

MEMORIA Y TERRITORIO QUILOMBOLA EN BRASIL

Cristina Larrea Killinger

José Luis Ruiz-Peinado Alonso

Universitat de Barcelona

El proceso de demarcación y legalización del territorio quilombola en Brasil ha abierto de nuevo el debate político sobre las medidas compensatorias y de protección hacia las minorías étnicas, así como un debate social y académico sobre la identidad cultural quilombola.¹ La dialéctica entre la formación identitaria y territorial se ha convertido en el objeto de reflexión principal del movimiento negro de las comunidades remanentes quilombolas.²

1. Este término se utiliza para identificar a las comunidades negras rurales cuyo pasado está ligado a los asentamientos de ex-esclavos que buían de la barbarie de la sociedad esclavista. Son grupos étnicos que tienen una identidad cultural propia y se distinguen de otras comunidades por sus costumbres, tradiciones, características culturales y modo de organización económica y política. El término "mocambo", utilizado en Brasil para designar al asentamiento de un grupo de esclavos huidos, procede de mu-kambo, que en quimbundo (una de las lenguas de la actual República de Angola) significa "madriguera" (Kent 1981: 137, Schwartz 1981: 164-165), pero que para los esclavos rebeldes de São Tome y Príncipe significa "la cima de las colinas donde encontraron refugio"; de hecho, la palabra significaría "la horquilla de encaje en la techumbre de las casas" (Alencastro 2000: 66). "Quilombo", por su parte, no aparece en el vocabulario de Brasil hasta mediados del siglo XVI como una variación aportuguesada del término "kilombo", palabra originaria de los pueblos de lengua bantú (lunda, ovimbundu, mbundu, kongoimbangala, etc.). En África, el término "kilombo" tuvo varias acepciones según las diferentes épocas (Munanga 1995-96: 60). Para los janga y sus aliados, durante el siglo XVII se refería a una asociación de hombres, abierta a todos sin distinción de filiación o linaje, en la cual sus miembros eran sometidos a dramáticos rituales de iniciación que los apartaban del ámbito protector de sus respectivos linajes y los integraban como co-guerreros en un regimiento de superhombres, invulnerables a las armas de los enemigos. En cambio, para el pueblo mundombe de lengua umbundu que habitaba la zona de Benguela, en el siglo XIX la palabra "kilombo" significaba, simplemente, "campo de iniciación". En cuanto a los portugueses de Angola, se menciona con frecuencia la existencia de quilombos como centros de poder local; en un decreto real portugués enviado a Angola en 1663 se menciona lo siguiente: "*E porque este preto bé dos fidalgos desse Reino, a que chamão Quilambas*" (Citado en Brasio 1981: 458.)

2. La identidad dada a los negros a partir del color viene impuesta desde fuera hacia dentro, mientras que la identidad negra, en su sentido más amplio (cultura, resistencia, etc.), es construida desde dentro hacia afuera, y según esta autora se expresa como identidad étnica (Bandeira 1987). La memoria histórica, aun sujeta a la influencia de nuevos valores, es preservada por el grupo en cuanto elemento que sustenta el sentido de origen, manteniendo sus vínculos

Similar al proceso de reconocimiento que se produjo sobre los derechos territoriales de los indígenas en la región amazónica a partir de la década de los setenta (Albert 2004), las comunidades *remanescentes quilombolas* (descendientes de cimarrones) están inmersos en un proceso de transformación identitaria vinculado a la legalización territorial. De nuevo el Estado se ha erigido como la institución que tutela la "emancipación" de un grupo étnico-racial para ser incorporado a la comunidad nacional, gracias a la presión que los descendientes de los quilombos, el movimiento negro y otros movimientos sociales, ejercen en pro de estas comunidades y a la denuncia que éstos realizan contra la discriminación racial. La discusión política sobre la "democracia racial", como constitutiva de la identidad brasileña, vuelve de nuevo a convertirse en un espacio de reflexión ante la visibilización de los quilombolas, después de haberlos invisibilizados desde el final de la esclavitud hasta la década de los 90.³

¿Qué significa reconocer el derecho de una minoría en un país cuya identidad nacional se ha construido desde hace varias décadas en base a un crisol de razas y culturas mestizadas? ¿Cómo se concilian las identidades culturales en un Estado que se identifica políticamente como mestizo? ¿Cómo se vive la identidad cultural quilombola en este proceso de legalización territorial? Éstas y otras cuestiones van a constituir la base central de este artículo.

Nuestro objetivo principal es reflexionar sobre el proceso de construcción de la identidad quilombola a través de la relación entre memoria y territorio. Tomamos como punto de partida el análisis que el antropólogo Ignasi Terradas (2000) llevó a cabo sobre la contradicción existente entre la identidad cultural y la identificación política. Esta oposición es el resultado de un conflicto, por un lado, entre una experiencia compartida, relacionada con la memoria individual y colectiva, los sentimientos de

entre el presente y el pasado. La puesta en común de referentes propios, de historias pasadas y de propuestas de futuro son marcadamente indicadoras, y al mismo tiempo características, que permiten trazar la trayectoria histórica del grupo y la construcción de un discurso de auto-afirmación, de una conciencia y de una movilización en torno a una etnicidad propia. La identidad étnica y el territorio en el que viven constituyen, por tanto, para ellos la base de su proyecto de vida y de futuro. Quizás la pervivencia de las comunidades cimarronas radique en que permanezcan fieles a sí mismas y a su identidad cimarrona. En palabras de Bonfil Batalla "se reconoce un pasado y un origen común, se habla una misma lengua, se comparte una cosmovisión y un sistema de valores profundos, se tiene conciencia de un territorio propio, se participa de un mismo sistema de signos y símbolos. Sólo con ello es posible aspirar también a un futuro común, y en esto descansa la razón para reconocer un 'nosotros' y distinguirlo de 'los otros'" (Bonfil Batalla 1992).

3. El concepto de invisibilidad ha sido creado por Nina Friedemann para referirse a la situación de las comunidades negras en Colombia, aunque también podría extrapolarse a la mayoría de la población afroamericana. "La invisibilidad es una estrategia que ignora la actualidad, la Historia y los derechos de las minorías étnicas [y no tan minorías]. Y su ejercicio implica el uso de estereotipos entendidos como reducciones absurdas de la complejidad cultural, que desdibujan peyorativamente la realidad de los grupos así victimizados" (Friedemann 1992: 5).

pertenencia y arraigo a un territorio y a una lengua y, por el otro, la cosificación, estigmatización y reducción de esa identidad cultural a una identificación política a través de la fuerza del poder administrativo, económico y académico, entre otros.

El pulso entre una identidad cultural viva y dinámica que da sentido a la idea de pertenencia de una comunidad o pueblo, y una identificación política cuyo lenguaje se esfuerza por clasificar, homogeneizar y fijar la dinámica de las identidades culturales a través de políticas, leyes y conceptos específicos, será el eje central de esta reflexión sobre la formación de la identidad quilombola. A pesar de que el artículo de Ignasi Terradas observa esta contradicción en el campo de la lengua como principio constitutivo de la identidad catalana y gallega, trataremos de aplicar esta misma idea al campo del territorio, pero con algunos matices. Estos tienen que ver con el momento histórico en el que se encuentra la formación identitaria cultural quilombola y su proceso de identificación política. En este caso, el marco legal y administrativo no está lo suficientemente consolidado para constituir el único espacio de reivindicación de las demandas quilombolas, así que la identidad pasa por autodefinirse en un momento histórico de visibilización social y de reinterpretación a partir de la relación con otros movimientos sociales como el negro, el ecologista, el académico y el religioso (pastoral), el político y el sindical.

Este artículo no es el resultado de una lectura exhaustiva de toda la bibliografía existente sobre el tema quilombola, sino una invitación a reflexionar sobre parte de esta documentación, preferentemente la publicada por antropólogos e historiadores. Particularmente, nos centraremos en analizar el estudio de caso del proceso de legalización del territorio de las comunidades remanescientes de los quilombos del área del río Trombetas, afluente del medio amazonas, situadas en el municipio de Oriximiná, en el estado del Pará, Brasil. Éstas fueron de las primeras en obtener los títulos de propiedad colectiva según la aplicación del artículo 68 de la Constitución brasileña y el 168 del Estado del Pará. Contamos con varias publicaciones y con los testimonios de tres de sus representantes y miembros del ARQMO (*Associação dos remanescientes de quilombos do município de Oriximiná*).

