

DEPARTAMENT D'ANTROPOLOGIA CULTURAL. FACULTAT DE GEOGRAFIA I
HISTÒRIA. UNIVERSITAT DE BARCELONA

**LA CONSTRUCCIÓN DE UNA
IDENTIDAD QUILOMBOLA**
LA COMUNIDAD RURAL DE PAU DE LEITE
BEATRIZ DURAN CLAVO

Trabajo de final de Máster.

Máster oficial en Antropología i Etnografía (2013-2015)

TUTORAS: MÓNICA MARTÍNEZ MAURI Y CRISTINA LARREA KILLINGER

ENERO 2016

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I PARTE	6
Contextualización: aproximación histórica	7
<i>Capítulo I</i>	14
1- Comunidades negras rurales y comunidades remanentes de quilombo	
1.1 Los quilombos históricos y la emergencia de las comunidades negras rurales	14
1.2. El surgimiento de las comunidades remanentes de quilombos	17
1.3. El rescate del término quilombo	18
1.4 El artículo 68 en la lucha por el territorio	19
1.5 Hacia un nuevo concepto de quilombo	20
1.6 Garantizar el territorio quilombola: los problemas actuales	22
2- Comunidades quilombolas en Brasil y Paraíba en 2013	23
2.1 El proceso de regularización territorial quilombola	25
<i>Capítulo II</i>	
1. El Estado de Paraíba	28
1.1 La formación de comunidades negras en Paraíba	28
1.2. La formación del campesino nordestino	28
1.3. La formación de quilombos en el interior de Paraíba	31
1.4. La formación del espacio territorial en el <i>sertao</i> paraibano	32
<i>Capítulo III</i>	
1. Metodología.	34
2. Justificación del proyecto	34
3. Técnicas utilizadas	
3.1. Observación participante	37
3.2. Diario de campo	38
3.3. La entrevista semiestructurada	38
3.4. Narraciones orales e historias de vida	41
4. Herramientas utilizadas	

4.1.	La grabadora y la cámara fotográfica	41
4.2.	Participación en la vida cotidiana	42
4.3.	Documentos escritos	42
5.	Hipótesis	42

II PARTE

1.	El campo de investigación: La comunidad rural Pau de Leite	
1.1.	Informantes	44
2.	La región de Catolé do Rochas	47
3.	Características de la comunidad rural Pau de Leite	51
3.1.	La comunidad remanente de quilombo	
3.1.1	Organización interna	54
3.1.2	Recursos	
3.1.2.1	La <i>roça</i>	54
3.1.2.2	Los <i>açudes</i>	56
3.1.2.3	La caza	58
3.1.3	La infraestructura	59
3.2.	La comunidad rural: al otro lado de la carretera	62

PARTE III

1.	La identificación de Pau de Leite como comunidad remanente	66
1.1	La memoria histórica, la memoria oral y la autoafirmación	66
1.2	La importancia del territorio	68
1.3	La cultura quilombola	72
1.4	La educación y la religión	74
2.	Proyectos realizados en la comunidad rural	79
3.	Relación con otras comunidades	
3.1	La comunidad remanente de quilombo Sao Pedro: la importancia del parentesco	81
3.2	La comunidad remanente de quilombo Lagoa Rasa	82

CONCLUSIONES	84
---------------------	----

BIBLIOGRAFÍA	90
---------------------	----

ANEXOS	95
---------------	----

INTRODUCCIÓN

“El proceso de demarcación y legalización del territorio quilombola en Brasil ha abierto un 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. La dialéctica entre la formación identitaria y territorial, se ha convertido en el objeto de la reflexión principal del movimiento negro de las comunidades remanentes quilombolas (LARREA & PEINADO 2004:191)”

Las comunidades negras rurales, actualmente conocidas como comunidades remanentes de quilombo, formadas mayoritariamente por familias campesinas, participaron y participan del debate entorno a la construcción de los derechos de los afrodescendientes y al acceso a estos derechos por su pasado esclavista .

La institución del derecho a la tierra y al territorio para las comunidades quilombolas, es resultado de un proceso de lucha política, conquistas y reivindicaciones de los movimientos negros organizados en Brasil. En la década de 1980, el movimiento negro comenzó a actuar junto a las comunidades negras rurales en las regiones norte y nordeste. Era un momento en el que se vivía una coyuntura política de valorización de “historia del negro”, que hizo posible la promulgación del artículo 68 en los *Atos das Disposições Nacionais Transitórias (ADCT)* de la Constitución Federal de 1988

“Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estajam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

La aprobación de este artículo no dejaba claro quién serían los sujetos beneficiados con la propiedad definitiva de dichas tierras ocupadas. El artículo se refería a los “remanentes de las comunidades de quilombo” y , tanto por parte de los movimientos negros como por parte de la academia y de los órganos estatales, entendieron que la cuestión debía ser tratada dentro del rescate del patrimonio histórico brasileño, ya que “el quilombo”, representaba un fenómeno del pasado y quedaban pocos restos de su existencia. Una idea que se encontraba alejada de la

cuestión territorial de las comunidades negras en el actual Brasil.

A finales de la década de 1990, a partir del trabajo de concienciación sobre el derecho a la tierra y al territorio realizado por la *Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro – Descendentes* (AACADE), la “cuestión quilombola” se volvió un problema territorial. El quilombo empezó a reivindicarse por parte de comunidades negras rurales, que empezaron a organizarse en movimientos sociales y a exigir la garantía de los territorios tradicionalmente ocupados por ellos. El Estado, de forma paralela, dio inicio a un largo proceso de modificación de la legislación entorno a la cuestión quilombola, dando lugar a que el procedimiento de regularización de los territorios ocupados por estas comunidades se volviera cada vez más complejo.

A partir del siglo XX, gracias a los movimientos negros y a los estudios socio-antropológicos, la cuestión quilombola y su significado sociocultural, fue recolocada en el contexto nacional brasileño. Repercutiendo en el escenario político, empezaron a surgir acciones de reconocimiento y políticas interventoras por parte del Estado Federal. La emergencia de las reivindicaciones del derecho al territorio quilombola, dio origen a un nuevo significado del concepto de quilombo y la visibilidad de innumerables comunidades negras rurales en todo Brasil

A final tratava-se de se considerar não apenas os aspectos referentes à identidade dos negros do Brasil, mas varios atores envolvidos e os inúmeros interesses conflitantes sobre o patrimônio material e cultural brasileiro, ou seja, questões de fundo envolvendo identidade cultural e política das minorias de poder no Brasil (LEITE 2000:342)

En el marco del Máster en Antropología y Etnografía de la Universidad de Barcelona, este estudio tiene la pretensión de analizar el proceso de construcción identitaria de la Comunidad Rural Pau de Leite, localizada en el municipio de Catolé do Rocha, en el interior del estado de Paraíba, como comunidad remanente de quilombo. Al tratarse de un estudio de caso abarcable en términos territoriales y tener unas particularidades en relación a sus interacciones y relaciones sociales, Pau de Leite, puede ser un caso representativo de una comunidad todavía no identificada como remanente de quilombo, pero con las características propias de estas comunidades.

Con el fin de sistematizar la información, he tomado como referencia a Terradas (2004) a fin de comprobar si la identidad¹ vivida por los miembros de la comunidad remanente de quilombo, coincide con la identificación político-jurídica que el Estado establece para que estas comunidades puedan ser consideradas como tales. Desde esta perspectiva Larrea y Peinado (2004) afirman que “ el Estado [brasileño] se ha erigido como la institución que tutela la “emancipación” de un grupo étnico-racial [las comunidades remanentes de quilombo] para ser incorporada 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. (LARREA y PEINADO 2004:192).”

Siguiendo la idea de Larrea y Peinado (2004) de la existencia de una oposición entre la identidad vivida y la identificación política entre“(...) los sentimientos de pertenencia y arraigo a un territorio y (...) la cosificación, estigmatización y reducción de [su] identidad cultural a una identificación política a través de la fuerza del poder administrativo, económico y académico, entre otros”, (LARREA y PEINADO 2004:193) el estudio parte de que las comunidades quilombolas, no representan resquicios ni quedaron congeladas en el pasado, sino que poseen “ una identidad cultural viva y dinámica que da sentido a la idea de pertenencia de una comunidad o pueblo. (LARREA&PEINADO 2004:193)

En el presente proyecto pretendo

- reflejar la dimensión histórica, identitaria y político-organizacional de la comunidad remanente quilombola de Pau de Leite, situada en la microregión de Catolé do Rocha, Paraíba.
- Estudiar las estrategias tanto políticas, culturales como territoriales utilizadas por esta población para configurar esta identidad y, analizar los posibles conflictos con la población local.
- mostrar como la identidad quilombola está estrechamente ligada a la idea de pertenencia, como idea de hermandad en un sentido de unión, que supone compartir identidad, política y luchas. Mostrar que la noción de territorio, no se

¹ Entendemos por identidad étnica la memoria histórica preservada por un grupo y que da sentido a su origen; identificación como identidad étnica impuesta desde fuera del propio grupo y auto-identificación como tipo de identidad étnica con la que el grupo se identifica (LARREA Y RUIZ PEINADO 2004:191-192)

entiendo solo como propiedad, sino también como espacio de vida, de cultura e identidad.

En este sentido es importante destacar que la mayoría de comunidades quilombolas están compuestas mayoritariamente por campesinos rurales. Estas comunidades corresponden históricamente a grupos sociales situados en espacios rurales más o menos marginados, caracterizados por un uso comunitario de la tierra.

- ver sus dificultades y oportunidades, sus estrategias, la especificidad de la ruralidad, sus prácticas, su modernidad y su tradición. Qué política económica están siguiendo para conseguir su sustentabilidad y qué ayudas están recibiendo y por parte de quien.

El trabajo se divide en tres partes. La primera parte se inicia con una breve contextualización y aproximación teórica sobre los estudios realizados en torno a la cuestión de la esclavitud. Esta parte se divide a su vez en tres capítulos.

El capítulo I se refiere a la emergencia de comunidades remanentes de quilombos en Brasil, situando históricamente el momento en que las comunidades negras rurales se transformaron en comunidades quilombolas, presentando los marcos jurídicos que dieron el derecho a la tierra y al territorio a estas comunidades. Analizamos también de qué forma el concepto quilombo fue adquiriendo diversas acepciones hasta llegar a cubrir las diversas formas de apropiación de la tierra protagonizada por la población negra en Brasil.

En el capítulo II se habla del proceso de construcción del campesinado paraibano analizando las diversas formas a partir de las cuales las comunidades negras rurales, actualmente conocidas como comunidades remanentes de quilombo, se formaron en el espacio agrario. En este capítulo se detalla la metodología utilizada para realizar la investigación.

En la segunda parte se presenta el campo de estudio de la investigación, la comunidad rural Pau de Leite, los recursos e infraestructura, su modo de vida y trabajo a partir del territorio en el que viven.

En la tercera parte intentamos mostrar las diferentes formas a las que la comunidad Pau de Leite tiene acceso a la tierra. En este capítulo se recuperan los discursos de los habitantes de la comunidad y la lectura que realizan sobre su

situación y su lucha para mejores condiciones de vida.

Finalmente presentamos las consideraciones finales.

PRIMERA PARTE

CONTEXTUALIZACIÓN: APROXIMACIÓN HISTÓRICA

La llegada de la población africana a las costas de Brasil en 1500, no supuso simplemente la entrada de fuerza de trabajo. Laviña, (1995) y Bastide (1967) señalan que los buques negreros no sólo transportaban hombres, mujeres y niños, sino también creencias y folclore, una serie de nuevas culturas y vivencias que ni el gobierno colonial ni la Iglesia pudieron diluir. La compra de estos esclavos se daba a través de las propias tribus africanas, que vendían a sus prisioneros de guerra o los intercambiaban por productos llevados por los portugueses como tabaco o tejidos.

Laviña (1995) afirma que, ya desde el inicio los amos intentaron “deculturarlos”² en todos los ámbitos. Esta deculturación se inició en el propio barco negrero, donde lo prioritario era la llegada de los esclavos en buenas condiciones físicas a los puntos de destino.

Sobre las cifras de africanos llegados a Brasil, no existe consenso. Según datos estadísticos, Klein (1999) (ref. Yelvington 2001) habla de aproximadamente 9 millones y medio de esclavos embarcados entre mediados del siglo XVII y hasta el siglo XVIII, mientras que Eltis y Richardson (2010:80) se refieren a más de 12 millones de africanos llegados a América. De éstos tan solo 10 millones llegaron al puerto de destino. Casi 5 millones fueron a Brasil, siendo Rio de Janeiro y Salvador los más importantes puertos de destino.

Existe una abundante literatura sobre las procedencias étnicas de los esclavos africanos. Varios han sido los autores que han analizado su origen, siendo Nina Rodrigues (1982) el pionero en estos estudios. Siguiendo su estela encontramos a Arthur Ramos (1940 y 1946) o Herskovitz. Bastide (1967), por su lado, estudió los diferentes orígenes según épocas, distinguiendo Costa de Guinea en el XVI, Angola durante el XVII y Costa de Mina (actual Ghana) en el XVIII. Pierre Verger (1968) estudió los puertos de destino entre los que destacaron Salvador de Bahía, Rio de Janeiro y Recife. En general todos ellos coinciden en afirmar que el origen étnico varía a lo largo de los siglos en los que duró el tráfico negrero. Verger afirma que la existencia de una concentración de determinados grupos en diversas áreas responde a la cercanía entre los puertos de embarque y desembarque.

