pública digital “Passados presentes: memórias da escravidão no Brasil”.

Robin Moore é professor de Etnomusicologia na Universidade do Texas em Austin. Suas publicações incluem *Nationalizing Blackness* (1997), *Music and Revolution* (2006), *Music of the Hispanic Caribbean* (2010), *Musics of Latin America* (2012), *Danzón: Circum-Caribbean Dialogues in Music and Dance* (2013, com Alejandro Madrid), *College Music Curricula for a New Century* (2017), e artigos sobre música cubana em *Cuban Studies*, *Ethnomusicology*, *Encuentro de la Cultura Cubana*, *Latin American Music Review*, e em outras revistas e antologias. Desde 2005 é editor de *Latin American Music Review*. Seu projeto mais recente envolve uma tradução para o inglês de uma seleção dos escritos de Fernando Ortiz sobre música e dança cubana (2018).

Karl Offen é professor de Estudos Ambientais no Oberlin College e realiza pesquisas histórico-ambientais na Bacia do Caribe e na América Latina. É coeditor de dois livros, *Mapping Latin America*

(com Jordana Dym, 2011) e *The Awakening Coast* (com Terry Rugeley, 2014), e autor de mais de uma dúzia de artigos sobre ecologia política, história da cartografia, relações afro-ameríndias, e biopesquisa colonial na América Central e no extremo oeste do Caribe.

Stephan Palmié é professor de Antropologia na Universidade de Chicago. É autor de *Das Exilder Götter: Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion* (1991), *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (2002), e *The Cooking of History: How Not to Study Afro-Cuban Religion* (2013), bem como organizador de *Slave Culture and the Culture of Slavery* (1995), e *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions* (2008). Coorganizou uma edição crítica em quatro volumes do manuscrito original de C. G. A. Oldendorp, *History of the Moravian Missions on the Caribbean Islands of St. Thomas, St. Croix, and St. John* (com Gudrun Meier, Peter Stein e Horst Ulbricht, 2000–2002), um livro de ensaios intitulado *Empirical Futures: Anthropologists and Historians Engage the Work of Sidney Mintz* (com George Baca e Aisha Khan, 2009), o compêndio *The Caribbean: A History of the Region and Its Peoples* (com Francisco Scarano, 2011), e uma seção especial de *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, intitulada da “The Anthropology of History” (com Charles Stewart, 2016).

Tianna S. Paschel é Assistant Professor de Estudos Afro-Americanos na Universidade da Califórnia, em Berkeley. É autora de *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (2016), que tem recebido inúmeros prêmios, incluindo o Herbert Jacob Book Award (Law and Society Association) e o Barrington Moore Award (American Sociological Association). É também coeditora, com Petra Rivera-Rideau e Jennifer Jones, de *AfroLatin@s in Movement: Critical Approaches to the Study of Blackness and Transnationalism in the Americas* (2016) e tem publicado em *American Journal of Sociology*, *Du Bois Review*, *SOULS: A Critical Journal of Black Politics, Culture and Society*, e *Ethnic and Racial Studies*.

Lara Putnam ocupa a Cátedra UCIS Research Professor de História Latino-Americana e Caribenha na Universidade de Pittsburgh. Escreve sobre teorias e métodos de história transnacional e pesquisa migração, parentesco e gênero no Grande Caribe. Suas publicações incluem *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870–1960* (2002), *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (2013), e mais de duas dúzias de capítulos e artigos. Putnam é presidente da Conference on Latin American History e membro do conselho editorial da *American Historical Review*.

Tatiana Seijas é Associate Professor de História na Universidade do Estado da Pennsylvania. Sua primeira monografia, *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians* (2014), recebeu o prêmio da Berkshire Conference. É também coautora (com Jake Frederick) de *Spanish Dollars and Sister Republics: The Money That Made Mexico and the United States* (2017) e coeditora (com Stuart B. Schwartz) de *Victors and Vanquished: Spanish and Nahua Views of the Fall of the Mexica Empire* (2ª edição, 2017). Seu projeto monográfico atual é provisoriamente intitulado “First Routes: Indigenous Commerce in Early North America”.

Doris Sommer ocupa a Cátedra Ira and Jewell Williams como professora de Línguas e Literaturas Românicas e de Estudos Africanos e Afro-Americanos na Universidade de Harvard e é fundadora da Cultural Agents, uma organização não governamental dedicada a reviver a missão cívica das humanidades. Entre seus livros estão: *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* (1991), *Proceed with Caution when Engaged by Minority Literature* (1999), *Bilingual Aesthetics: A New Sentimental Education* (2004), e *The Work of Art in the World: Civic Agency and Public Humanities* (2014). Sommer beneficiou-se, e dedica-se ao desenvolvimento, de uma boa educação pública.

Peter Wade é professor de Antropologia Social da Universidade de Manchester e recentemente ocupou na cátedra Wolfson Research na British Academy (2013–2016). Suas publicações incluem *Blackness and Race Mixture* (1993), *Race and Ethnicity in Latin America* (2010), *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective* (2002), e *Race and Sex in Latin America* (2009). Recentemente, dirigiu o projeto “Race, genomics and mestizaje na América Latina”, financiado pelo Economic and Social Research Council e pelo Leverhulme Trust. Um livro organizado no âmbito do projeto é *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America* (2014). Seus livros mais recentes são *Race: An Introduction* (2015) e *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism and Race in Latin America* (2017). Com Mónica Moreno Figueroa, ele é atualmente codiretor de um projeto sobre “Antirracismo Latino-Americano em uma Era Pós-Racial”.

Este livro procura apresentar aos leitores o dinâmico e crescente campo dos estudos afro-latino-americanos. Definimos esse campo, primeiro, como o estudo dos povos de ascendência africana na América Latina e, segundo, como o estudo das sociedades mais amplas das quais esses povos fazem parte. No primeiro tópico, os acadêmicos estudam histórias, culturas, estratégias e lutas do negro na região. No segundo, estudam negritude e raça de modo geral, como uma categoria de diferença, como motor de estratificação e desigualdade e como uma variável-chave nos processos de formação nacional.

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-367-5



9 789877 223675