Tras el fin de la dictadura militar en Brasil en la década de los 80, la implantación de grandes proyectos de desarrollo para la "Amazonia vacía" continuó.⁴ El área del río Trombetas ya había sufrido varios grandes programas: en la década de los 70, los diferentes grupos indígenas que vivían en la zona fueron realojados por misioneros

4. Durante la dictadura militar se hizo hincapié en el desarrollo de los territorios "vacíos" por personas procedentes del nordeste brasileño. La Amazonia se convertirá en la tierra prometida de los militares. La construcción de la Transamazónica o del proyecto Cala Norte (construir un vial que bordease toda la frontera norte) son meros ejemplos de esta política.

franciscanos y evangelistas norteamericanos en las zonas fronterizas; para los años 80, y antes de entrar en vigor el decreto de la reserva de tortugas del río Trombetas, un abogado acompañado de la policía del Estado llevó a cabo el desalojo forzado de la comunidad de remanentes de quilombolas del *lago Jacaré* quedándose posteriormente con las indemnizaciones por la expropiación del territorio ocupado por la reserva. La implantación de una mina de bauxita en la comunidad de *Boa Vista del río Trombetas* sirvió de ejemplo para el resto de las comunidades de que el progreso minero no pasa por tener en cuenta a los habitantes de la zona; ni siquiera eran atendidos en el hospital de la mina, aunque ésta mostraba imágenes de cómo se esmeraban por atender a animales enfermos de la selva. La contaminación del lago Batata es un claro ejemplo de los efectos secundarios de estos grandes proyectos.

Durante la década de los 90, el primer presidente democrático de Brasil firmó una ley, pocos días antes de dejar el cargo, por la cual se creaba una reserva forestal de 400.000 hectáreas con el nombre de Sakera-Takera, concediéndose a la multinacional ALCOA la explotación a cielo abierto de una mina "ecológica", además de la construcción de una hidroeléctrica en las primeras cascadas del río Trombetas para suministrar energía a la zona franca de Manaus.

Para estos momentos de inicios de los años 90, la organización política y los movimientos sociales brasileños ya estaban plenamente articulados. La respuesta social a un decreto presidencial pasaba por las movilizaciones y por la justicia, ya había acabado la dictadura. Será en este momento cuando tomen cuerpo las leyes introducidas en la Constitución de 1988, en la cual se reconoce el derecho a la tierra de los descendientes de los quilombos. Por primera vez, la inclusión de este artículo luchado por el movimiento negro servirá para comenzar el complicado, y muy interesante, proceso de demarcación y titulación de las tierras. La presión ejercida por el proyecto de una mina y de una hidroeléctrica servirán de detonante para la movilización de varios agentes sociales, comenzando por los afectados. Para éstos, el fin de los proyectos desarrollistas sólo llegará a partir del reconocimiento de la existencia de sus comunidades y de la titulación de sus tierras.

Proceso de identificación: algunas consideraciones conceptuales

En el artículo 68 del Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias, recogido en la Constitución brasileña de 1988, se aprobó el derecho de legalización del territorio ocupado por las "comunidades remanentes de quilombos", a través de la concesión de títulos de propiedad. La inclusión de este derecho fue promovida por algunas entidades del movimiento negro para reparar una injusticia histórica cometida contra el

pueblo negro y, de ese modo, conseguir que las comunidades de ex-esclavos tuvieran acceso a la propiedad privada de sus tierras (Andrade & Treccani 2000).

Según Andrade & Treccani (2000) el término de "remanente de quilombo", usado por parte de la legislación brasileña, despertó al principio algunas reticencias entre los asentamientos de negros rurales y los antropólogos, ya que los primeros no lo utilizaban para autodefinirse y los segundos no lo empleaban para identificarlos. Desde un punto de vista antropológico el concepto de "remanente" era controvertido porque originalmente remitía a los vestigios de una cultura ancestral que había entrado irremisiblemente en un proceso de aculturación.

Esta categoría había sido utilizada por primera vez, por los especialistas en estudios étnicos de comunidades indígenas nordestinas durante la década de los treinta, fuertemente influidos por el folklorismo, con la finalidad de rescatar los restos de su pasado cultural y lingüístico (Arruti 1997). La identidad indígena quedaba reducida a un conjunto de elementos culturales dispersos que sobrevivían al sincretismo. A partir de la década de los setenta el resurgimiento del tema indígena, tanto en la esfera política como en la académica, llevó a replantear los estudios sobre la identidad indígena y reconceptualizar términos tales como el de etnicidad (Arruti 1997). El fortalecimiento del movimiento indígena y el proceso de legalización del territorio constituyeron los factores principales que permitieron canalizar y visibilizar su reivindicación identitaria (Albert 2004).

En el campo de los estudios raciales, entre finales de los setenta y comienzos de los ochenta, uno de los objetos de la antropología era el estudio de las comunidades negras rurales. Estas comunidades negras compartían los problemas comunes a los que se enfrentaban todos los campesinos y, para los antropólogos, poco tenían ya que ver con la cultura de sus ascendentes africanos. Las diferencias existentes entre los distintos grupos de campesinos eran observadas más en términos raciales que culturales. Sin embargo, a finales de la década de los ochenta, gracias a los trabajos del antropólogo Alfredo Wagner Berne de Almeida, se difundió el término de "terra de preto" para designar a las familias de ex-esclavos que ocupaban territorios de uso común. Estas tierras podían corresponder a antiguos quilombos, a terrenos donados individual o colectivamente sin formalización jurídica, a concesiones realizadas por el Estado, etc. El énfasis que este antropólogo llevó a cabo sobre estas comunidades era el uso común de la tierra por parte de los descendientes de ex-esclavos (Andrade & Treccani 2000).

El término de "quilombola" fue divulgado durante la década de los 30 por el "Frente Negra Brasileira" y reapareció en la arena política por parte de los militantes e intelectuales afro-descendientes (Leite 2004). A partir de la nueva situación creada por la

aprobación de la constitución brasileña, se comenzó a reflexionar sobre el antiguo concepto de "*quilombo*" para redefinirlo y utilizarlo políticamente por parte de los agentes sociales. Mientras que algunos investigadores consideraban el uso de este concepto como problemático por haber sido empleado históricamente para legitimar el orden esclavista, otros reconocían que este término había sido utilizado para designar las luchas contra la esclavitud. Históricamente, la palabra "*quilombo*" ya había sido documentada en Angola/Congo para designar las luchas de los esclavos por acabar con la esclavitud. Se trataba de un término africano que llegó a Brasil vía São Tomé y Príncipe, donde los levantamientos de esclavos y la formación de *Kilombos* acabaron con las plantaciones de azúcar antes de pasar al nordeste brasileño.⁵ Actualmente, este concepto de "*quilombo*" ha sido retomado y redefinido para incorporar esta nueva dimensión de lucha política para reivindicar los derechos actuales de las comunidades quilombolas (Andrade & Treccani 2000).

Arruti (1997) también observó el efecto social que tuvo el artículo 68 en la reconceptualización de la categoría de "remanente *quilombola*" en los movimientos sociales, los movimientos negros, las instituciones del estado, los profesionales de la justicia y los antropólogos. La categoría de "remanente" evocaba más que nunca la temática indígena, ya que la defensa de los derechos y de la identidad *quilombola* pasaba también por la lucha a favor de la demarcación y legalización del territorio.

En la constitución del ARQMO se incluyó la palabra *quilombo* ante la insistencia de la antropóloga Lúcia Andrade de la ONG Comisión pro-indio de *São Paulo* porque así estaba preestablecido en el artículo 68. Según una entrevista que concedió en el año 2001, y que fue publicada por la CESE (*Cordenadoria Executiva de Serviço*) (2003-2006: 22-23), argumentó que:

"Depois que descobriram a Constituição, quilombola ganhou um outro significado. Está associado a uma identidade que eles já tinham —eram os mucambeiros— e que tem a ver com uma história em comum, que as pessoas têm a memória dos antigos que fugiram, de como o quilombo era bom. Isso já existia, mas mesmo essa memória ganhou um outro significado. Já tinha uma identidade dessas pessoas. O fato de todo mundo ser parente de todo mundo, é assim que as pessoas se identificam. A questão de ser negro é um traço da identidade, embora se possa fazer parte do grupo não sendo negro, porque tem essa questão

5. La lucha de las comunidades cimarronas de São Tomé fue tan persistente y devastadora que, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, los ataques comenzaron a amenazar la supervivencia de las plantaciones, los poblados e incluso de la capital. "En 1574 se sublevan [los cimarrones], arrastrando a otros negros, y, provistos de arcos y azagayas, invaden haciendas agrícolas y la ciudad, saqueándolo todo, robando, destruyendo las herramientas agrícolas y matando a todos aquellos que pretenden detener su avance". Durante muchos años los alzados sembraron el pánico en un radio de "tres leguas alrededor de la ciudad" (Lara 1981:133-135).

também de origem indígena. Essa traço, mais escondido, embora seja real. Tem uma identidade que eles chamam de parichero, que você usa quando é um negro próximo, comum. Eu vejo eles usarem assim, por exemplo: no INCRA tem umas pessoas que são negras e, se uma dessas pessoas está ajudando, é parichero. Depois da Constituição você passa a ser quilombola, que está até uno nome de associação. Tem esse significado de direitos. Eu acho que é muito usado na relação com o outro e que também está vindo com um processo de conquista de cidadania."