² La deculturación pretendió afectar a todos los ámbitos de la cotidianidad de los esclavos, desde los hábitos más diarios, hasta las estructuras sociales y religiosas. La relaciones africanas del hombre con el medio quedaron truncadas” (LAVIÑA 1995:253)

Autores como Nina Rodrigues, Herskovitz 1941, Ramos 1946, Moura 1959, Bastide 1967, Verger 1968 ó Mintz & Price 1992 , han escrito sobre las relaciones que se establecieron entre los africanos y la élite blanca. Se trataba de un sistema jerárquico de relaciones basado en una superioridad blanca frente a las poblaciones africana e indígena, que se concebían como mano de obra esclava. Esta jerarquía establecida en la colonia, no supo evitar las relaciones, e incluso mezclas, entre la población africana, europea e indígena.

Para Reis (2012) y Laviña (1995) las relaciones entre el amo y el esclavo variaron en función del tiempo y el espacio. A pesar de que en todas las sociedades esclavistas existiera un denominador común, la dominación de las élites blancas frente al africano - considerado como simple mercancía y mano de obra - , también hubieron diferencias. Para Reis (2012) una diferencia importante se dio en relación al tipo de cultivo. No era lo mismo trabajar en plantaciones de cacao que en ingenios azucareros. Tampoco el hecho de que el cultivo estuviera destinado al comercio internacional (ya que el producto dependía de la demanda externa) que al comercio local. Por último, también se debe tener en cuenta el momento histórico. El siglo XVI nada tuvo que ver con el XVIII o el XIX, ni siquiera en relación a esclavos urbanos o esclavos rurales.

La historia de la época colonial e imperial está repleta de casos de rebeliones, fugas, lucha armada y alianzas entre quilombos y pueblos indígenas. Existen además procesos de apropiación, influencia mútua y mestizaje entre todas las partes envueltas. Estos procesos dieron lugar a la creación de territorios de los distintos grupos sociales. Los constantes procesos de mestizaje y sincretismo cultural crearon nuevas categorías étnicas y raciales. Diversos grupos étnicos o “naciones”, con culturas distintas, empezaron a conformar el que será el actual Brasil.

Para Reis (2006) predominó la reinención, la mezcla de valores e instituciones, transportados por las diferentes étnias africanas por un lado, y, por las propias de los indios y blancos por otro. Este proceso fue la causa de formación de las culturas afro-brasileñas. Una mezcla entendida como necesidad para sobrevivir, a partir de alianzas sociales que se transformaban, de manera inevitable, en transformaciones culturales. Los esclavos no se sometieron a los valores impuestos creando nuevos comportamientos e instituciones a partir de tradiciones africanas. Si la influencia de la cultura local fue inevitable, la “*crioulização*³ cultural” se dio en gran

³ Los esclavos podían ser *crioulo* (nacidos en Brasil) , o *africanos* (nacidos en Africa). A

parte a través de recreaciones étnicas y sincretismos interétnicos en el interior de la propia comunidad africana. (J.J Reis 2006:22)

Reis (1995-1996) afirma que los quilombos podían ser grandes o pequeños, temporales o permanentes, aislados o próximos a núcleos de población. En general los quilombos no tenían residencia fija, por lo que Reis afirma que no se puede hablar de comunidades quilombolas, ya que el término comunidad implicaría longevidad, estabilidad, sucesión de generaciones y establecimiento de una memoria grupal, de costumbres, rituales y valores propios. Situados en lugares generalmente protegidos, la mayoría de los quilombos se formaban en las proximidades de los ingenios de azúcar, las haciendas, las villas y las ciudades, para poder mantener una red de apoyos, entre esclavos, negros libres y hasta blancos, de los que recibían información sobre posibles movimientos de tropas, además de negociar armas, alimentos, municiones y otros productos. Con otros esclavos o miembros de la población de la colonia podían establecer lazos de amistad o incluso de parentesco. Las investigaciones muestran que los quilombos no eran comunidades aisladas y autosuficientes, sino que mantenían una red de comercio, trabajo y/ o parentesco con otros grupos. También se conoce como atacaban poblaciones y haciendas, donde robaban dinero y otros bienes, reclutaban otros esclavos o secuestraban mujeres. Plantaban, recogían, cazaban y construían familias. En el siglo XIX se generalizó la actividad de los “negros de ganho” y los “negros de aluguel”. Los primeros buscaban trabajos en la calle como ambulantes con la condición de dividir la renta obtenida con sus señores. Los segundos eran alquilados a terceros para servicios variados

En las minas y trabajos de exportación durante la época de la cosecha era común que el esclavo trabajase hasta 14 ó 16 horas, mal alimentados y expuestos a cualquier tipo de clima. En general se amontonaban en las llamadas *senzalas*⁴ careciendo de cuidados médicos, por lo que con frecuencia había enfermedades que se volvían endémicas como la tuberculosis, disentería, tifus, sífilis, o malaria. La media de vida útil, variaba de siete a diez años.

Los castigos, como observa Katia Mattoso (1982), no eran una práctica diaria, ni tenían siempre la misma intensidad. Estos castigos - inmovilización del cuerpo, azotes, marcas de hierro, aplastamiento de dedos, corte de orejas- acostumbraban a

diferencia del resto del continente americano en el que la denominación de *crioulo* se refería al nacido en América pero con un origen europeo

⁴ Las *senzalas* eran los alojamientos destinados a los esclavos en los ingenios y haciendas en Brasil

ser más violentos en el campo, sobre todo durante los períodos en que era indispensable un trabajo continuo.

Durante el período esclavista y posabolucionista también destacaron otras figuras:

Los criollos, que no fueron menos activos que los esclavos africanos, con el declive de la población esclava tras el fin del tráfico, fueron los mayores responsables de la formación de quilombos y revueltas, especialmente en los últimos años de la esclavitud.

Los libertos⁵ eran la figura africana más privilegiada en la época de la esclavitud. Ocupaban posiciones estratégicas en la estructura social contra la clase señorial. Normalmente trabajando en diferentes oficios como armeros o herreros, podían circular libremente teniendo así acceso a informaciones sobre el gobierno de la colonia. Gracias a esta libertad solían hacer de puente entre esclavos rurales y urbanos. Un ejemplo de ello fue la Revuelta de Bahía en 1835 en la que la mayoría de los sublevados eran libertos.

Otra figura dentro de esta sociedad esclavista era la de los *forrós* que se encontraban en ambos lados de la situación.

El 13 de mayo de 1888 se decreta la ley número 3353, en la que queda abolida la esclavitud. Esta fecha será un punto de inflexión para la población afrodescendiente. A partir de este momento esta población se convirtió en individuo de pleno derecho, pudiéndose integrar jurídicamente a la nación brasileña.

Sin embargo la realidad fue muy diferente. Las diferencias sociales basadas en el color de la piel continuaron vigentes.

La dictadura de Vargas (1937-1945) marcará el segundo punto de inflexión para estas poblaciones. La nacionalización económica por parte del estado, a partir del cierre de fronteras, incentivó el trabajo nacional. Este hecho favoreció la introducción de la población afrodescendiente al trabajo asalariado que, a su vez, ayudó en la organización de movilizaciones sociales que reivindicaban mejoras laborales y mayor integración de esta población a nivel nacional.

Ante las presiones, tanto nacionales como internacionales, el Estado empezó a

⁵ Los libertos eran antiguos esclavos al que se les había concedido la libertad a través de la emancipación o la alforría. Los esclavos alforriados o *forrós* eran aquellos que conseguían la libertad a partir de la llamada carta de alforría en la que el propietario de un esclavo rescindía de sus derechos de propiedad sobre el esclavo. Esta carta de alforría podía ser adquirida a través de la compra o de testamento.

crear una nueva imagen nacional basada en el llamado mito de las tres razas. Se trataba de una nueva concepción del país formado por blancos, negros e indios.

Sin embargo, esta teoría de la democracia racial, siguió encubriendo un racismo hacia los afrodescendientes que continuaron segregados tanto económica, cultural como socialmente.

En 1985, con la elección del nuevo presidente José Sarney (1995 - 2003), comienza un período de redemocratización, en la que se aprueban una serie de leyes enfocadas a la inserción de la población afrodescendiente en el país

En 1988, se aprobó una nueva Constitución Federal, proclamada bajo el gobierno de Lula da Silva (2003-2010), y se concedió un nuevo espacio a estas comunidades negras. Trajo consigo un nuevo ideal de nación basada en la diversidad, definiendo Brasil como una república pluriétnica. En lo que se refiere a las comunidades afrodescendientes, y más específicamente a las comunidades remanentes de quilombo, el artículo 68 de las ADCT pretendía garantizar a estas comunidades la titulación definitiva del territorio que ocupaban. En dicho artículo se recogen una serie de disposiciones en las que se reconoció, entre otras, los valores históricos de las poblaciones afrodescendientes. El nacimiento de este artículo tiene sus inicios con la presentación, por parte del movimiento negro a la Asamblea General Constituyente, de una enmienda de origen popular, reclamando el reconocimiento de los derechos de las comunidades remanentes de quilombo. Orientada a la creación de una nación multicultural, esta nueva Constitución recoge una política para promover la igualdad social. A partir de este momento el Estado se convertirá en promotor y protector de las diversas manifestaciones culturales de indígenas, afrodescendientes y de cualquier otro grupo que hubiera participado en la creación de la nación brasileña.

Sin embargo, según Ratts (2000) pocas comunidades quilombolas fueron reconocidas a partir de los criterios establecidos en el artículo 68 de las ADCT y, en los últimos años "*inúmeras comunidades negras rurais estão sendo identificadas como remanescentes de quilombos*", pero pocas consiguen la titulación de las tierras. (RATTS 2000:309)

Para este autor lo relevante es que estas comunidades negras, representan una movilización social de gran importancia, que han presentado un crecimiento considerable en la formación de relaciones político-sociales.

As comunidades negras rurais estabelecem alianças com variados segmentos locais, regionais e nacionais, e essa outra face da diversidade rural brasileira deve ser considerada por aqueles que estão envolvidos com esta mobilização que é crescente. Seja como “ remanescente de quilombo”, “quilombolas”, “mocambeiros” etc., as representações dos agrupamentos negros rurais, com base na memória, no parentesco, no lugar que construíram, vêm reaparecendo em contextos que lhes são realmente adversos (RATTS 2000:309)

En 2003 la *Associação Brasileira de Antropologia* (ABA) dio un nuevo significado al término quilombo como *“toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência, e onde, as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado”* (FIABANI, 2005:12).

De acuerdo con Arruti (2005):

La definição empírica de Quilombo, por meio da generalização de suas características a uma definição descritiva de carácter normativo, composta por itens como: ruralidade, forma camponesa, terra de uso comum, apossamento secular, adequação a critérios ecológicos de preservação de recursos, presença de conflitos e antagonismos vividos pelo grupo e finalmente, mas não exclusivamente, uma mobilização política definida em termos de auto-afirmação quilombola” (ARRUTI 2005:96)

Arruti (2005:45), viendo la complejidad de establecer un concepto único de estas comunidades remanentes y la necesidad de los quilombolas para tener sus derechos reconocidos, sistematizó el análisis del proceso de formación quilombola citado en el artículo 2º del Decreto 4887/03: denominación, identificación, reconocimiento y territorialización.

La denominación se da cuando la comunidad es reconocida por una institución jurídica o administrativa como *“sujeito de direitos e deveres coletivos e como um objeto do Estado”*. El proceso de identificación se realiza a partir de la constatación de los derechos identitarios, hecha por los propios sujetos sociales, motivados contra algún tipo de falta de respeto sufrido colectivamente y, por esos motivos, cada uno de ellos pasa a ser reconocido en *“coletividade como fonte de pertencimento identitário e*

como sujeito de direitos". El reconocimiento se establece a partir de la comprobación pública de que un determinado grupo social "*deve ser sanado ou reparado*", y cada miembro del grupo pasa a considerarse "*sujeito (político e de direito) na esfera pública*". Finalmente la territorialización, además de conceder la titulación de la tierra, se establece a partir de una "*reorganização social, política, ecológica e cultural*" de un grupo envuelto en un proceso de "*fixação e delimitação espacial*" (ARRUTI 2005:45)

Pero el artículo 68 de las ADCT nunca se reglamentó como ley formal. Siempre fue a partir de decretos: el primero de ellos fue el Decreto 3.912 del 10 de setiembre de 2001 en el que se estableció a la *Fundação Cultural Palmares* (FCP)⁶ como órgano que, en todo el territorio federal, tenía la competencia para titular las tierras ocupadas por las comunidades remanentes de quilombo.