Los representantes de todas las comunidades prácticamente no sabían que existía esa palabra, pues entre ellos se autoidentificaban como *mocambeiros*. "Mocambo" remitía a los antepasados, a los ancestros, a una experiencia común que había sido la de compartir un origen basado en la lucha contra la esclavitud. La idea de territorio y la de vivir en él y de él colectivamente era para Augusto⁶, representante de ARQMO, la base de ser "remanente":

"Para nosotros es porque nacimos allí, nos criamos. Nacieron y se criaron. La gente nunca tuvo ese sueño de vender e irse de casa. Para nosotros es un placer estar juntos."

El término de *mocambeiros* había sido utilizado despectivamente por los moradores de Oriximiná para referirse a los negros. La discriminación racial ha sido vivenciada por las comunidades negras, tal y como refiere Hugo, representante de ARQMO:

"Hay comunidades que son *quilombolas* pero que no lo quieren asumir, aun quedan. Es una mezcla de indios, de *caboclos*. Tienen miedo de ser negros."

El Padre Jaime, en una entrevista concedida y publicada por la CESE (2003-2006: 91-92), explicó la situación de discriminación racial que sufrían las comunidades negras de Oriximiná:

"O Brasil, com mais da metade da população sendo descendente de negro, é um dos países mais racistas que tem. Em Oriximiná, o preconceito é grande em relação ao povo rural e sobretudo em relação às comunidades negras. Quando entrei, as crianças fugiam. Uma vez eu fui perguntar e disseram que era porque no tempo da escravidão os antigos contavam que os brancos iam da cidade pra lá e pegavam os negros. Isso até hoje está muito na cabeça dos próprios negros. A gente percebe que nos encontros há uma certa

6. Entrevista realizada por José Luis Ruiz-Peinado y Cristina Larrea Killinger el 13 de octubre del 2004 en Barcelona, y traducida por José Luis Ruiz-Peinado.

7. Caboclos son los mestizos de indígenas y blancos.

discriminação mesmo entre os pobres. A gente percebe também que muitas meninas novas vêm do interior, negras, e famílias de uma certa posição social acolhem as meninas dizendo que é pra estudar, mas na verdade tornam elas empregadas domésticas. Um fato que aconteceu foi numa comunidade chamada Abui: uns vereadores, parece que junto com o prefeito e alguns daqui de Oriximiná, foram para a comunidade, queriam pescar. A comunidade se reuniu e falou que estava preservando esse lago e que não era pra ninguém da cidade levar os peixes. Só que eles chegaram com umas camisas de presente pra poder pescar em troca. As pessoas da comunidade não aceitaram. A resposta que os da cidade deram foi que a comunidade era um bando de urubus. Mas a verdade é que hoje eles se assumem como raça!."

A partir de la década de los noventa se abrió un nuevo espacio de estudio sobre las comunidades negras rurales. Los antropólogos brasileños comenzaron a utilizar el concepto de "quilombo" y "remanente de quilombo" en las publicaciones sobre dichas comunidades y destacaron el papel político de reivindicación de su identidad. La Asociación Brasileña de Antropología publicó en 1994 un documento en el que definía el concepto de "remanente de quilombo" del siguiente modo (cf. Andrade & Treccani 2000):

"Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurreccionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar."

Para la antropología, estas comunidades compartían una identidad étnica basada en diversos factores como el de la auto-identificación, un origen común, una estructura política y organizativa propia, un sistema de explotación y una relación común con la tierra, un conjunto de elementos simbólicos, lingüísticos y religiosos propios.

Según refirió Hugo, representante de la ARQMO, varias personas que convivieron en sus comunidades se dedicaron a profundizar sobre las raíces culturales de sus comunidades: una monja llamada Idaliana Azevedo de la *Associação Cultural de Óbidos*, que organizó los encuentros de raíces negras, el historiador Euripedes Funes de la Universidad de Fortaleza y el historiador José Luis Ruíz-Peinado de la Universidad de Barcelona:

"Una investigación sobre nuestros abuelos, sobre los más viejos de las comunidades, de cómo vivieron, de cuándo comenzaron las raíces negras en Óbidos. Había la necesidad de volverse a ver. Las raíces negras se encontraron en los más antiguos y la fuerza fue mayor".

De ese modo, contemplando todos estos factores como constitutivos de la identidad *quilombola*, el concepto dejó de ser solamente una categoría histórica para pasar a ser una categoría jurídico-política. Sin embargo, para el poder público, el origen histórico prevalecía sobre los demás factores y era el más importante marcador de la identidad *quilombola*, pues el derecho de acceso a la legalización del territorio estaba vinculado a la preservación del patrimonio de una cultura. Por eso, al comienzo de la aplicación del artículo 68 las instituciones jurídicas solicitaron informes técnicos a antropólogos para que mostraran etnológica e históricamente la pertenencia de este grupo étnico a un determinado territorio común. El rescate de la memoria individual y colectiva comenzó a jugar un papel fundamental en el proceso de reconstrucción identitaria para determinar la identificación política. La antropología abrió un nuevo campo de investigación que todavía hoy en día se encuentra en período de redefinición y reconceptualización.

En este proceso de redefinición de *quilombo* y de identificación político-jurídica a través del artículo 68 las comunidades negras perciben que han ganado un mayor respeto ante las instituciones públicas y las personas que invadían sus tierras. Según Hugo las cosas cambiaron:

"Ellos acostumbraban a mandar gente de la ciudad a recolectar castañas dentro de nuestras áreas, invadir. A partir de la demarcación cambió. Tratan a la gente con respeto."

Procedimiento jurídico e informes antropológicos

En el artículo 215 de la Constitución de 1988 se aprobó la protección de las manifestaciones culturales y formas de expresión de los distintos grupos étnicos que conformaban la comunidad nacional y, en el artículo 216, el reconocimiento de estos grupos como parte del patrimonio cultural brasileño. El artículo 68 era el que garantizaba la concesión del derecho a la propiedad privada del territorio ocupado por las comunidades *quilombolas*. Aunque a través de estos artículos el patrimonio cultural y territorial de estas comunidades estaba reconocido legalmente, no significaba que inmediatamente después de su promulgación se aplicaran estos derechos. Existían, además, decretos específicos en las constituciones de algunos estados que disponían de legislaciones y políticas concretas sobre el tema (Instituto Pólis 2004).

La constitución de 1988 y especialmente su artículo 68 favoreció la movilización de diferentes agentes sociales: los movimientos negros, entidades como las organizaciones no gubernamentales, de derechos humanos, sectores católicos vinculados a la

teología de la liberación, sindicales como la CUT (Central Única de Trabalhadores), etc. Con la promulgación de la Constitución de 1988 el movimiento de *quilombos* se fue fortaleciendo y aumentó el número de comunidades remanentes de *quilombos* que se organizó para reclamar sus derechos (Arruti 2002).

En particular en los estados de *Maranhão* y *Pará* se dieron las primeras discusiones, desde mediados de 1980, sobre las cuestiones referentes a las comunidades negras, que estaban envueltas en conflictos por la tierra. Los movimientos negros impulsaron encuentros para dar a conocer públicamente este debate. El *Centro de Cultura Negra do Maranhão* (CCN) y el *Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará* (CEDENPA) propiciaron el I y II *Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão*, entre 1986 y 1988 y por su parte el CEDENPA junto a la *Associação Cultural Obidense* (ACOB), esta última vinculada a la prelazia de *Obidos*, el I *Encontro de Raíces Negras en el Pará*, en 1988.