Pero empezaron a surgir críticas en relación a la estructura de la FCP como órgano eficiente de actuación. Otro problema fue el hecho de que para dicha titulación, las comunidades debían probar su ocupación desde el año 1888. TRECCANI:

"Adotando como ponto de partida o conceito colonial de quilombo(...)o decreto determinava que somente poderiam ser tituladas as terras onde existiam quilombos em 1888 (...) mas como se poderia conseguir essa prova documental quando o próprio governo brasileiro, logo após ter sido proclamada la República tinha determinado que deveriam ser destruídos " todos os papeis, livros, e documentos existentes(...) relativos ao elemento servil, matrículas dos escravos, dos engenhos (...)" (TRECCANI 2006:119)"

⁶ FCP fue creada en 1988, vinculada al Ministerio de Cultura y cuya función era la preservación de la cultura material e inmaterial de influencia negra en la sociedad brasileña.

CAPITULO I

1. COMUNIDADES NEGRAS RURALES Y COMUNIDADES REMANENTES DE QUILOMBO

1.1 Los quilombos históricos y la emergencia de las comunidades negras rurales

Los regímenes esclavistas en el continente americano, utilizaron de forma reiterativa la fuerza de trabajo de millones de hombres y mujeres capturados de diversas regiones de África. (REIS; GOMES 1996) El tráfico de esclavos constituyó un gran negocio que permitió la formación del mundo moderno, y consolidó el capitalismo mercantilista en el continente americano. En Brasil, los colonizadores utilizaron, en un principio, fuerza de trabajo esclava indígena, pero fueron los africanos y sus descendientes los que constituyeron la principal mano de obra esclava durante los más de trescientos años que duró el régimen esclavista en el país.

Los esclavos africanos estaban insertos en los más variados sectores de la economía y de la sociedad e, impusieron al régimen distintas formas de resistencia⁷. Una de las más habituales en Brasil fue la fuga, que llevó a la formación de grupos de negros que se refugiaban en los llamados quilombos. Este fenómeno ocurrió en todas las regiones brasileñas (REIS;GOMES 1996).

Las comunidades formadas por negros que huían del trabajo forzado y se resistían a ser recapturados, recibieron diversos nombres a lo largo del continente americano donde hubo esclavitud⁸. En Brasil los llamados quilombos y/o mocambos, se referían a la fuga de negros esclavos y a su refugio y resistencia en un determinado lugar. Dependiendo de la región donde se ubicaron, los quilombos tenían diferentes formas de supervivencia y establecían diversas formas de relaciones con la sociedad

⁷ Los esclavos protagonizaron innumerables formas de resistencia a la esclavitud, desde revueltas y formación de quilombos, hasta la resistencia cotidiana, individual o colectiva, como los abortos, sabotaje en el trabajo, suicidio, asesinato de señores, que contribuyó a que el régimen esclavista fuese insustentable

⁸ En Colombia y en Cuba fueron conocidos como *palenques*, en Venezuela *cumbes*, en Haití y otras islas del Caribe de colonización francesa eran los *marrons*; en las áreas de colonización española eran llamados *cimarrones*; en Jamaica y Estados Unidos también fueron conocidos como *marrons* (CARVALHO,1997). En general según Reis y Gomes (1996) en la América de colonización española fueron llamados *palenques* y *cumbes*, en los países americanos colonizados por Inglaterra se conocían como *marrons* y en los países dominados por Francia *grand marronage*.

esclavista. De hecho, no estaban excluidos ni al margen del sistema esclavista, por el contrario, se encontraban insertos y formaban parte de la propia lógica de reproducción de la sociedad. No constituyeron fenómenos cerrados, aislados y ni siquiera homogéneos, ya que se relacionaban constantemente con la sociedad esclavista y no estaban formados solamente por esclavos huídos, sino también por mestizos, indios y campesinos pobres. (FREITAS 1982, REIS Y GOMES 1996, REIS Y SILVA 2005).

Una vez terminada la esclavitud y llegada su abolición en 1888, no tenía sentido para la población negra, ya considerada liberta, huir para constituir un quilombo. El significado de quilombo como forma de resistencia y la figura del negro esclavo del cual extraían su fuerza de trabajo, dejó de existir para pasar a ser considerado sujeto jurídicamente legal. El término quilombo solo reaparece un siglo después en la Constitución Federal, asociada a otros términos como “comunidad de remanentes”. Como destaca Almeida (2002):

Em la legislação republicana na aparecem mais (quilombo), pois com a abolição da escravatura imaginava-se que o quilombo automaticamente desapareceria ou não teria mais razão de existir. Consta-se um silêncio nos textos constitucionais sobre a relação entre os ex-escravos e a terra, principalmente o que tange ao símbolo de autonomia produtiva representados pelos quilombos. E quando é mencionado na Constituição de 1988, 100 anos depois já surge como sobrevivência, como “remanescente” (ALMEIDA 2002:53)

A través de diversos estudios, podemos ver cómo todavía en el siglo XIX, fueron diversas las formas como las comunidades negras rurales ocuparon las tierras según su uso común en Brasil. Algunos grupos que se habían refugiado en quilombos, permanecieron en ellos tras la abolición de la esclavitud en 1.888. Otros, se establecieron en tierras devueltas o continuaron trabajando en condición de *meeiros*⁹

⁹ Los *meeiros* o meiros son agricultores que trabajan en tierra ajena, entregando parte de lo que producen como forma de renta de la tierra (SERVOLO DE MEDEIROS 1989: 24). Los *assalariados* son trabajadores desprovistos de los medios de producción necesarios y venden su fuerza de trabajo a cambio de un salario monetario (VAGO CRISTO 2008: 17) En algunos casos los propietarios y trabajadores acuerdan la entrega de lo que se llama a *terça*, una tercera parte de la cosecha. Esto suele producirse en el caso en el que son los trabajadores y no los propietarios los que se proveen de las semillas.

en las haciendas en las que habían sido esclavos. Hubo grupos que tras el fin de la esclavitud recibieron tierras de sus señores por medio de la donación, legado testamentario o adquiriéndolas a través de la compra (ALMEIDA 2002; FIABANI 2008). También hubo grupos de ex-esclavos y sus descendientes que formaron comunidades a partir de a) las disgregación de haciendas monocultoras o abandono de las tierras por parte de los señores; b) la desestructuración de las órdenes religiosas ó c) se establecieron en tierras obtenidas por medio de la prestación de servicios militares.¹⁰

Según Fiabani (2008,) todos estos grupos no tuvieron la atención de investigaciones tras el fin de la esclavitud. Sólo, a partir de la década de 1970 y 1980 se desarrollaron estudios sobre las comunidades negras rurales. Fue a partir de la Constitución Federal de 1988 cuando estos estudios se intensificaron, mostrando una realidad poco conocida hasta ese momento.

En Brasil el concepto de quilombo fue interpretado de diversas formas a lo largo de la historia (FIABANI 2004, 2008). Cronistas, viajeros y autoridades, durante el período colonial, lo describieron como crimen y elemento ofensivo, que amenazaba al sistema esclavista. A mediados del siglo XX fue apropiado e interpretado por historiadores marxistas brasileños como una forma de lucha de clases. Y también por el movimiento negro como símbolo de lucha del pueblo negro por sus derechos en Brasil.

Para Almeida (2002), fue el concepto de quilombo utilizado a mediados del siglo XVIII, por el Consejo Ultramarino, el que permitió, en Brasil toda una serie de estudios sobre éstos. Para este Consejo, los quilombos eran abrigos de esclavos huídos situados en lugares “despoblados” con un número mayor a cinco cautivos. Para el autor estaban incluidos cinco aspectos: a) la fuga, elemento necesario para la formación de quilombos; b) un número definido de esclavos; c) el aislamiento geográfico en lugares de difícil acceso, distantes a núcleos poblacionales; d) la fijación de un grupo en un lugar y e) el “*pilao*”¹¹ símbolo de auto consumo como objeto identificador de la capacidad de reproducción del grupo.

Tras la Constitución Federal, el quilombo fue reinterpretado, no como fenómeno que remitía a un pasado histórico lejano, sino para entender una realidad presente en

¹⁰ El Estado brasileño concedió tierras a aquellos ex-esclavos que habían servido militarmente al país

¹¹ El *pilao* es un utensilio realizado en madera de origen africano donde los esclavos molían el grano

la estructura agraria y territorial brasileña. El término quilombo, pensado tradicionalmente como grupo de esclavos huídos pasó a ser atribuido a grupos étnicos que se auto identificaban como remanentes de quilombos. Dicho de otra manera, a partir del artículo 68, el quilombo dejó de ser un fenómeno congelado en el tiempo, para evocar las comunidades negras rurales que se formaron según el uso común de la tierra.

Según O'Dwyer (2002), el artículo constitucional que garantizaba el derecho a la tierra a los remanentes de quilombos, pasó a ser entendido como un derecho a grupos sociales que existen en el presente, y no a un sujeto social anclado en el pasado.

1.2 El surgimiento de las comunidades remanentes de quilombos

Las denominadas comunidades remanentes de quilombos, asumieron una identidad que es relativamente reciente y constituyen hoy día grupos socialmente importantes en la estructura territorial brasileña. Conocidas anteriormente como *comunidades negras rurais*, *terras de preto*, *terras de santo*, entre otras denominaciones o variaciones locales, las comunidades remanentes de quilombo aparecen con un nuevo significado (ARRUTI 2006)¹²

La principal reivindicación hoy en día de las comunidades consideradas remanentes de quilombo, es la regularización de los territorios tradicionalmente ocupados. Éstos no tienen necesariamente porque tener su origen durante el período de la esclavitud. Varias comunidades quilombolas en Paraíba se formaron después del período esclavista como la Comunidad Rural Pau de Leite, en el municipio de Catolé, que se formó a partir de la ocupación de las tierras pertenecientes a una hacienda rural.

Reconocidas en la Constitución Federal, como también en las legislaciones estatales y municipales, las comunidades remanentes quilombolas actualmente tienen dificultades para el reconocimiento y regularización efectiva de los territorios

¹² Las *terras de preto* son a) propiedades donadas o entregadas a familias de ex-esclavos b) tierras donadas por el Estado a las familias de ex-esclavos a través de la prestación de servicios militares c) áreas ocupadas por antiguos quilombos. Las *terras de santo* están asociadas a la decadencia que sufrieron los órdenes religiosos y que fueron abandonadas o entregadas a esclavos, indígenas o habitantes y que adoptaron nombres de los santos patronos.

ocupados, que como afirma Almeida (2002) acabaría con la invisibilidad ¹³social e histórica, y con la concentración territorial de la estructura agraria brasileña.

1.3 El rescate del término quilombo

A finales de la década de 1980, cuando llegaba el centenario de la fecha de la abolición de la esclavitud de 1888, se realizó una reflexión sobre la historia del negro en Brasil y su condición contemporánea, evidenciando la desigual situación en la que se encontraba la población negra. En 1988 empezaron estudios sobre el período de la esclavitud en Brasil sobre el concepto de quilombo y su significado para la historia nacional. El principal tema de toda esta literatura revisionista fue el Quilombo de Palmares (FIABANI, 2008).¹⁴

El año 1988 también marcó toda una serie de protestas organizadas por el movimiento negro. En diversas capitales evidenciaron que la situación social del negro en Brasil no se había transformado tras la abolición, y reivindicaban políticas públicas compensatorias.¹⁵

Arruti (2006) afirma que el concepto de quilombo, que durante el período colonial significó un tipo de subversión al orden colonial establecido, pasa a ser percibido como símbolo de lucha para las clases negras oprimidas. Según el autor este nuevo significado se percibe bajo tres perspectivas: la de resistencia cultural como persistencia de la cultura africana en Brasil; la de resistencia política a partir de una lucha de clases; y la simbología de la lucha de la población negra en Brasil, a partir de la década de 1970, cuando la figura del Quilombo de Palmares es reapropiado por el movimiento negro.

¹³ Siguiendo a Larrea y Peinado (2004) el concepto de invisibilidad ha sido creado por Nina Friedmann para referirse a las comunidades negras en Colombia, aunque para estos autores podría extrapolarse a la mayoría de 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)]. (LARREA y PEINADO 20014:192)

¹⁴ El Quilombo de Palmares paso a ser un símbolo de sociedad ideal y de lucha para la población negra.

¹⁵ Según Félix la población negra empezó a organizarse en movimientos sociales durante la primera mitad del siglo XX. En 1931 surgió el Frente Negro Brasileño (FNB) como gran movimiento de masas contra las condiciones de vida a las que fue sometida el negro en Brasil. Con Getúlio Vargas este movimiento fue disuelto. En 1978 se crea el *Movimento Unificado contra la Discriminação Racial (MUCDR)* para luchar contra el racismo. Un año después pasó a ser denominado como *Movimento Negro Unificado (MNU)* para luchar por la igualdad social.

Fue en este contexto de revisión y valorización de la historia del negro, de los nuevos significados del término quilombo y de las protestas del movimiento negro, cuando fue creado el art. 68 en la nueva Constitución Federal Brasileña. Según Arruti (2006;2008) y Fiabani (2008) este artículo fue aprobado sin una profunda discusión sobre su significado y lo que podría llegar a representar, ya que aún existía una concepción de quilombo como fenómeno tradicional y arraigado al pasado esclavista sin asociarlo a las comunidades negras rurales del momento.