A partir de 1995 comenzaron algunas legalizaciones de tierras, pero hizo falta la aprobación de dos decretos para regular jurídicamente el proceso de demarcación y legalización territorial. El segundo decreto del año 2003, que sustituyó al del año 2001, fue derogado por las críticas de parte del movimiento *quilombola*, el movimiento negro, la academia y el movimiento social de las ONG porque la responsabilidad de la regularización de las tierras había sido concedida a la *Fundação Cultural Palmares* (FCP) y no al INCRA (*Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agraria*), principal órgano responsable de las cuestiones agrarias. La FCP, creada en 1988 por el Ministerio de Cultura, asumió una nueva dimensión a partir de 1995, cuando se implica en los procesos de demarcación de las tierras de los remanentes de *quilombos*, a través de grupos de trabajo creados en los diferentes estados.

El primer decreto fue el número 3912/2001 de fecha 10/09/2001, aprobado durante la legislatura del presidente Cardoso, en el que se regulaban las disposiciones relativas al proceso administrativo para identificar las comunidades remanentes de *quilombos* y para reconocer, identificar, demarcar, titular y registrar las tierras por ellas ocupadas. La *Fundação Cultural Palmares* fue asignada como responsable del reconocimiento de estas comunidades y legalización del territorio. Los informes antropológicos fueron requeridos por parte de esta institución cultural para el reconocimiento de la condición de *quilombola* y también por parte de algunos jueces y funcionarios de la administración. Según Leite (2004: 17):

"O laudo é o resultado final de uma perícia. Na área de Antropologia, a perícia constitui-se em uma investigação sobre um indivíduo ou grupo enquanto culturalmente posicionado. O antropólogo é chamado a responder sobre um certo número de quesitos geralmente elaborados por um juiz ou instituição. Estes quesitos, pontos ou questões, poderão servir para esclarecer, dirimir dúvidas, orientar ou

criar parâmetros que envolvam o que chamamos, de um modo geral, a dimensão cultural da vida social."

Este tipo de informes técnicos de identificación étnica habían sido solicitados con anterioridad por la FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*) para la demarcación de las tierras indígenas, sin embargo fueron posteriormente criticados por incapacitar a estos grupos la posibilidad de expresarse de modo independiente (Leite 2004). El primer decreto repitió el mismo criterio, esta vez ligado a la FCP. A pesar de las críticas llevadas a cabo por los movimientos sociales, los *quilombolas*, los movimientos negros y los académicos a esta institución del gobierno por el hecho de solicitar un informe técnico para obtener el certificado oficial de "comunidad remanente *quilombola*", algunos antropólogos, como Leite (2004), resaltaron la contribución que los informes antropológicos podían ofrecer a las comunidades *quilombolas*, siempre y cuando éstos tuvieran en cuenta la participación de todos los agentes sociales implicados para canalizar sus demandas. De ese modo, más que un informe técnico, la pericia se convertía en un instrumento de intervención de la realidad social y en un instrumento de negociación con la justicia.

El aumento de la burocratización en el proceso de investigación cultural de una comunidad determinada ralentizaba la legalización del territorio y desestimaba la existencia de investigaciones antropológicas e históricas (tesis doctorales, tesis de maestría, artículos, libros, etc.) que mostraban la condición de *quilombola* de determinada comunidad. Ejemplos de este tipo se encuentran en los siguientes procesos de identificación étnica: los *Calunga* del estado de *Goiás*, que fueron identificados por la *Fundação Cultural Palmares* en 1997, pero de los cuales ya existía información antropológica desde 1982; los *quilombolas* de la comunidad *Jamary dos Pretos* del estado de *Maranhão*, identificados por dicha fundación en 1997, los cuales ya venían siendo investigados por el "Proyecto *Vida Negro*" del Movimento *negro do Maranhão* desde 1993; y los *Ivaporunduva* del estado de *São Paulo*, identificados también en 1997 y de los cuales existía abundante información antropológica desde 1970 (Andrade & Treccani 2000).

El segundo decreto, que revocó al anterior, fue el número 4887/2003 de fecha 20/11/2003, aprobado durante la legislatura del presidente Lula da Silva, en el que se regulaba el procedimiento de identificación, reconocimiento, delimitación, demarcación y titulación de las tierras ocupadas por las comunidades de quilombos según el artículo 68. El presidente Lula presentó la aprobación del decreto el 20 de noviembre, Día Nacional de la Conciencia Negra (Adital 2004).

La pericia antropológica fue eliminada como criterio para reconocer culturalmente a las comunidades *quilombolas* y se solicitó el de auto-identificación. Este criterio de

auto-identificación también había sido adoptado durante el proceso de legalización del territorio indígena, vinculando el territorio a la reproducción social, física, económica y cultural del grupo étnico. Se procedió a empadronar las comunidades *quilombolas* y se las dispensó de la exigencia que consistía en aportar documentalmente la descendencia de esclavos fugitivos y pose histórica del territorio ininterrumpidamente desde la abolición de la esclavitud (1988) hasta la aprobación de la Constitución de 1988 (Adital 2004). Debido a la falta de documentos y desplazamientos sucesivos de estas comunidades por invasiones y conflictos de tierras, esta tarea se convertía en prácticamente imposible. En algunos casos, inclusive, existía documentación etnográfica e histórica suficiente de algunas comunidades *quilombolas*. Por esa razón, la competencia de regularización fue transferida del Ministerio de Cultura al INCRA. El tema *quilombola* pasaba de ser tratado básicamente como un asunto cultural a un problema agrario.

Otra de las novedades de este decreto fue considerar los criterios de territorialidad indicados por las comunidades remanentes de *quilombos* en el proceso de instrucción de la demarcación por parte de los técnicos del INCRA y garantizar la propiedad colectiva de la tierra. A partir de este momento, el nuevo decreto priorizaba que el título fuera registrado a nombre de una asociación representativa de la comunidad *quilombola* impidiendo que el territorio fuera dividido o vendido en pequeños lotes. Sin embargo, con este nuevo decreto no estaba claro si la concesión era por familia o para la comunidad como un todo (Adital 2004).

Las primeras titulaciones de comunidades remanentes *quilombolas* fueron realizadas en el estado del *Pará*. Tras esta experiencia, el INCRA y el ITERPA (*Instituto de Terras do Pará*) llevaron a cabo un proceso administrativo en el que se programaban distintas etapas desde la entrega de la solicitud oficial por parte de la comunidad hasta la concesión del título de propiedad de la tierra. Estas etapas eran las siguientes:

1. Presentación de una solicitud por parte de la comunidad.
2. Elaboración del programa de trabajo del INCRA y el ITERPA. Consiste en planificar las tareas y garantizar los recursos necesarios del INCRA para proceder a todo el proceso de titulación.
3. Comprobación de títulos en el registro de la propiedad. Consiste en investigar en los registros municipales si constan títulos de propiedad en el área reconocida por la comunidad *quilombola*. Esta comunidad debe facilitar previamente el mapa a los técnicos del INCRA y, en el caso de no tenerlo, los técnicos deberán ir a campo a medir y elaborar el mapa.
4. Elaboración de un censo. Consiste en aplicar un cuestionario similar al padrón utilizado por los órganos fundarios, en el que se recogen los datos censales de las

familias como nombres de los cónyuges, número de hijos, fuente de ingresos y principales actividades económicas del área ocupada. A partir del año 1997 se incluyó la pregunta de si la familia deseaba la titulación colectiva o individual. Tanto en la investigación del registro de propiedad como en la de las ocupaciones participaban las asociaciones de comunidades de remanentes *quilombolas* y representantes de los trabajadores rurales. Los resultados de ambas investigaciones se divulgaban en una reunión con ambos representantes.

5. Elaboración y aprobación del mapa oficial del área. Consiste en la elaboración del mapa y su posterior aprobación a través de las asambleas con la participación de representantes de asociaciones y comunidades *quilombolas*, representantes de trabajadores rurales y técnicos del INCRA y del TERPA.

6. Demarcación topográfica. Consiste en la ejecución topográfica por parte de una empresa contratada por el INCRA, que tenga en cuenta la demarcación total del área colectiva y los lotes de familias que optaron por la propiedad individual.

7. Entrega del título.

Las comunidades *quilombolas* optaron preferentemente por la titulación colectiva por dos razones: la primera, por indicación del nuevo decreto y los técnicos del INCRA y, la segunda, para mantener el uso común del territorio. Por ejemplo, los *quilombolas* de *Oriximiná* concilian la explotación común del territorio, como la recolección de la castaña del Pará, con la particular, como el uso de pequeñas huertas familiares.