1.4 El artículo 68 en la lucha por el territorio.

Fiabani (2008) apunta que es a mitad de la década de 1970 cuando se empiezan a realizar los primeros estudios sobre las comunidades negras rurales.¹⁶

En la asamblea Constituyente de 1988, Treccani (2006) afirma que hubo una propuesta de ley, por parte del movimiento negro, para el reconocimiento del derecho al territorio a las comunidades negras rurales. Para Fiabani (2008), Leite (2004) y Arruti (2006) con la aprobación del artículo 68 solo tenían cabida casos aislados, beneficiando apenas a las poblaciones negras que hubieran resistido como quilombos, formados a partir de la fuga de esclavos. De esta forma nació la necesidad de una legislación que regulase este artículo 68.

Arruti (2006) identificó dos posiciones en los debates de inicios de los 90 respecto a la aplicación del art. 68: por un lado la asociación del concepto de quilombo como símbolo de la cultura negra.¹⁷; por otro las discusiones en torno al uso común de las tierras, a la noción de auto atribución y de etnicidad¹⁸. Esta idea unía de forma directa las comunidades remanentes de quilombo y la cuestión agraria y territorial, de tal forma que, la regularización de las tierras de las comunidades quilombolas, no era una cuestión eminentemente cultural y sí una cuestión de acceso a la tierra.

Estas dos posiciones iniciaron un debate de cómo se podría hacer efectivo el art. 68, si por la *Fundação Cultural Palmares (FCP)* o por el *Instituto Nacional de*

¹⁶ Los movimientos negros organizados de los estados de Maranhão y Pará destacaron en los procesos de reivindicación para la regularización de los territorios tradicionalmente ocupados por las comunidades negras (FIABANI 2008)

¹⁷ Esta perspectiva tenía como base una crítica al mito de la democracia racial, en el que estaba intrínseca la idea de que el art. 68 sería un precepto jurídico reparador de una deuda histórica que el estado brasileño tenía con la población negra. Esta perspectiva racial fue acogida por el Estado.

¹⁸ Esta idea era reclamada por los movimientos negros de Maranhão y Pará

Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Fiabani (2008) indica que el INCRA tuvo más éxito en los primeros trabajos. En 1995 también se le dio la atribución para la demarcación y titulación de las tierras reivindicadas por las comunidades quilombolas.

En 1997 la FCP presentó una propuesta para ser el único órgano competente para la aplicación del art.68. Según Arruti (2008) la *Articulação Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos (ANCRQ)*¹⁹ se posicionó en contra, por considerar que entonces se paralizarían los procesos iniciados por el INCRA.

De esta forma el movimiento de los quilombolas se enfrentaba claramente al intento del Estado para determinar quién podría ser o no reconocido como remanente quilombola. Finalmente, en 1999, el Gobierno Federal estableció, en la Medida Provisoria del Gobierno Federal²⁰ n.º 1.911, que sería la FCP el único órgano encargado de la regularización territorial. Pero las discusiones entre los movimientos negros y el gobierno, en torno a la aplicación del art. 68 y a un nuevo significado al concepto de quilombo, continuaron.

1.5 Hacia un nuevo concepto de quilombo

El significado del término quilombo que se tenía durante el proceso constituyente en 1.988 remitía, como antes hemos mencionado, al pasado esclavista. Tras la promulgación del art. 68. se realizaron algunos informes antropológicos en comunidades negras rurales, constatando que eran muy pocas las comunidades formadas a partir de la fuga de esclavos. Desde esta perspectiva Fiabani (2008) afirma que:

[...]buscaram outros fundamentos para que pudessem fornecer explicações para a presença de tais comunidades negras naqueles lugares, assim procurou-se mostrar que o significado de quilombo (fuga para obter liberdade)deveria ser repensado (p:38)

A mediados de 1990, la Associação Brasileira de Antropologia (ABA) dio un

¹⁹ En 1994 nace la ANCRQ, ligada al PVN, organizando encuentros regionales y nacionales para las comunidades negras rurales. Dos años más tarde, en 1996, se creó la actual la *Coordenação Nacional dos Quilombos (CONAQ)*

²⁰ La Medida Provisoria 1.911 de noviembre de 1999 dio al Ministerio de Cultura la atribución para la aplicación del art.68 y la Ordenanza n.º 447 de 1.999 dio la competencia sobre la cuestión quilombola a la FCP

nuevo significado al concepto de quilombo, distinta hasta la entonces conocida. O'Dwyer (2002) afirma que la ABA, comprendió que quilombo no significaba “*resíduos o resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica*”, ni tampoco grupos homogéneos aislados de la sociedad, sino grupos que desarrollaron prácticas cotidianas de resistencia en el mantenimiento de los modos de vida característicos y en la consolidación de un territorio próprio, estableciendo relaciones a partir de “*laços de parentesco e vizinhança, assentadas em relações de solidariedade e reciprocidade*” (O'DWYER 2002:18)

Según Leite (2002) el documento de la ABA definía a los quilombos contemporáneos como grupos étnicos, en contra de una visión estática, destacando su aspecto dinámico y organizativo, conduciendo a una idea de discontinuidad temporal y de nuevas formas de “aquilombamento”.

Para Arruti (2006) la noción de remanente instituída en el art.68, atribuye al quilombo una noción de contemporaneidad y evidenció que, la formación de comunidades negras rurales no necesariamente se formaron a partir de la fuga de esclavos, a la par que la etnicidad eliminaba la noción de raza, como elemento biológico constitutivo de estas comunidades. Esa noción de etnicidad mencionada por Arruti (2006) fue utilizada tanto por la ABA, como por la academia y el Estado para definir las comunidades remanentes de quilombo actuales.

Barth (2011) considera que para definir una determinada organización social, no son las características culturales ni biológicas las importantes, sino los factores que el mismo grupo considera importantes:

[...]los actores usam identidades étnicas para categorizara a si mesmos e aos outros. Com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos em este sentido organizacional.[...] as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios actores consideram significantes (BARTH 2011:194).

Partiendo del presupuesto de que las comunidades quilombolas no permanecieron estáticas en el tiempo y preservando una cultura de forma continua, Almeida (2002) considera que es la forma como las comunidades quilombolas se definen y se auto representan en relación a otros grupos sociales con los que

interaccionan, lo que les permite la construcción de una identidad colectiva. Esta identidad étnica, según el autor, no contiene elementos raciales y se entiende a partir de una existencia colectiva, y no individual. De esta forma, las comunidades quilombolas no son supervivencias o residuos, sino grupos que mantuvieron modos de vida que preservaron sus recursos naturales.

1.6 Garantizar el territorio quilombola: los problemas actuales.

A partir del año 2000, empezaron a observarse cambios en las legislación para la titulación y delimitación de los territorios quilombolas (TABLA 1).

Leite (2010) muestra la oposición a la que se está enfrentando el art. 68 por parte de partidos políticos de derecha, que representan los intereses de los grandes terratenientes, y un claro intento para desacreditar a las comunidades remanentes de quilombos por parte de la media nacional.²¹

En 2001 durante el gobierno de Fernando Henrique Cardoso se crea un decreto²² por el que el único órgano competente para la cuestión quilombola es la FCP, estableciendo como característica necesaria para el reconocimiento de una comunidad como comunidad remanente de quilombo, su existencia como quilombo hasta 1888 y la continuación de la ocupación de las tierras por sus miembros en noviembre de 1988, año de la promulgación de la Constitución Federal. Se establecía así la exigencia de un siglo de ocupación territorial para su regularización. Como consecuencia hubo una paralización de proceso de reconocimiento de algunas comunidades que ya habían iniciado su regularización.

En 2003, bajo el gobierno de Lula se promulgó el decreto 4.887, retirando la competencia de la demarcación y titulación de tierras quilombolas a la FCP, restituyendo de nuevo al INCRA. Este decreto estableció como prerrogativa el criterio de auto reconocimiento y/o auto atribución para poder dar inicio al proceso de demarcación y titulación de las tierras. También se instituyó el derecho de desapropiación, y se estableció que el título de propiedad de las tierras quilombolas debía ser emitido por las asociaciones debidamente constituidas por las comunidades, estableciendo el carácter inalienable de las tierras. El decreto estableció que las tierras

²¹ A partir del año 2007 se retransmiten diversos reportajes en la prensa y en la televisión de gran audiencia como la globo, o *Estado de São Paulo* y *O Jornal Nacional* que divulgaban que “falsos quilombos” estaban reivindicando tierra. (www.koinonia.org.br/oq)

²² Decreto n.º 3.912

ocupadas por las comunidades quilombolas tenían que ser aquellas utilizadas para mantenimiento de las condiciones materiales e inmateriales de la comunidad.

La FCP pasó a ser la responsable del reconocimiento de las comunidades quilombolas y de su registro oficial²³. Las iniciativas del INCRA para la regularización de las tierras se fueron sucediendo a partir de diferentes normativas modificadas y revocadas en os años posteriores

Legislaciones sobre la titulación de los territorios remanentes de quilombo en Brasil (2012)

AÑO	LEGISLACIÓN
1988	Constitución Federal de 1988: artículos 215 y 216; artículo 68 delas ADCT
2001	Decreto 3.912/2001- revocado
2003	Decreto 4.887/2003
2004	Instrucción Normativa n.º 16 INCRA -revocada
2005	Instrucción Normativa n.º 20 INCRA - revocada
2008	Instrucción Normativa n.º 49 INCRA - revocada
2009	Instrucción Normativa n.º 56 INCRA- revocada
2009	Instrucción Normativa n.º 57 INCRA- vigente

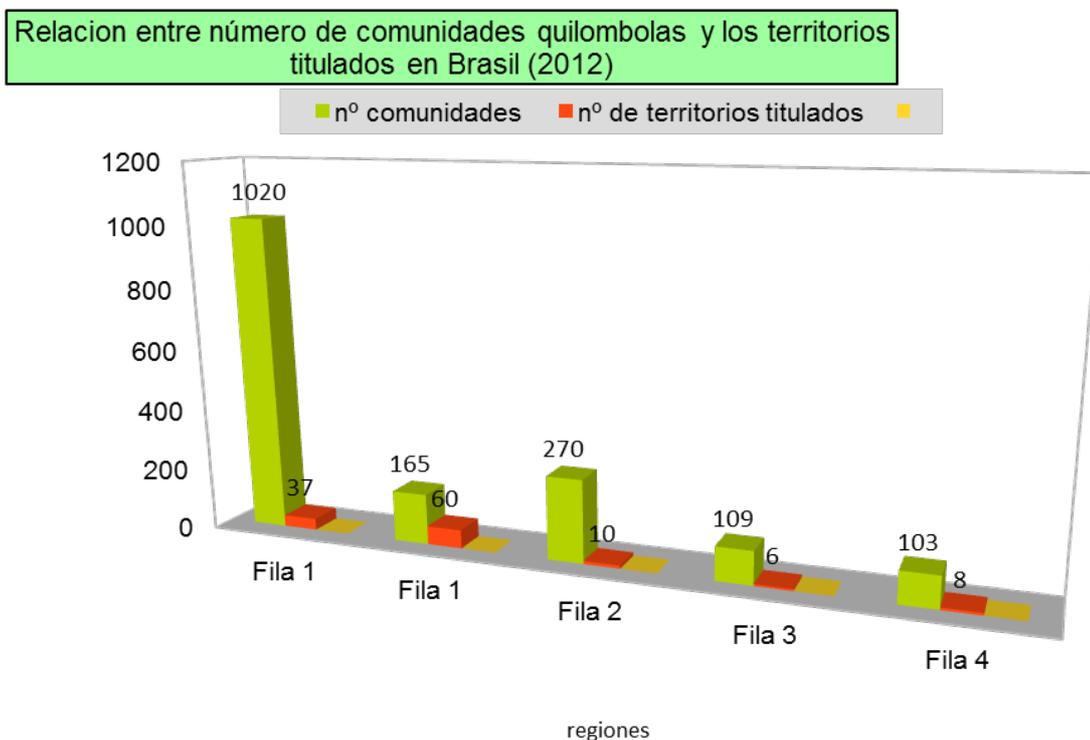
Fuente: Servicios de Regularización de Territorios Quilombolas del *Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agraria- INCRA /PB (2012)*
Org. Bea Duran (2016)

2. COMUNIDADES QUILOMBOLAS EN BRASIL Y PARAIBA EN 2013

A lo largo de la década de 1990 fueron realizados diversos estudios sobre el número de comunidades quilombolas en Brasil. De acuerdo con los datos presentados por la FCP, de las comunidades que se auto reconocían como remanentes quilombolas. Hasta el año 2012 fueron reconocidas 1.698 comunidades quilombolas,

²³ Ordenanza nº6 del 1 de narzo de 2004

pero solo se emitieron 121 titulaciones de las tierras reivindicadas por esas comunidades, beneficiando 193 comunidades quilombolas. El mayor número de comunidades, con un 60% se sitúan en el nordeste, región tradicionalmente esclavista y de antigua colonización.²⁴ VER GRAFICO 1



Fuente: *Fundação Cultural Palmares (FCP) 2012*

Org: Bea Duran (2015)

Fila 1: região nordeste

Fila 2: região norte

Fila 3: região sudeste

Fila 4: região centro-oeste

Fila 5; região sur

En Paraíba, entre los años 2002 y 2012 fueron reconocidas 36 comunidades como remanentes de quilombo. Están localizadas en su mayoría en zonas rurales- excepto 2 de ellas que se encuentran en espacio urbano-. El mayor número de comunidades se localizan en la meso región del *sertao*, con diecinueve quilombos, seguidos del agreste paraibano con ocho.

A pesar de que el proceso de reconocimiento de las comunidades quilombolas

²⁴ Es en los Estados de Pará y Maranhão donde se encuentra un mayor número de tierras tituladas, con 56 en ambos.

en Paraíba fue iniciado en 2004, cuando fue inscrita la primera comunidad, ningún territorio ha obtenido la titulación hasta el momento.

2.1 El proceso de regularización territorial quilombola

En el 2001, Cardoso aprobó un primer decreto (decreto 3912/01) en el que se detallaba cómo debía ser el proceso administrativo para la identificación, demarcación, titulación y registro de las tierras ocupadas por las comunidades quilombolas, designando como responsable a la FCP. (LARREA Y RUIZ PEINADO 2004)

A partir de esta fecha el reconocimiento de comunidades y tierras se realizó a partir de un grupo de expertos, formados por miembros de la FCP, antropólogos e historiadores. Sin embargo, la intervención de estos grupos, ocasionó quejas por parte de los movimientos negros y de las propias comunidades remanentes quilombolas. Estos dos ÚLTIMOS defendían la capacidad de las propias comunidades a identificarse como quilombolas, sin la ayuda de instituciones externas.

En 2003, bajo la presidencia de Lula, se aprobó un segundo decreto (decreto n 4887 del 20 de noviembre de 2003), que revocaba al artículo 3.912/2001 y abolía los grupos de trabajo encargados del reconocimiento de las comunidades. A partir de esta fecha, serían las propias comunidades las que se identificarían como quilombolas a partir de la auto-atribución:

“consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica propia, dotados de relaces territoriais específicas, com presencio de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

En este decreto se especificaba que:

“ a caracterização das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da propria comunidade”. Y definía las tierras remanentes como *“terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para garantia de sua reprodução física, social, economica e cultural”*

así como “*para a medição e demarcação das terras serao levados em consideração criterios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos(...)*”

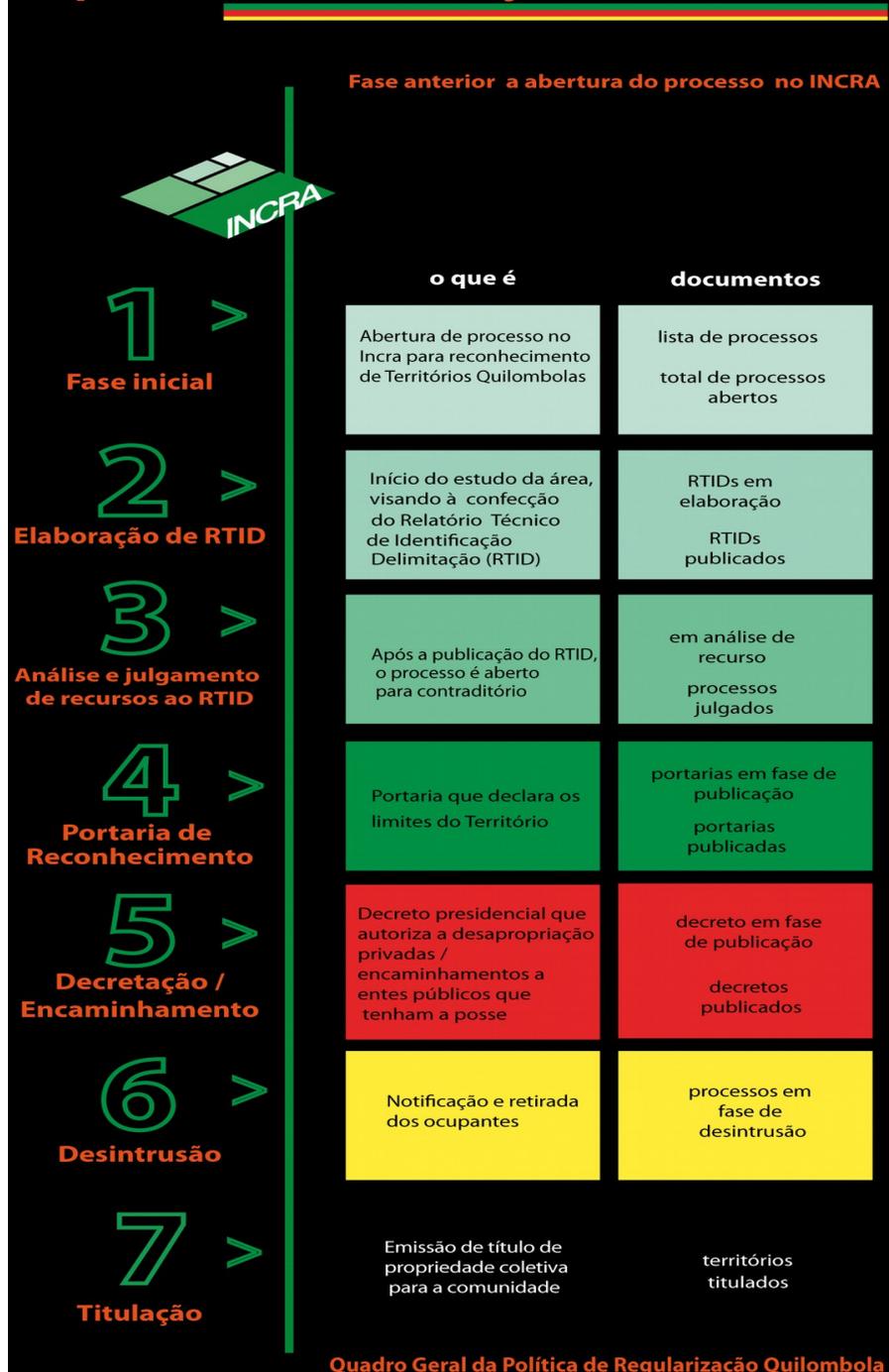
Esta decisión se inscribirá en el registro general de la FCP, que se encargará de expedir un certificado. También se indica que cada comunidad deberá crear una asociación de vecinos, para que los acuerdos tomados por todos los miembros sean legales.

Este Decreto 4887/03 creó la Instrucción Normativa 20 de setiembre de 2005. Dicha IN20, trajo por primera vez la figura del *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação* (RTID), en la que se exige la presencia de un antropólogo como figura para realizar el relatorio definitivo.

Una vez conseguido esta certificación el INCRA pasará a elaborar el RTID de la comunidad que, una vez publicado, éste se notificará a los interesados y se abrirá un plazo de 30 días para consultas referentes al proceso de tramitación. Acabado el plazo el presidente del INCRA publicará en el DOU y en el DOE el reconocimiento y delimitación de las tierras quilombolas. (Artículo 17º y artículo 24º)

Definido el término remanente y según la Instrucción Normativa 49 del 29 de setiembre de 2008 el INCRA realizará la identificación, reconocimiento, delimitación, demarcación, desintrusión, titulación y registro de las tierras ocupadas por remanentes quilombolas. Para cuidar de los procesos de titulación, el INCRA creó, en su Dirección de Ordenamiento da Estructura *Fundiária*, la *Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas* (DFQ) y en las Superintendencias Regionales, os *Serviços de Regularização de Territórios Quilombolas*. Una comisión formada por antropólogos, miembros del INCRA y de la FCP se encargarán de la comprobación y elaboración de la demarcación de las tierras. A partir de aquí el INCRA elaborará un registro de los bienes muebles e inmuebles y, compensará económicamente a los antiguos propietarios de las tierras (en caso de que exista la desintrusión). El proceso culmina con la concesión del título de propiedad a la comunidad, que pasa a ser colectivo, indivisible y a nombre de la asociación de los moradores

Etapas da REGULARIZAÇÃO QUILOMBOLA



Fuente: www.incra.gov.br

CAPITULO II

1. EL ESTADO DE PARAIBA

1.1 La formación de comunidades negras en Paraíba

El campesinado brasileño es muy diverso. Su formación es resultante de un proceso de asentamiento y explotación de la tierra surgido en las antiguas áreas de explotación. De esta explotación territorial, que incluye las antiguas zonas de población ganadera y azucarera, surge un campesinado heterogéneo, subordinado y excluido del derecho a la tierra. Para entender la heterogeneidad del campesinado en Paraíba, es necesario entender el proceso de ocupación territorial y la presencia de la población negra durante esta ocupación, en el que se formaron comunidades negras rurales durante y tras la esclavitud en este estado. Un análisis histórico para comprender la configuración de las comunidades remanente de quilombo actualmente en Paraíba, que parten de una trayectoria común relacionada con un pasado esclavista y una negación al derecho a la tierra

1.2 La formación del campesino nordestino

De acuerdo con Cunha (2013) el campesinado brasileño emergió en

- a) (...) *antigas zonas agro exportadoras como áreas de antigos engenhos de cana de açúcar, algodozeiras, cafeeiras – quando se formavam arranjos entre proprietários e foreiros, colonos ou arrendatários, trabalhadores camponeses que moravam no interior da propriedade -e se originaram núcleos camponeses nos arredores destas propriedades, em “terras livres”.*
- b) *denominado campesinato de fronteira, que consistiu na implantação de núcleos camponeses que garantiram o povoamento de áreas distantes, muitas vezes ligados a expulsão de povos indígenas*
- c) *o campesinato que mais se aproxima do modelo europeu, que ocorreu no sul do país, em consequência do incentivo por meio de doações de terras pelo Estado Imperial, a migrantes assentados na Colônia (CUNHA 2012:56)*

Tras la abolición, para suplir la fuerza de trabajo, fueron incorporados, además de los ex-esclavos, los mestizos e indios. Pero en algunas regiones del país se intensificó la utilización de mano de obra inmigrante. En la introducción de los negros como fuerza de trabajo tras la abolición, se perciben diferencias regionales, ya que, a pesar de constituir la mayoría de población, su distribución era desigual entre las diversas regiones del país (GORENDER 1991).

La colonización en la región nordeste, de acuerdo con Andrade (1984) fue organizada a partir de las donaciones de sesmarías. En las zonas litorales, caracterizadas por un clima tropical húmedo y con vegetación de mata Atlántica, se encontraban las grandes plantaciones de azúcar. Las tierras situadas en el interior, de clima semiárido y con predominante vegetación caatinga, fueron colonizadas con la introducción de ganadería intensiva.

Martins (1986) destaca que durante los primeros siglos de colonización, tras la abolición de la esclavitud, fueron los indios o los mestizos la mayor parte de población que constituía los excluidos al derecho a la tierra. Estos grupos se transformaron en una parte más de las haciendas, obligados a pagar una renta por ella. A esta población se unieron esclavos, libertos y/o alforriados. Según este autor las áreas donadas como sesmarías se encontraban ocupadas por campesinos, con sus casas y sus *roças*, dependiendo del si el terrateniente permitía o no que continuasen viviendo en sus tierras.

Silva (2008) señala como también se dio, desde el inicio de la colonización, el sistema de tenencia- *posse*- como forma de apropiación de tierra, por parte de los campesinos más pobres, a pesar (sin perjuicio) de la presencia de las sesmarías. Este sistema de expropiación fue importante en el interior del Nordeste, sobretodo en las áreas de producción ganaderas que se encontraban vinculadas a la producción de azúcar. Esto ocurrió porque los habitantes más pobres, generalmente situados en el *sertao* nordestino, al no poder mostrar la posesión de bienes no realizaban solicitudes de sesmarías.

“nos primeiros séculos da colonização, a posse representou também a forma de ocupação do pequeno lavrador sem condições de solicitar uma sesmaria. Desenvolvera-se essa pratica, as margens dos latifúndios, em atividades de

subsistência ou fornecimentos de gêneros alimentícios "(SILVA 2008: 67)

En este espacio de colonización antigua tuvo origen, según Sabourin (2009), el inicio de la agricultura campesina en el nordeste brasileño, en el que los campesinos pobres se sometieron a la relación de *meeiro* con los propietarios de grandes tierras e ingenios azucareros, en relaciones de subordinación, que posibilitaron una agricultura de consumo para las familias campesinas y el sostenimiento de las haciendas esclavistas.

Es, en este proceso de ocupación territorial de la región nordeste caracterizada por la concentración de tierras y el sometimiento de negros, indios y campesinos pobres, donde se crea un campesinado heterogéneo, expropiado y excluido de la tierra.

En el nordeste brasileño, desde mediados del siglo XIX, ya se utilizaban hombres libres en los ingenios. La zona de la mata nordestina contaba con una gran población de *moradores*, tal y como eran designados los hombres libres en los ingenios.