De hecho se concedió la titularidad colectiva pero también la individual a las familias que así lo exigieron. El debate dentro de las propias comunidades sobre tierras colectivas o individuales giró alrededor de la posibilidad de vender esos lotes de tierra a personas ajenas a la comunidad. En las demarcaciones del río *Trombetas*, *Erepecurú* y *Cumina* se registraron las tierras colectivas a las comunidades a las asociaciones creadas para tal efecto y se reconoció el derecho y la demarcación de las áreas individuales a las familias que optaron por esta vía.

Cuando se creó el ARQMO por parte de las comunidades negras del río *Trombetas*, *Erepecurú* y *Cumina* con la ayuda del CEDENPA, la parroquia de *Oriximiná* y la Comisión Pro-indio de *São Paulo*, para la demarcación de las tierras de remanentes de *quilombos* surgió otra asociación llamada ASTRO que estaba financiada por la oligarquía del municipio y estrechamente vinculada a los sectores evangelistas que actuaban por la zona. Esta asociación, liderada por un maestro y financiada desde fuera, defendió las ventajas de la titulación de tierras individuales frente a las colectivas, extrapolando lo colectivo como un elemento que distorsionaba y confiscaba lo individual.

Desde esos parámetros de salvación personal frente a las acciones grupales, se visualizaba lo colectivo como la injerencia de toda la comunidad en las decisiones individuales y en la anulación de cualquier bien propio.

Algunas personas de las comunidades siguieron este camino y no aceptaron la tierra colectiva cuando los técnicos del INCRA hicieron el reconocimiento de las áreas. Como señaló Augusto, en la comunidad de la *Pancada* no se excluyó a las familias que optaron por esta decisión en las asambleas ni su acceso a los recursos generales de la comunidad. Para la comunidad el principio de pertenencia al grupo primaba por encima de la titulación individual. Sin embargo, estas familias observaban una resistencia de los técnicos del INCRA hacia esta opción individual frente a la colectiva.

Aquellas familias que finalmente consiguieron la titulación individual solicitaron un proceso de revisión de la demarcación para integrarse a las tierras colectivas. Dificultades como la venta o el acceso generalizado a los recursos "extrativistas" de la selva, así como proyectos de apoyo agrícola, etc., garantías que se concedían a las asociaciones de remanentes *quilombolas*, desmotivaron a que futuras familias tomaran la decisión de pedir la titulación individual. Según Augusto, actualmente algunas familias comenzaron a buscar que sus hijos se casaran con miembros pertenecientes a las tierras colectivas para integrarse de nuevo de pleno derecho a la vida política y social de la comunidad.

De todos modos, insistimos que el reconocimiento de este derecho no significa que la concesión de títulos de propiedad se haya extendido a la mayoría de comunidades *quilombolas*. Por ejemplo, en una noticia aparecida en (Adital 2004):

"[...] Das 743 áreas reconhecidas pelo governo, apenas 71 foram tituladas, nos últimos 15 anos — todas em governos anteriores ao de Lula. E destas, 55, estão sendo contestadas na justiça. Outro problema, é que grande parte das comunidades quilombolas está em áreas particulares. Para fazer as desapropriações, o governo reservou apenas R\$ 14 milhões, e isso não dá pra nada, nem para cumprir a meta de 31 titulações que o governo firmou para o fim deste ano", afirma o antropólogo Alfredo Wagner, destacado pelo Ministério Público Federal para analisar a situação específica das comunidades quilombolas da região de Alcântara, no Maranhão."

La demora en la aplicación de la ley de protección y titulación del territorio desembocó en diversos actos de denuncia y apoyo, como el que se produjo el 18 de agosto del año 2004 en el que se llevó a cabo una campaña de presión por la regularización de tierras de las casi 1100 comunidades *quilombolas* identificadas en el país, y de las cuales solamente 19 han conseguido su regularización. Esta campaña fue

promovida por la Coordinadora Nacional de las Comunidades de Quilombos (CONAQ), Centro por el Derecho a la Vivienda contra Desalojos (COHRE), Asociación Brasileña de Antropología (ABA), Instituto Polis y Asociación de las Comunidades Negras Rurales Quilombolas de Maranhão (ACONERUQ), con el apoyo del Servicio Latinoamericano y Asiático de Vivienda Popular (SELAVIP) y por la Fundación Ford / Brasil (Peschanski; Brasilino 2004). Además de apoyar la regularización de las comunidades quilombolas registradas, otro de los objetivos era garantizar el acceso a proyectos públicos de saneamiento básico, agricultura familiar, educación, salud, vivienda y cultura.

Memoria, territorialidad e identidad quilombola: el caso de las comunidades mocambeiras del río Erepecurú y Trombetas

Un poco de historia

La introducción de esclavos africanos como fuerza de trabajo generalizada en las fortificaciones y haciendas de la provincia de *Grão-Pará* se produjo a partir de mediados del siglo XVII. En las primeras décadas del siglo, ingleses y holandeses habían comenzado a introducir caña de azúcar en la cuenca del Amazonas, estableciendo para ello asentamientos de carácter exploratorio habitados por unos pocos individuos, tanto blancos como negros.⁸ Estos grupos se destacaron por las buenas relaciones que mantuvieron con los diferentes grupos indígenas, impuestas por su notable inferioridad numérica y el interés por establecerse de una forma definitiva en el área.

Sin embargo, no fue hasta la creación de la *Companhia do Estanco do Maranhão e Pará*, en 1682, que la introducción en la región de esclavos africanos se produjo de forma reglamentada y sistemática para satisfacer las necesidades de las emergentes plantaciones. En 1755, bajo el mandato del marqués de Pombal, se creó la *Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão*. Al igual que su predecesora, esta entidad monopolizó todos los negocios de importación y exportación, exentos de impuestos arancelarios, incluidos por supuesto los que afectaban a la introducción de esclavos africanos en la región.

8. Años antes, concretamente en 1616, los portugueses habían detectado la presencia de un grupo de holandeses en el delta del Amazonas. Estaba formado entre 250 y 300 hombres, repartidos en dos fortalezas provisionales. Gracias a la captura de un prisionero, también supieron de la existencia de dos ingenios de caña destinados a la producción de ron y azúcar (Salles 1988: 7).

En la Amazonía brasileña, a finales del siglo XVIII los conatos de rebeldía⁹ y la fuga de esclavos negros y de indígenas acabaron por hacer germinar innumerables huidas que condujeron a la formación y desarrollo de los *mocambos* en el curso bajo de la cuenca Amazónica, especialmente en los municipios de *Santarém* (el núcleo más habitado), *Alenquer*, *Óbidos* y *Monte Alegre*. En esta región, el colectivo *quilombola* eludió la esclavitud, sobrevivió a guerras y deportaciones, y logró mantenerse al margen de las formas de dominación impuestas por el poder del estado.¹⁰

Los continuos ataques que sufrieron los *mocambos* de la región del bajo Amazonas determinaron que la estrategia defensiva estuviera caracterizada por la huida hacia las cabeceras de los ríos.¹¹ En la región del *Trombetas*, las condiciones naturales de un entorno selvático surcado por ríos jalonados de cascadas y rápidos propiciaron la creación de un mundo cimarrón propio y original. Los *mocambos* allí establecidos ocuparon y controlaron un enorme espacio físico en el estado del *Pará*.¹²

La enorme preocupación por el crecimiento imparable de los *mocambos* y la persistencia de fugas de esclavos se materializó en una serie de propuestas políticas bastante agresivas. Sirva como ejemplo la que sigue a continuación, fechada el 6 de julio de 1857 y defendida por el concejal de *Óbidos* Ambrosio de Andrade Freire, que tenía por objeto construir un penal en la región controlada por los *mocambos*:

9. Según las fuentes documentales, en 1747 se produjo en Óbidos una gran revuelta indígena contra la opresión portuguesa que desembocó en masacres y numerosas fugas de "pawichi", "pawitchi" o "pauchi" en todo el área del bajo Trombetas (Frikel 1970: 169-170). Se trataba de los pueblos pauxis sometidos en la época de la instalación del fuerte. En su viaje de 1901 Madame Coudreau se encontró con ellos en las proximidades de Agua Fria (río Erepecurú). De hecho, la huida hizo que los pauxis se separaran, refugiándose en las cabeceras de los afluentes orientales del Cuminá y por encima de las cascadas del Erepecurú, en los lugares conocidos como Acapu, Agua Fria y Penecura. También la tradición oral de los kaxúyana cuenta cómo los "pawichi" emigraron de Pauxis (Óbidos). Aún hoy la ciudad de Óbidos es llamada por ellos "Pawidzetzpó" (Pauxis antiguo), u "Oriximiná-Pawichi".