Gradualmente estos *moradores* fueron siendo incorporados al trabajo remunerado, sustituyendo a los esclavos que escaseaban a causa de la abolición de la esclavitud. Sin embargo, los negros libertos en el nordeste, fueron incorporados poco a poco al mercado de trabajo local, en los ingenios, sometiéndose a un régimen de "condiciones", en el que debían trabajar, gratuitamente, un determinado número de días a la semana para el dueño de la hacienda (GORENDER 1991).

Martins (1990) también alude a la utilización de hombres libres y pobres en el período anterior a la abolición en el nordeste, destacando el tráfico interno provincial de esclavos. Según el autor, los terratenientes de caña de azúcar del nordeste, se aprovecharon del elevado precio que el esclavo negro había adquirido en el mercado, a causa de la prohibición del tráfico negrero, y los vendieron a los productores de café de Sao Paulo y Rio de Janeiro, pasando entonces a utilizarse el trabajo de los *moradores*, es decir, blancos pobres y descendientes de indios que habían sido liberados durante el siglo XVIII.

En el nordeste, en las haciendas de caña de azúcar, los trabajadores se dividían en dos categorías principales: los *moradores*, que eran trabajadores permanentes en los cultivos de caña de azúcar, pagados en dinero y disponiendo de

pequeñas culturas de subsistencia, en áreas más o menos próximas de estos cultivos; y los *foreiros* que se situaban en sitios más distantes, cultivando por su cuenta. Estos últimos pagaban un alquiler (*foro*) al propietario. Los *foreiros* también estaban obligados a prestar gratuitamente días de servicio al propietario en épocas de cosecha.

En el cultivo del algodón, los *parceiros*, tenían que dar parte de la recolección de algodón y cultivaban por su cuenta alimentos para la subsistencia.

En la ganadería nordestina, el *vaqueiro*, que se ocupaba de cuidar el ganado, recibía en general un becerro de cada cuatro nacidos (PRADO JUNIOR, 2000)

1.3. La formación de quilombos en el interior de Paraíba

Como en todo Brasil, en Paraíba, el trabajo indígena también fue la primera mano de obra utilizada en la producción de azúcar al inicio de la colonización. Poco después ésta perdió fuerza ante la llegada de mano de obra de los esclavos africanos. La distribución de los esclavos negros en Paraíba dependió de la dinámica del capital mercantil.

Durante los primeros siglos de colonización fue en el litoral paraibano, donde la actividad de la extracción caña de azúcar concentraba el mayor número de mano esclava. Esta mano de obra se utilizaba tanto en trabajos de fabricación de azúcar como en las actividades auxiliares a esta fabricación. El trabajo esclavo, en menor medida, también estaba presente en las haciendas de ganado en el *sertao*, *aunque* se utilizase mayoritariamente el trabajo indígena y mestizo. A mediados del siglo XVIII, en comparación con siglos anteriores, el trabajo negro pasa a ser utilizado con más frecuencia en las haciendas de ganado. La participación de la población esclava negra en el interior del estado paraibano aumentará en los siglos siguientes con la introducción de la cultura de algodón (SÁ 1999).

En la segunda mitad del siglo XIX, se verificó un aumento de mano esclava negra en los municipios del interior en los que se criaba ganado. El *sertão* paraibano, vivió en ese momento un momento álgido en la producción de algodón²⁵

Tras la prohibición de la esclavitud en 1888, Paraíba, como en todo Brasil, registra una disminución de población esclava. A parte de la prohibición de tráfico,

²⁵ En 1852 el *sertão* paraibano concentraba el 33% del total de la población esclava de Paraíba y en 1884 el 44 % (SANTOS MONTEIRO 2013))

esta disminución también estuvo relacionada con la concesión de libertad a los esclavos mediante la declaración de bautismo, herencia testamentaria y por medio de cartas de alforría concedidas por los señores (SÁ 2005)

Los esclavos negros en Paraíba, como en las demás regiones de Brasil, protagonizaron diversas formas de resistencia, que acabaron también en la formación de quilombos. Como hemos mencionado, el trabajo esclavo era la principal mano de obra para el desarrollo de la actividad azucarera, estando presentes también en las haciendas ganaderas del *sertao*, durante todos los ciclos económicos de Paraíba²⁶

Además de la resistencia por parte de los esclavos negros a través de la formación de quilombos, Sá (2005) también habla de fugas ocurridas de forma habitual en Paraíba durante el período de sequía sufrido entre 1877 y 1879 y de la rebelión de Quebra Quilos ocurrida en varios municipios paraibanos²⁷

La crisis a la que se enfrentó la producción algodonera y azucarera, principales productos para la exportación paraibana, en la década de 1970, forzó a los productores a la expulsión de trabajadores (habitantes o inquilinos) de sus tierras. A ello se unió a la falta de contratación de campesinos pobres.

1.4 La formación del espacio territorial en el *sertao* paraibano

La dinámica mercantil de la Corona Portuguesa dio inicio a la concesión de sesmarías por parte de la metrópolis colonial. Se inició en la zona de mata paraibana para ir adentrándose, posteriormente, hacia el *sertao*. A partir del desarrollo de la producción de caña de azúcar en la mata paraibana, se produjo la ocupación y población de la zona del *sertao*, con la intención convertirse en un lugar de abastecimiento alimentario a partir de la cría de ganado y otros productos para el consumo. (MOREIRA 1997).

Con el fin de la esclavitud, se volvió habitual la presencia campesinos pobres y

²⁶ Autores como Sá (2005), Galliza (1979), Almeida (1978) o Nascimento Filho (2006) se refieren a varios quilombos testimoniados en Paraíba durante el período de la esclavitud: el Quilombo de Cumbe (mata paraibana) formado por negros originarios del quilombo de Palmares o el Quilombo Espírito Santo

²⁷ La rebelión de Quebra Quilos (1874-1875) estuvo formada por numerosos esclavos y negros libertos organizados. Exigían la libertad y el fin de la esclavitud. Sá (2005) explica como además, ya en 1874 el gobierno había implantado nuevas reglas según las cuales aquellos que no tuvieran posesiones ni poder adquisitivo debían ser convocados para el servicio militar y las guerras.

mestizos viviendo en grandes haciendas, bajo a la autorización de los propietarios, para poder vivir en pequeños lotes de tierra denominados *sítios*, en los que plantaban sus cultivos y criaban animales pequeños. Para poder permanecer en las tierras estaban obligados a trabajar para los señores o pagar una renta a cambio (MOREIRA 1997).

Según Andrade (1984), en Paraíba, quien no disponía de recursos para tener una hacienda de azúcar, plantaba caña, volviéndose agricultor en sus tierras o en tierra ajena. Necesitaba el apoyo de gran propietario para moler la caña, pagándole con la mitad de la producción, o dos tercios o tres quintos según la distancia o calidad de la tierra.

Como antes hemos mencionado la cría de ganado se inició en la zona de la mata paraibana. El ganado era, generalmente, para el transporte de materias primas necesarias para la fabricación del azúcar. Según Mello (2013), la separación de la actividad azucarera de la ganadera, ocurrió por la expansión de la cultura azucarera hacia el interior y el consecuente consumo de carne en las haciendas. En el *sertao* el proceso de ocupación se basó en la formación de grandes haciendas ganaderas sostenidas con el trabajo esclavo y el trabajo libre.

Además de la ganadería, en el *sertao* paraibano también se desarrolló una pequeña producción de alimentos dando lugar a una cultura alimentaria, causada no solo por la necesidad de alimentar a las haciendas sino también por la distancia existente entre el *sertao* y las zonas productoras de alimentos, como la zona de la mata paraibana.

Con la intensificación de la producción de algodón, a partir de la segunda mitad del XVIII, la pequeña agricultura de alimento desarrollada por pequeños campesinos en el *sertao* no sufrió grandes alteraciones, ya que pasó a ser desarrollada junto con la cultura del algodón. También fue utilizada para alimento de ganado en épocas de sequía.

CAPITULO III

1. METODOLOGIA

“ El objetivo final ... es comprender el punto de vista del nativo, su relación con la vida, entender su visión del mundo.” *Malinowski(1973: introducción los argonautas)*

La Metodología que hemos utilizado para este estudio de caso ha sido el trabajo de campo, como forma privilegiada de acercarme a la realidad de la Comunidad Rural Pau de Leite, tomando, la Observación Participante y las narraciones, para complementar la investigación. También he tenido en cuenta la genealogía para poder establecer relaciones de parentesco. De acuerdo con el objeto de estudio, en este caso la identidad de una comunidad quilombola, sigo las técnicas propias de la Antropología, desde las más clásicas hasta las más nuevas, como el registro de entrevistas en el formato de una grabadora o la elaboración de fotografías en formato digital, así como narraciones orales a partir de historias de vida también grabadas

2. JUSTIFICACIÓN DEL PROYECTO

La decisión de estudiar una comunidad remanente de quilombo surgió en agosto de 2014 cuando fui a visitar la comunidad Pau de Leite, en Catolé do Rocha. Gracias a la colaboración de la coordinadora de la oenegé local *Visão Mundial-Projeto xique-xique (VM-PX)*, que desde el año 2007 desarrolla proyectos educativos y sanitarios con los niños de la localidad, disponía de los contactos adecuados y de unos conocimiento previos del terreno. También tuve el apoyo de los miembros de la comunidad para realizar el estudio, premisa que consideramos fundamental para poder iniciar una investigación antropológica.

Mi primer contacto con la comunidad no ocurrió como investigadora sino como simple espectadora de las actividades de la oenegé VM-PX. La confianza que depositaban en los miembros de la oenegé, junto con la curiosidad de la propia comunidad por el estudio de su propia historia, facilitó que aceptaran mi propuesta de estudio.

Una vez tomada la decisión de realizar el trabajo de campo en esta comunidad,

empecé a efectuar los contactos necesarios y se reafirmó la aceptación de los habitantes de Pau de Leite para poder establecerme allí durante el período que duraría la investigación.

A pesar de que ya se había realizado un primer contacto con los miembros de la comunidad, mi llegada produjo gran curiosidad entre sus habitantes. A la vez, y a pesar de que ya conocía la lengua, la capacidad de adaptarme al estilo de vida y a las costumbres de la comunidad, así como mi comportamiento durante el tiempo de estancia, me preocupaba.

Mi primera visita a la comunidad de Pau de Leite, una vez tomada la decisión definitiva, se produjo en Noviembre de 2014 y se alargó hasta Abril de 2015. Durante la estancia realicé visitas a las otras comunidades remanentes de quilombo del municipio de Catolé do Rocha: Sao Pedro dos Migueis y Lagoa Rasa, ya que mi información previa era que en el municipio de Catolé existían tres comunidades rurales remanentes de quilombo: Lagoa Rasa, São Pedro y Pau de Leite. También tuve que ausentarme 2 semanas, a causa de mis viajes a la UFCG, para poder cursar las asignaturas del Máster en Etnografía a las que me había matriculado.

Cuando llegué a Pau de Leite, la mayoría de los miembros de la comunidad quilombola querían que me hospedase en su casa, lo que ocasionó una delicada situación que ellos mismos zanjaron con la decisión de que me alojara en la casa del presidente de la asociación. La decisión de convivir con los miembros de la comunidad, fue para favorecer mi integración en la comunidad a partir de un contacto diario con los habitantes.

En la casa en la que me alojé vivían un total de 8 personas : un matrimonio y sus seis hijos. La estructura de la casa, que más adelante describiremos, no permitió que tuviera una habitación individual, por lo que dormía en una red en medio del salón.

La casa se encontraba en el centro de la comunidad, en un terreno que, como más adelante supe, no pertenecía a la comunidad, sino que se encontraba en una hacienda de propiedad privada. El acceso a Pau de Leite sólo se puede realizar a través de un camino de tierra, situado en la carretera nacional BR 144, y que en época de lluvias es intransitable para coches.



Las casas de taipa.
Foto : Beatriz Duran

El conocer la lengua, y ciertas costumbres, facilitó el poder abrir el campo de estudio. Sin embargo, este conocimiento de la realidad, propició que muchas veces no fuera consciente de detalles que estaban sucediendo. Muchas de las costumbres pasaron desapercibidas, pues para mí, al igual que para los habitantes de la comunidad eran habituales: las comidas, las charlas.

Esto llevó a cuestionarme cuál era mi papel en la comunidad y hasta qué punto yo iba a ser capaz de conocer e interpretar una realidad tan diferente. Todas estas cuestiones éticas y morales, propios de la disciplina antropológica, aún me acompañan hoy en día.

3. TÉCNICAS UTILIZADAS

3.1. Observación participante

«El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian *en* aldeas.” (GEERTZ: [1987 (1973): 33])

Siguiendo a la antropología clásica de Malinowski, consideré como metodología para una investigación cualitativa, la observación participante como la más adecuada para este estudio, interaccionando con los actores e intentando que mi presencia no perturbase ni interfiriera en el curso natural de los acontecimientos.