10. A medida que se incrementaba la presencia de esclavos africanos en la región también crecía el número de fugas de las plantaciones, la formación de mocambos. Por todo ello, a principios del siglo XVIII el rey de Portugal ordenó formalmente a las autoridades del Grão-Pará que fueran activas en promulgar diligencias encaminadas a extinguir los mocambos y detener a los culpables de crímenes graves.

11. Los ataques persistieron hasta el fin mismo de la esclavitud (1888) e imprimieron a la organización social de los mocambos un marcado carácter defensivo.

12. La represión a los mocambos fue generalizada y se aplicó con la mayor contundencia. Las autoridades nunca trataron a los indígenas y a los mocambos por igual. Los individuos que había que volver a capturar y devolver a las haciendas de las cuales habían huido eran los de ascendencia africana, no los indígenas. Los castigos a las fugas o a cualquier otro tipo de delito incluían marcar con hierro al rojo vivo, o con cuchilla, el nombre del propietario en la piel del esclavo o la esclava. Tan estricta era la legislación que prohibía castigar a los esclavos indígenas, que los propietarios los marcaban en el pecho a fin de escapar a la justicia (Frikel 1970: 241).

"O Senhor Vereador Freire apresentou a seguinte indicação. Não se podendo duvidar do estado decadente da agricultura d'esta cidade, por falta de braços, agravando mais esta triste situação as repetidas fugas de escravos para os mocambos do Rio Trombetas, indico que esta Camara represente ao Esm^o Senhor Presidente a conveniencia da destruição completa d'aquelles mocambos, afin de serem desalojados os negros que ali tem feito uma reunião consideravel, e donde sempre que quizerem se dispersarão impunemente por todo o Distrito seducirem os povos que ainda existen, por causa de seus Entrerço, Resultando d'esta conesion muitos roubos e rapto dos mesmos. E ainda mais que conseguida a completa destruição do deto mocambo o Governo haja de estabelecer abi um presidio, com o intuito de não so abastar que os escravos continuen a fugir para ali, como prara animar as pessoas que quizerem habitar as ricas prasagens que a grande rio offerece" (Câmara municipal de Óbidos, Códice 110 [1840-1858] Ofício de 6 de julio de 1857).

En 1868 se produjeron dos hechos que marcarían una nueva etapa en las relaciones entre los *mocambos* y el estado: las expediciones militares sufrieron por primera vez un grave ataque y reaparecieron los misioneros en la región. En una operación conjunta, *mocambeiros* e indígenas del *Trombetas* se enfrentaron a sus atacantes mediante el envenenamiento. Según la tradición oral de los *mocambos* (relato de Antonio Melo, comunidad de *Jauari*), ya se había consumado la evacuación cuando aparecieron las tropas. Dado que el *quilombo* estaba desierto y no había pistas para reemprender la búsqueda de sus habitantes, la expedición decidió quedarse a recuperar fuerzas antes de dividirse y batir la zona. Fue entonces cuando los *mocambeiros*, en alianza con los indígenas, sabedores del lugar donde los militares buscarían agua para beber vertieron allí el potente *timbó*, una sustancia tóxica extraída de la savia de una liana, que a veces utilizaban como recurso de pesca envenenando las aguas de los *igarapés*. Los atacantes conocieron así la muerte, entre fuertes espasmos y asfixia. Al parecer, los indígenas que habían guiado a los expedicionarios sospecharon la trampa y lograron salvarse junto con otros rezagados que tuvieron la oportunidad de ver como morían sus compañeros (Ruíz-Peinado 1994: 355 y 2003).

La introducción de misioneros en la zona obedecía a un plan del presidente Joaquim Raimundo de Lamare que, en colaboración con los franciscanos (*capuchos da piedade*), pretendía establecer misiones entre los *mocambos* con el fin de recabar información directa sobre sus actividades. El fraile capuchino Carmelo de Mazzarino, encargado de una de las misiones, encontró la ocasión de actuar como intermediario entre los *mocambos* y el gobierno, haciendo las veces de interlocutor de los primeros en representación de los intereses del segundo. La guerra del Paraguay había creado expectativas de libertad entre los *mocambeiros*, ya que éstos conocían el decreto que otorgaba la manumisión a los esclavos que se alistasen para ir a la guerra. Los

cimarrones del *Trombetas* decidieron entonces proponer un pacto al gobierno. La propuesta remitida al presidente del *Pará* a través de fray Carmelo de Mazzarino declaraba que los *mocambeiros* se negaban a ir a la guerra pero, por el contrario, ofrecían comprar su carta de alforría por la cantidad de 300\$000 réis en un plazo de cuatro años, con un descuento para los ancianos. Exigían, además, quedar exentos de la obligatoriedad del servicio militar y de cualquier otra imposición por el período de seis años. En caso de que las autoridades no aceptasen el pacto, los *mocambeiros* amenazaron con transferirse a la colonia holandesa.

La provocación implícita en esta declaración radicaba en el hecho de que hacía poco tiempo que Holanda había abolido la esclavitud en sus territorios coloniales. Finalmente, el gobierno de la provincia rechazó la propuesta de los cimarrones y el 31 de octubre de 1870 el presidente interino del *Pará*, el canónigo Manuel José de Siqueira Mendes, firmó la ley n° 653 autorizando la destrucción de todos los *mocambos* del río *Trombetas* (Salles 1988: 235). Sin embargo, la destrucción de los *mocambos* nunca se produjo, pues las estrategias defensivas y su cohesión interna permitieron mantener su proyecto hasta el fin de la esclavitud en 1888. Ese mismo año y ante el anuncio de la abolición se reunieron en el *Barracão de Pedra*, lugar emblemático de su mito de origen, para celebrar el final de las persecuciones. Décadas después los *mocambeiros* bajaron de las grandes cascadas para establecerse por debajo de ellas.

Memoria e identidad

La utilización de un mito de origen indígena adaptado y transformado puede servirnos de guía para entender ese complejo mundo de relaciones entre el mundo de los indios y el de los negros en la construcción de los *mocambos* (Ruíz-Peinado 2002). El mito de origen *kaxúyana* relata la emigración de este pueblo desde las *Guyanas* hasta el curso medio y bajo del río *Cachorro*. En el viaje de descenso por el río *Cachorro* fue cuando entraron en acción los dos héroes míticos ancestrales de los *kaxúyana*: *Purà* y *Murá*. *Purà* era considerado el Creador supremo y *Murá* su ayudante. Ambos personajes ya habían creado seres humanos en otras partes del mundo, pero fue en la cabecera del río *Cachorro* donde *Purà* "hizo" a los *kaxúyana*. Para ello empleó madera de un árbol denominado *pau d'arco* (*muiriparima*) con la que fabricó unos arcos. Una vez terminados, los apoyó en una casa y allí se convirtieron en personas, en "gente". A continuación construyó una gran canoa, embarcó a los seres recién creados en ella y los envió río abajo a poblar otros lugares, advirtiéndoles de que tuvieran cuidado con la "Cobra Grande" (*Marmarú-imó*), una serpiente que vivía en una gran cascada y que engullía todo lo que se cruzaba en su camino. Y así fue sucesivamente hasta que *Purà*

y *Murá*, de tanto cortar los árboles de maderas nobles, al final emplearon la madera más endeble de las palmeras (por eso nos morimos tan pronto) hasta que ellos bajaron también al río y acabaron con la "Cobra Grande" (Frikel 1970: 17-18).

A diferencia del mito indígena, que se centraba en el origen del mundo, el relato de los *mocambeiros* se concentraba en hallar un lugar donde crear un nuevo mundo. Tenían que crear un espacio propio y unas alianzas que les permitieran sentirse en un lugar seguro, alejado de las haciendas y de las persecuciones, un territorio que les fuera propio para poder establecerse. Mientras que el mito indígena se ubicaba en las cabeceras de los ríos y su trayectoria se dirigía hacia el curso medio de los mismos, los esclavos huidos lo situaban a la inversa, de las primeras cascadas hacia las cabeceras de los ríos.