Berremán (1986) afirma que:

«La observación participante se refiere a la práctica que consiste en vivir entre la gente que uno estudia, llegar a conocerlos, a conocer su lenguaje y sus formas de vida a través de una intensa y continua interacción con ellos en su vida diaria. Esto significa que el etnógrafo conversa con la gente, trabaja con ellos, asiste a sus funciones sociales y rituales, visita sus casas y les invita a la suya, es decir, está presente en tantas situaciones como sea posible, aprendiendo a conocerlos en tantos ambientes y desde tantas facetas como pueda» (BERREMAN, 1968:337)

A partir de esta presencia recurrente y relativamente prolongada en los contextos de estudio y de un contacto directo con los actores sociales, intenté captar discursos y acontecimientos que podrían pasar desapercibidos para ellos al tratarse de una realidad vivida diariamente. El poder tener contacto con los diferentes miembros de la comunidad estudiada, así como de las otras dos comunidades remanentes de quilombo y de las administraciones locales, me permitieron triangular los diversos discursos, consiguiendo incluso respuestas sin necesidad de realizar preguntas. El método aplicado consistió en confrontar, sistemáticamente, los hechos y su verbalización, es decir las explicaciones o narraciones que acompañaban la actividad.

Para ello tuve en cuenta los tres registros de análisis que menciona Jociles (1999) *“La observación participante da pie para explorar las complejas relaciones que se establecen entre ‘lo que se dice’, ‘lo que se dice que se hace’ y ‘lo que en realidad se hace’ “* (M.I.JOCILES RUBIO 1999:19).

Siguiendo a Morales López (2014) intenté :“relacionar los diversos tipos de datos recogidos, con el fin de analizar las similitudes o divergencias entre lo que

comunican los participantes, lo que observa el investigador, y lo que piensan, a su vez, los participantes investigados sobre el análisis realizado por el investigador” (MORALES LOPEZ 2014 :340)

3.2. Diario de campo

La función principal del diario de campo es la recolección de datos. En mi caso, utilicé el diario de campo para anotar los sucesos que ocurrían en relación a la comunidad tales como conversaciones, entrevistas u observaciones. También opiniones, sentimientos y reflexiones sobre la realidad estudiada.²⁸

Habitualmente realizaba una relectura de lo escrito e intentaba añadir detalles que me había olvidado, introduciendo el máximo de información posible.

Esta actividad despertó la curiosidad de algunos miembros de la comunidad, a los que se les informó de su contenido.

El contenido del diario de campo fue esencial para poder realizar este trabajo. En él se reflejan reflexiones sobre los acontecimientos, situándolos en el tiempo, para formularme preguntas, y realizar una reflexión posterior.

La mayoría de la información anotada en el diario de campo se realiza con notas rápidas, que se recogen en una libreta de campo. A pesar de llevar grabadora, la libreta de campo fue muy útil en momentos de conversaciones informales, en las que el uso de la grabadora supuso más un impedimento que una ayuda para recoger información. Este punto será explicado más adelante. Las anotaciones que fui tomando fueron transcritas posteriormente en el diario de campo, con mayor detalle a partir también de los recuerdos.

3.3 La entrevista semiestructurada

Tomé la decisión de utilizar la entrevista semiestructurada al considerar que, el medio más apropiado para conocer lo que sucede y por qué sucede un acontecimiento determinado, es preguntar a los que están inmersos en la situación, tomando como base la idea de que “la entrevista es el medio más adecuado para realizar un análisis constructivo de la situación” (Santos Guerra, M.A, 1993:77). Por ello privilegié la

²⁸ Se diferencian los datos sociológicos, que se pueden organizar a posteriori, y lo escrito en un período largo de tiempo en el diario de campo, como primer nivel de análisis (SANJEK 1984)

entrevista como medio de obtener opiniones de los elementos envueltos en el proyecto, tanto de la administración, la alcaldía, como los propios miembros de las distintas comunidades remanentes de quilombo que se encuentran en el municipio.

Como modalidad utilicé la a entrevista semiestructurada pues me parece más adecuada para la investigación, ya que, si bien el entrevistador tiene la capacidad de controlar la entrevista, permite la entrada de percepciones de los entrevistados sobre el proyecto en el que se encuentran. Mi pretensión era que los entrevistados pudieran hablar sobre los procesos sociales y/o político-territoriales y pudieran mostrar sus ideas sobre los otros y sobre la situación.

Kaufmann (1995: 47-48) habla de la necesidad de romper la jerarquía existente entre el entrevistador y el entrevistado. Y, para ello, indica que el mejor método es la interacción y la empatía. Por otro lado también tuve en cuenta el lenguaje no verbal, posturas, gestos, tono de voz, etc., como significativo complementario pues, a pesar de ser no verbal, también forma parte del lenguaje.

De esta manera tomé la entrevista como “técnica de recogida de información” (Kaufmann, 1995:15). En mi caso con dos principales objetivos, por un lado conocer y comprender el proyecto iniciado por la comunidad para convertirse en remanente quilombola, sus motivos y sus percepciones al respecto de lo realizado; y, por otro, para complementar datos obtenidos durante la observación participante.

Creo que estos son aspectos importantes, tanto en el momento de la selección de los entrevistados como en el de realizar la entrevista e interpretar las informaciones obtenidas. Conocer minimamente el tipo de información que pueda poseer cada uno de los entrevistados y de esta forma poder escogerlos en función de temáticas o campos en estudio.

Tomo el análisis de contenido desde la perspectiva de las ciencias sociales, desde la que se pretende una visión crítica para leer e interpretar el contenido de toda clase de documentos, escritos o verbales.

De entre los procedimientos para el análisis de este contenido, escogí el tipo cualitativo para describir las particularidades específicas de los diferentes elementos (palabras, frases, ideas...) agrupadas en las diferentes categorías, y teniendo en cuenta que es tan importante lo dicho como lo no dicho.

Tuve en cuenta las otras dos comunidades remanentes quilombolas existentes en el municipio : *Lagoa Rasa y Saô Pedro*, y las diferentes administraciones municipales.

Las entrevistas y las diferentes narraciones están presentadas por temáticas y no cronológicamente.

3.4. Narraciones orales e historias de vida

Los estudios sobre oralidad se han afianzado a lo largo del XX, desde diferentes líneas de investigación surgidas, en buena parte, de los relatos referidos por de los antropólogos del siglo XIX.

No trataré aquí de resumir la historia de estos estudios, pero quizás vale la pena mencionar que concuerdan en observar ciertas características comunes a las historias de transmisión oral. Básicamente:

- La narración que requiere de sujetos personalizados que actúen (no abstracciones o razonamientos)
- Su relación con la 'realidad' y con la 'verdad' poco tiene que ver con nuestros conceptos (pues cada historia se considera 'verdadera')
- Se manifiestan dentro de unos códigos simbólicos que tienen sentido en un contexto cultural particular y que funciona a modo de lenguaje.

Por último, característica fundamental de las historias de transmisión oral es su variabilidad, la existencia de multiplicidad de versiones sobre un mismo hecho, pues no tienen un autor y un texto fijado.

Una variante específica de este tipo de relatos es la 'historia de vida', que se utiliza como método de estudio sociológico en tanto que instrumento para extraer informaciones. Según Queiroz (1988:20) la historia de vida es:

"(...) o relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, tentando reconstituir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu. Narrativa[que] através dela se delineiam as relações com os membros de seu grupo, de sua profissão, de sua camada social, de sua sociedade global, que cabe ao pesquisador desvendar"

Las historias de vida para una investigación cualitativa permiten el acceso a la realidad de cada individuo. El entrevistador debe saber conducir la entrevista sin influenciar en las decisiones del narrador. Para Queiroz (1988) el investigador sólo debe intervenir cuando sea necesario, con preguntas simples para despertar el interés del narrador.

4. HERRAMIENTAS UTILIZADAS

4.1.La grabadora y la cámara fotográfica

Se trata de un instrumento imprescindible cuando se trabaja con narraciones orales y a la hora de realizar entrevistas.

Para la utilización de la grabadora busqué el consentimiento de los sujetos antes y durante la investigación. Explique a los miembros de la comunidad su utilidad para realizar mi trabajo, especialmente en el momento de las entrevistas, pues era el momento en el que se iban a recolectar mayor número de datos, convirtiéndose en un instrumento de conocimiento.

El uso de la grabadora fue muy útil para poder registrar de manera permanente la información extraída durante las entrevistas. Cómo mi objetivo era tratar de explicar los fenómenos sociales a partir del análisis, interpretación y comparación de la información obtenida en campo, la grabación de las entrevistas y otras fuentes orales fue sistemática durante el proceso de investigación.

Si bien en un principio los miembros de la comunidad se mostraron reacios a la grabación de las conversaciones, y mostraban cierta timidez, a las pocas semanas las conversaciones se daban con fluidez y de forma relajada.

La cámara fue aceptada con mayor facilidad que la grabadora. El verse representados en una imagen les llamaba la atención y a menudo se producían conversaciones entorno a lo que había sido captado por la cámara. Su utilización tenía la intención, en un primer momento, de captar aquellas actividades u/o momentos que consideraba interesantes para el trabajo, pero terminó siendo un instrumento, no solo de descripción sino de familiarización con la comunidad.

4.2 Participación en la vida cotidiana

Con la intención de acercarme más a la familia y a los otros miembros , intenté entrar en la dinámica cotidiana de la comunidad. Un momento que resultó ser de gran interés fue al atardecer, momento en el que las mujeres se sentaban a tomar café delante de la capilla .

Esta participación permitió conversaciones más informales e íntimas, sobre la forma de vida en la comunidad.

4.3 Documentos escritos e Internet

A partir de mi interés por la comunidad, el vicepresidente de la asociación y yo, intentamos buscar algún tipo de documentación que tuviera a ver con el pasado histórico de la comunidad. La intención era encontrar algún documento que nos permitiera reconstruir la identidad de Pau de Leite. Esta documentación estaba, según el presidente de la comunidad en manos de una persona que les había dicho que a presentaría en el registro para que la comunidad pudiese obtener la titulación por la FCP.

Cómo no encontramos ninguna documentación ni en el registro civil, ni en el ayuntamiento del municipio de Catolé, me dirigí al dueño de la hacienda en la que estaba situada la comunidad, dado que era el propietario de las tierras.

5. HIPÓTESIS

A partir de la recolección de datos y de la investigación realizada en la comunidad, el presente trabajo parte de la hipótesis de que la comunidad Pau de Leite construye su identidad quilombola a partir de una lectura de su relación con el entorno y su pasado.

SEGUNDA PARTE

1. EL CAMPO DE INVESTIGACIÓN: LA COMUNIDAD RURAL PAU DE LEITE

1.1 Informantes

Taylor (1989) nos habla de informantes claves y de porteros. El informante es la persona capaz de aportar información sobre el tema de estudio y el portero, además de ser un informante clave, es aquel que facilita la entrada al campo de investigación. En Pau de Leite el portero fue el presidente de la asociación.

En un primer momento la selección de informantes puede presentar ciertas dificultades al tratarse de personas extrañas y sin ningún tipo de vinculación, sin embargo en mi caso resultó distinto, ya que conocía a algunos miembros de la comunidad, debido a mi visita en el mes de agosto, 3 meses antes del inicio del estudio. Gracias a ello se mostraron receptivos e interesados en participar en la investigación.

La selección de informantes fue continua a lo largo de la investigación, dependiendo del tipo de información que necesitaba en cada momento.

Si bien mi o presencia resultó un poco extraña al inicio, a las pocas semanas el grupo no parecía sentirse molesto por mi presencia, mostrando una actitud empática, asumiendo un rol de informantes y colaborando con la investigación. El hecho de ser mujer, como también mi edad (41 años) me ayudó a la hora de establecer relaciones en la comunidad. La mayor parte de mis informantes fueron mujeres de entre 30 y 50 años que me aceptaron.

La mayor parte de las entrevistas y charlas informales tuvieron lugar al lado de la capilla, lugar habitual de encuentro de las mujeres después del almuerzo. Fue en este escenario donde fui seleccionando a los que creí mejores informantes para mi estudio, como por ejemplo entrevistar a miembros ajenos a la propia comunidad. A continuación se presentan los informantes agrupados por unidades familiares consanguíneas y por comunidades remanentes de quilombo:

COMUNIDAD PAU DE LEITE

FAMILIA DEL SR. MIANA

Sr Miana: 42 años. Actual “presidente”²⁹ de la comunidad quilombola de Pau de Leite. Su casa fue donde me alojé. Junto con su esposa Dó tienen 6 hijos. Se trata de la persona que va a recoger cestas básicas a la Comunidad remanente de quilombo Lagoa Rasa.

Dona Nevinha: 45 años. Hermana del Sr. Miana

FAMILIA DE DO

Do: 38 años. Esposa del Sr. Miana, con quien me alojé durante mi estancia en la comunidad. Nacida en la comunidad quilombola de São Pedro, . A pesar de vivir en Pau de Leite es miembro de la asociación de la comunidad remanente quilombola de São Pedro.

Nova: 46 años. Hermana de Dó y sobrina de Dona Luzia. Nacida en la comunidad remanente São Pedro. Se dedica al cuidado de la casa y de sus 2 hijos de 7 y 5 años

Dona Luzia: 67 años. Tía de Dó por parte de madre. Nacida en la comunidad remanente São Pedro. Vive sola, en una casa adyacente a el sr. Miana y Dó. Es la persona de más edad de la comunidad.