Contaba Joaquín Lima del río *Erepecurú*: Había dos enormes Cobras Grandes, muy peligrosas, una en el río *Trombetas* y otra en el río *Erepecurú*. Ambas eran hermanas, una era macho y la otra hembra. Tenían dimensiones gigantescas y vivían en pozas dentro del río. La del *Erepecurú* se instaló en 'O *Barracão de Pedra*' y vivía cubierta por una vegetación tupida de plantas acuáticas que cubría ese trecho a ambos lados del río. Y de tan grande que era ya no podía ni cazar por sí misma, valiéndose para ello de ayudantes: una pareja de caimanes que se encargaban de ir a buscarle comida y de informarle de todo lo que se movía por el lugar. Por encima del *Barracão de Pedra* no podía pasar ningún animal sin que la cobra se enterase. Cualquier ser vivo que se atreviera a franquear este paso era atacado... En el viaje de huida de los negros fueron sorprendidos por el movimiento de la cobra y desconfiados del peligro intentaron defenderse. Aun así uno de ellos fue devorado por la cobra, en cuanto los otros huían a través de la selva, abandonando el curso de agua, consiguieron llegar a la primera cascada [cuyo nombre es] de la *Pancada* (Lima 1992: 5).

Cuando ambas Cobras se encontraron en el lago *Erepecurú* se produjo una terrible pelea, violenta por la fuerza desatada y por el estrecho vínculo de parentesco que las unía. La del *Trombetas* quedó ciega en un ojo, se retiró a su refugio y nunca más se supo de ella, mientras que la del *Erepecurú* murió en el combate:

"A luta entre elas foi vista por um velho negro que se encontrava pescando no lago e ao perceber o movimento das águas não pôde sair do local. Escondendo-se em um monte de terra, o velho esperou pelo desfecho indo avisar aos habitantes do lago que acorreram às margens para ver o acontecido. Avistaram boiando nas águas a cobra macho do Erepecurú que sobreviveu a luta mas teve um olho cego, só clareando na escuridão uma das vistas. Os velhos (negros) ainda hoje contam que a costela da cobra do rio Erepecurú, mora em combate, forma a arca do altar de Nossa Senhora de Nazaré em Belém" (Lima 1992).

Desde entonces, el acceso a las cascadas y, por ende, a los *mocambos*, quedó libre de cualquier restricción, aunque lógicamente no cesaron por ello los problemas originados por la persecución de la sociedad esclavista.

En los *mocambos* el sentido de pertenencia al grupo estaba determinado por la experiencia de la esclavitud y la fuga. Ello forjó una identidad propia de resistencia al mundo exterior y la creación de un conjunto de normas y creencias que les permitía mantenerse unidos y afrontar el futuro (Price 1981). A partir de sus mitos de creación, de su organización comunitaria, del uso colectivo de la tierra, de sus tradiciones culturales, de sus concepciones políticas y de su sistema de producción fueron tejiéndose las relaciones sociales vinculadas a la naturaleza y el territorio.

Principalmente, por el hecho de compartir comunitariamente el territorio se desarrolló una concepción colectiva de la propiedad de la tierra. La condición de miembro de la comunidad garantizaba igualitariamente el acceso a ella. Las operaciones de distribución como instrumento de equilibrio, ajuste y reciprocidad, fueron integradoras de los diferentes aportes humanos y culturales que llegaron desde sus comienzos (Bandeira 1988).

La memoria histórica de estas comunidades convierte este relato mítico en un valor referencial de su propia identidad colectiva. Esta memoria, aun sujeta a la influencia de nuevos valores, es actualmente preservada por el grupo porque sustenta el sentido de origen, manteniendo sus vínculos entre el presente y el pasado. La puesta en común de referentes propios, de historias pasadas y de propuestas de futuro son características que permiten trazar la trayectoria histórica del grupo y la construcción de un discurso de auto-affirmación, de una conciencia y de una movilización en torno a una etnicidad propia. La identidad étnica y el territorio en el que viven constituyen, por tanto, la base de su proyecto de vida y de futuro (Funes 2004).

Identidad y territorio

En 1990, el presidente Sarney firmó una ley federal por la cual se creaba una reserva forestal de 400.000 Ha. en el margen izquierdo del Río *Trombetas* bautizada con el término indígena de *Saraca-Taquera*. Esta enorme reserva iba a ser fiscalizada por una multinacional norteamericana, de nombre ALCOA, a cambio de explotar una mina a cielo abierto de bauxita. La implantación de esta multinacional fue presentada por las autoridades estatales del *Pará* y del municipio de *Oriximiná* como un ejemplo de desarrollo económico en la región. La explotación minera se enmarcaba dentro de un proyecto nacional de ocupación y obtención de recursos naturales, haciendo hincapié en la protección ambiental, sin tener en cuenta los derechos de las comunidades *mocambeiras* que llevaban más de 200 años viviendo en la región.

Estas comunidades, a través de las asociaciones ARQMO y CEDENPA, y de los misioneros católicos (Verbitas), comenzaron a movilizarse y a denunciar la implantación del proyecto por utilizar un falso discurso ecologista y soslayar los derechos de los *quilombolas*. La organización de lucha, por parte de todas las comunidades negras, fue dirigida por los líderes (tanto hombres como mujeres) de las diferentes comunidades. El CEDENPA y la Iglesia Católica denunciaron la situación ante las instituciones oficiales y la opinión pública, e incluso se contó con la colaboración de la *Comissão Pro-Índio de São Paulo*, que había conseguido dinero de una fundación católica alemana para establecer la delimitación de las áreas colectivas.¹³

El Departamento de Medio Ambiente del Estado del *Pará* pidió un informe sobre el posible impacto de las actividades mineras en el entorno ecológico y sobre las comunidades "adyacentes". Las denuncias del CEDENPA comenzaron a surtir efecto. Para ello se contrató a un equipo de investigadores/as de la Universidad Federal de *Pará*, el NAEA (*Núcleo de Altos Estudos Amazônicos*). Este organismo realizó un informe que demostraba el impacto negativo sobre los pobladores de la zona y evidenciaba que se trataba de cimarrones que llevaban más de 200 años ocupando la zona. Por lo tanto, acogiéndose a la Ley Federal y Estatal en su artículo 68, los descendientes de los *quilombos* tenían el derecho del territorio que estaban ocupando.

Las diferentes posiciones de la multinacional ALCOA fueron variando. Al principio las comunidades *quilombolas* no habían sido reconocidas y, una vez desatado el conflicto, se las trató de identificar como campesinos pobres de origen nordestino que llevaban en la zona menos de una década. Ante la presentación de documentos e informes por parte de las comunidades cimarronas que testificaban su origen *quilombola*, la empresa trató de alegar que eran extranjeros, aunque quilombolas, que procedían del Surinam (antigua Guayana Holandesa) y, que por lo tanto, carecían de derecho a acogerse a las leyes brasileñas.

Finalmente se celebró una audiencia pública en *Oriximiná*, donde se enfrentaron todos los afectados e interesados por el desarrollo del proyecto minero. Una de las partes estaba nutrida por una representación de todas las comunidades afectadas apoyadas por personas y asociaciones que les brindaron su colaboración durante este largo proceso de denuncia. Y la otra, por representantes brasileños de la multinacional, las autoridades locales, parlamentarios de la zona ligados a intereses latifundistas y mineros, y una multitud de trabajadores y campesinos pobres pagados por la oligarquía para demostrar el "interés" del pueblo por defender el desarrollo económico de la zona (además de dinero, por asistir se ofrecieron puestos de trabajo en la mina).

13. No obstante, la mayoría del dinero se empleó en los gastos internos de la ONG y en el pago de los técnicos contratados.

Finalmente, el resultado de la Audiencia Pública, las críticas del movimiento negro y de la Iglesia Católica y, no menos importante, la devaluación del precio de la bauxita, hicieron que se suspendiera el proyecto de "la mina ecológica".

Tal y como ya fue descrito en el apartado anterior, las comunidades remanentes *quilombolas* solicitaron la demarcación y titulación del territorio acogiéndose al artículo 68 de la Constitución. Finalmente, las comunidades consiguieron el reconocimiento formal de sus identidades colectivas, pero también el libre acceso a los recursos naturales en los territorios que ocupaban sobre la base de las normas consuetudinarias que rigen el uso común de la tierra y los recursos. Si en un primer momento el enfrentamiento buscaba construir un espacio de libertad rompiendo con la esclavitud, hoy la lucha se coloca en el sentido de "liberar" la tierra para defenderse de las ocupaciones de tierras y tener asegurado el derecho de ciudadanía (Funes 2004).

El 20 de noviembre (día de la conciencia negra) de 1995, se celebró el 300 aniversario de la muerte de *Zumbi* de Palmares. Uno de los puntos álgidos de la agenda oficial fue la celebración de entrega de la primera titulación colectiva de tierras a la comunidad de *Boa Vista* del río *Trombetas*, otorgada por el INCRA. Ese mismo día, el presidente de la República entregó personalmente los documentos de propiedad definitivos a los representantes de las asociaciones de descendientes de cimarrones del Bajo Amazonas.

Actualmente hay más de 250 comunidades que han solicitado al estado el reconocimiento de sus tierras en el *Pará*. Los legisladores conservadores, representantes de los intereses de los grandes propietarios, que se opusieron a la reforma agraria en 1988 no se imaginaban lo que podría suponer reconocer las tierras a las comunidades *quilombolas*.

Conclusiones

El proceso de legalización del territorio *quilombola* ha abierto un debate político y social que parte del reconocimiento de la deuda histórica que el estado brasileño ha tenido con los descendientes de esclavos. Este nuevo derecho ha potenciado la definición y redefinición de conceptos de identificación de las comunidades *mocambeiras*, tales como *quilombolas*, "comunidades de remanentes *quilombolas*", "comunidades negras rurales", "terras de pretos", etc. Distintos actores sociales han participado en este proceso de identificación: como políticos, juristas, religiosos, académicos (antropólogos, historiadores...), movimientos sociales (movimiento negro, comunidades remanentes, asociaciones, etc.).

El reconocimiento de este derecho territorial ha revitalizado su memoria histórica y, por ende, su identidad. El interés por reconstruir su pasado está asociado a la

demanda territorial. Actualmente la auto-definición de las comunidades *quilombolas*, sin necesidad de contar con la pericia antropológica, ha permitido repensar su sentido de pertenencia, consolidar la gestión comunal de sus recursos, potenciar su identidad étnica, etc. Además, muchas comunidades negras están recreando una "identidad colectiva" para poder ejercer una demanda coherente a sus reivindicaciones. No es de extrañar que varios representantes del área del río *Trombetas* sean invitados actualmente por otras comunidades del estado del *Pará* para asesorarlos en el proceso de obtención de las tierras.

Una de las lecciones históricas que han conseguido dar estas comunidades ha sido la de sobrevivir a la esclavitud, crear un espacio al margen del sistema colonial y del Brasil independiente. Actualmente las comunidades del río *Trombetas* constituyen un modelo a seguir por otras comunidades rurales (*quilombolas* y campesinas) para conseguir el reconocimiento a la tenencia de la tierra al margen del proceso de reforma agraria.

BIBLIOGRAFÍA

- ADITAL (2004) "Brasil retoma empadronamiento de remanente de *quilombos*", ADITAL Agencia de Información Fray Tito para América Latina, 13/03/04 (consulta web 22.10.04).
- ALBERT, B. (2004) "Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña", en SURRELLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague: IWGIA, Documento 39.
- ALENCASTRO, L. F. (2000) *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Companhia das Letras.
- ANDRADE, L. & TRECCANI, G. (2000) "Terras de quilombo", en LARANJEIRA, R. (org.) *Direito agrário brasileiro-hoje*, São Paulo: Editora LTR (consulta web 20.10.04).
- ARRUTI, J.M. (2002) "Emergencia étnica, conquista territorial y conflicto entre comunidades indígenas y negras en Brasil y Colombia - notas exploratorias" (consulta www.ilsa.org.co/biblioteca/02.doc 22.10.04).
- ARRUTI, J.M. (1997) "A emergencia dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas", *Mana* 3(2): 7-38.
- BANDEIRA, M.L. (1987) *Negros e Brancos na frente pioneira do Vale do Guaporé (Brasil): representações étnicas*, Buenos Aires: V Congreso Internacional, Asociación Latino-Americana de Estudios Afro-Asiáticos.
- BANDEIRA, M.L. (1988) *Território negro em espaço branco*, São Paulo: Editora Brasiliense.

- BONFILI BATAÏA, G. (1991) *Pensar nuestra cultura*, México DF: Alianza Editorial.
- BRASIO, A. (1981) *Monumenta missionaria africana: Africa Ocidental, 1ª série (1656-1665)*, Lisboa: Vol. XII, Academia Portuguesa da História, (MMA).
- CESE (2003-2006) *Racismo no Brasil. Por que um programa com Quilombos?*, Salvador de Bahia: CESE.
- FRIEDEMANN, N.S.D. (1992) "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad", *Wiñay Marka: revista de reflexion, informacion y debate*, nº 17, pp. 4-9.
- FRIEDEL, P. (1970) "Os Kaxúyana: notas etno-históricas", *Publicações Avulsas*, nº 14, pp. 9-24.
- FUNES (2004) "Mocambos del Trombetas-Historia, memoria e identidad", *Encuentro Debate América Latina Ayer y Hoy*, nº 9, pp. 121-135.
- INSTITUTO POLIS (2004) *Carta em Defesa de Regularização dos Territórios de Quilombos*, Instituto Pólis e Centro pelo Direito à Moradia contra Despejos no Brasil-COHRE, 10 de agosto de 2004 (consulta web 20.10.04).
- KENT, R.K. (1981) "Palmares: un estado africano en Brasil", en PRICE, R. (comp.). *Sociedades Cimarronas*, México D.F.: Siglo XXI.
- LARA, O. (1981) "Resistencia y esclavitud: de África a la América negra", en *La trata negrera del siglo XV al XIX*, Barcelona: Serval; París: Unesco, pp. 128-149.
- LEITE, I. (2004) *O legado do Testamento. A Comunidade da Casca em Perícia*, Rio Grande do Sul: Comunidades Tradicionais/NUER/UFRGS editora.
- LIMA, J. (1992) *Historia dos negros que através da luta conseguiram libertar-se dos senhores de escravos de Santaém- Pará. Oriximiná*: [Documento manuscrito].
- MUNANGA, K. (1995-96) "Origem e histórico do Quilombo na Africa", *Revista USP: Dossiê Povo Negro-300 Anos*, nº 28, pp. 57-63.
- PESCHANSKI, J.A. & BRASILINO, L. (2004) "Remanescentes de quilombos: Quilombolas precisam se mobilizar", *Brasil de Fato*, edição 79, de 2 a 8 de setembro de 2004 (consulta web 20.10.04).
- PRICE, R. (1981) "Introducción", en PRICE, R. (comp.) *Sociedades cimarronas*, México: Siglo XXI, pp. 11-40.
- RUIZ-PEINADO, J.L. (1994) "Hijos del río-negros del Trombetas", *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido*, nº 4, Barcelona: Universitat de Barcelona. pp. 349-357.
- RUIZ-PEINADO, J.L. (2002) *Cimarronaje en Brasil: Mocambos del Trombetas*, Barcelona: El Cep i la Nansa.
- RUIZ-PEINADO, J.L. (2004) "Maravilla. Ataque y defensa de un mocambo en el Bajo Amazonas", *Encuentro Debate América Latina Ayer y Hoy*, nº 9, pp. 107-120.
- SALLES, V. (1988) *O Negro no Pará: sob regime da escravidão*, Brasília: Ministerio de Cultura.
- SCHWARTZ, S. B. (1981) "El mocambo: resistencia esclava en la Bahía colonial", en PRICE, R. (comp.). *Sociedades cimarronas*. México DF: Siglo XXI, pp. 162-184.

TERRADAS, I. (2000) "La contradicción entre identidad cultural e identificación política", *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía*, núm. 33/34, pp. 31-42.

RESUMEN

El proceso de legalización del territorio quilombola ha abierto un debate político y social que parte del reconocimiento de la deuda histórica que el estado brasileño ha tenido con los descendientes de esclavos. Este nuevo derecho ha potenciado la definición y redefinición de conceptos de identificación de las comunidades mocambeiras, tales como "quilombolas", "comunidades de remanentes quilombolas", "comunidades negras rurales", "terras de pretos", etc. Distintos actores sociales han participado en este proceso de identificación: como políticos, juristas, religiosos, académicos (antropólogos, historiadores...), movimientos sociales (movimiento negro, comunidades remanentes, asociaciones, etc.). Además, el reconocimiento de este derecho territorial ha revitalizado su memoria histórica y, por ende, la identidad de remanente quilombola.

ABSTRACT

The process of legalization of the quilombola territory has opened a social and political debate which has its origins in the recognition of the historical debt of the Brazilian state to the slave descendants. This new right has fostered the definition and redefinition of identification concepts of the mocambeiras communities, such as "quilombolas", "comunidades de remanentes quilombolas", "comunidades negras rurales", "terras de pretos", etc. Different social representatives have taken part in this process of identification: politicians, jurists, religious people, academicians (anthropologists, historians), social movements (black movement, remaining societies, etc.). The recognition of such territorial right has also revitalized their historical memory and thus the remaining quilombola identity.