FAMLIA DE MARIA

Maria: 22 años. Hija menor del Sr. Miana y de Dó. Cursó dos años de la carrera de pedagogia en la Universidad de Letras de Catolé . Tuvo que dejarlo para dedicarse a cuidar de la casa y sus 3 hijos de 4, 3 y 1 año.

Sr Damião: 27 años. Esposo de María. Actualmente trabaja como agricultor en las

²⁹ Las comillas es porque legalmente aún no existe una asociación registrada. Pero los miembros de la comunidad quilombola lo consideran como tal.

tierras de la comunidad de Pau de Leite en la época de lluvias y como albañil en el estado vecino de *Rio Grande do Norte* en la época de seca.

FAMILIA DE APARECIDA

Aparecida: 42 años. Profesora del colegio José Abdón Oliveira situado en la comunidad Pau de Leite. Madre de dos hijos de 18 y 20 años. Vive con su hijo menor al lado de su madre Dona Joana.

Dona Joana: 66 años. Madre de Aparecida. Jubilada. Anterior profesora de la escuela de adultos de la comunidad que en la actualidad ha dejado de existir.

Glauciane: 20 años. Tiene 4 hijos y vive con un compañero nacido en Catolé do Rocha. Se dedica a cuidar de la casa y de sus hijos de 6, 5, 3 y 1 año.

COMUNIDAD DE SÃO PEDRO

Dona Juracy: 65 años Madre de Dó. Vive en la comunidad quilombola de São Pedro junto a su nieta Liane. Actualmente cría gallinas

Neta: 41 años Hija de Dona Juracy y hermana mayor de Dó. Es la presidenta de la comunidad São Pedro. Además de cuidar la casa y a sus 2 hijos, trabaja tejiendo los bordes de las redes³⁰.

COMUNIDAD DE LAGOA RASA

Bidia: Francisca Maria da Silva (Bidia) 40 años. Es líder de la *Coordenação Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba (CEQNEC/PB)*³¹. Representa a

³⁰ Las redes son hamacas de dormir constituida de tejido o malla rectangular y suspendidas por las dos extremidades, terminadas en manillas o argollas, que son presas a cáncamos o ganchos. su nombre le viene por la semejanza a la red de pescar. Actualmente aún se tejen redes a mano en el Nordeste de Brasil.

³¹ La CECNEQ/PB fue fundada a partir de miembros de la AACADE en 2004. Sus miembros se dedican a localizar y concenciar a las comunidades remanente de quilombo de Paraíba,

las 3 comunidades remanentes de quilombo que se encuentran en el municipio de Catolé do Rocha. Vive en la Comunidad remanente de quilombo Lagoa Rasa.

2. LA REGIÓN DE CATOLÉ DO ROCHAS

La región nordeste de Brasil es la que posee mayor número de estados de la Federación, nueve en total. Con prácticamente un 49 millones de habitantes, el Nordeste brasileño constituye el 18% del territorio nacional (IBGE, 2012).



Fuente: *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE 2012)*
consultado el 16 de enero de 2016

además de viabilizar los procesos de auto-reconocimiento e implantación de políticas públicas en esas comunidades (<http://quilombosdoparaiba.blogspot.com.br>)

La micro-región de Catolé do Rocha, situada en el interior del estado de Paraíba, posee, según el censo del IBGE del 2006, una población de aproximadamente 110.000 habitantes entre sus 11 municipios. Tiene un área total de más de 3 millones de Km². Esta región se caracteriza por poseer un clima semi árido caluroso, y dos períodos: el de lluvias y el conocido como período “*da seca*”³². La temperatura media es de 28 grados y las lluvias suelen concentrarse en 4 meses, teniendo período de sequías de entre 5 y 7 meses anuales.

Una de las características que marcan el semi-árido paraibano en su vegetación conocida como Caatinga.³³

³² La estación lluviosa se da entre diciembre y abril, aunque suelen ser más frecuentes durante los meses de febrero a mayo. la media del período de seca suele ser entre 5 y 7 meses. La pluviometría media anual es de 849,1, concentrándose el 84,1% en 4 meses.

³³ La vegetación conocida como Caatinga- Sertão está considerada como un bioma único en el mundo y que solamente se da en la región nordeste de Brasil. Su superficie es de cerca de 800 mil Km² y ocupa cerca de un 10% del territorio brasileño



Imagen de Caatinga. Catolé do Rochas
Foto: Bea Duran

Otra de las características de esta región es su suelo. Más de la mitad del estado paraibano tiene suelos cristalinos, que dificulta el drenaje profundo de las aguas de la lluvia, dificultando el abastecimiento de los ríos. A esto hay que añadirle el hecho de que el agua posee un alto índice salino .

La agricultura familiar, basada en la producción de trigo y frijoles, y en la cría de pequeños animales envuelve aproximadamente a 1, 7 millones de familias en el semiárido nordestino. La condiciones adversas del medio ambiente, la escasez de agua durante la mayor parte del año y el desarrollo de actividades basadas principalmente en la agricultura, ha impulsado diversas actuaciones de gobierno federales con el objetivo de mejorar la calidad de vida de los habitantes, especialmente en las zonas rurales a lo largo del siglo XX. Otro factor que también tuvo importancia fue la aparición de nuevos actores como las universidades y

especialmente las oenegés como entidades más próximas a la realidad social.

Una de las organizaciones más importantes, que apoya a estos programas, desde 1995, en el semiárido paraibano es la *Articulação no Semi-Árido brasileiro*³⁴ (ASA),

Los proyectos que destacan son:

- *Bancos de Sementes Comunitarios (BSCs)* ³⁵

- *Formação e mobilização social para a convivência com o semi-árido*³⁶

-el programa *Um Milhão de Cisternas Rurais (P1MC)* El sistema de cisternas de placa para la captación de agua de la lluvia ³⁷ Estas cisternas se abastecen a partir del agua de la lluvia, o de los llamados *carro-pipa*³⁸. Dentro de este programa existe una fase en la que se escogen las comunidades y familias que serán atendidas por el programa. Entre ellas encontramos a la comunidad Rural Pau de Leite.

³⁴ Iniciada en 1993 en Paraíba (ASA-BP) y consolidada como organización a nivel nacional en 1999 (ASA-Brasil). Junto a la oenegés local y, a veces, en coordinación con el Estado, el ASA ha llevado a cabo diversos proyectos con el objetivo de poder convivir con los períodos de secas, a partir de tecnologías sociales populares de captación y almacenamiento del agua de la lluvia para el consumo humano y producción de alimentos. (Gandlinger 2007:63)

³⁵ Con el objetivo de mantener stocks de semillas de trigo y frijoles de un año para otro, han contribuido al cultivo adaptado al ecosistema y a los modos de consumo de la región.

³⁶ Su principal objetivo es el poder convivir con los períodos de secas, a partir de tecnologías sociales populares de captación y almacenamiento de agua para la producción de alimentos destinados al consumo humano y animal

³⁷ ha sido uno de los principales proyectos llevado a cabo por el ASA. este programa es promovido exclusivamente por representantes de organizaciones de la sociedad civil (sindicatos de trabajadores, asociaciones comunitarias, o pastorales de la iglesia) y sus acciones implementadas de forma descentralizada y participativa. (AZEVEDO LOPES, 2005). Según Baptista, coordinador del ASA, en 2012, ya existían cerca de 650 mil cisternas en el semi-árido, llevando agua potable a 3 millones de personas.

³⁸ La operación *carro-pipa* distribuye agua potable a las poblaciones situadas en las regiones afectadas por *la seca*, especialmente en el semi-árido nordestino y norte de *Minas Gerais*. Se trata de un programa realizado por el Ministerio de Integración Nacional en cooperación con el Ejército Brasileño. (www.brasil.gov.br)



Placa de cisterna, Pau de Leite
Foto: Beatriz Duran

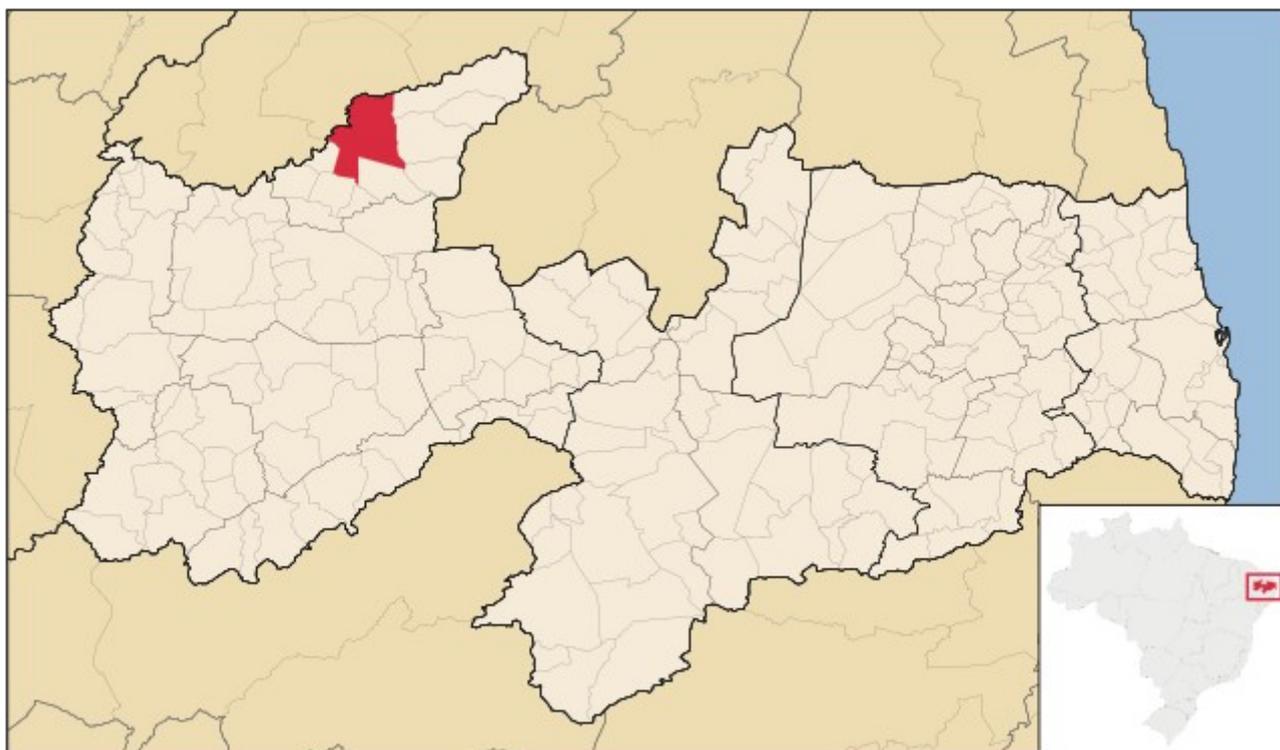
La comunidad de Pau de Leite, forma parte de diversos proyectos gubernamentales y privados. Como comunidad rural en conjunto, se beneficia de los proyectos políticos implantados para ayudar a su sostenibilidad como *Formação e mobilização social para a convivência com o semi-árido*, P1MC y el *Bancos de Sementes Comunitarios* ó *Créditos Rurales*. Como comunidad quilombola se beneficia también de proyectos destinados a la promoción de la cultura africana, a través de la *Oenegé Visao Mundial-projeto Xique-Xique*, como las clases de Capoeira o *Baúl de Leitura*.

3. CARACTERÍSTICAS DE LA COMUNIDAD RURAL PAU DE LEITE

El municipio de Catolé do Rocha, donde se llevó a cabo la investigación, está localizado en el interior del estado de Paraíba, en la región Nordeste del país. Con aproximadamente 30.000 habitantes según las estadísticas del *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* (IBGE 2015), se trata de uno de los polos más importantes del llamado *Sertão Paraibano*. Sector que, como antes se ha mencionado se relaciona con el sistema de *posse*.

En una de las salidas del municipio de Catolé, a unos 7 km aproximadamente de la zona urbana y en dirección al municipio vecino, Brejo dos Santos, se encuentra

la comunidad rural Pau de Leite. Se trata de una de las siete comunidades rurales que forman el municipio de Catolé do Rocha. Junto con el barrio de Sao Francisco³⁹, está considerada como la zona más pobre del municipio.



Fuente: Paraíba MesoMicroMunicip.svg
consultado el 16 de enero de 2016

El nombre proviene del árbol Pau de Leite

María: *É porque aqui era mato de Pau de Leite, pé de Pau de Leite. (...) Na final da pista dizem que ainda têm un pé. Lá perto de Aparecida”*

En Pau de Leite habitan actualmente 287 personas, con mayor presencia de mujeres y niños. Distribuidas en 57 familias, 43 se auto-identifican como negra o parda y 14 entre morenos y blancos. El tronco familiar de los remanentes de quilombo parece estar situado en la comunidad de Contendas⁴⁰. Casi todos son parientes consanguíneos, con excepción de los pocos que se incorporaron a la comunidad a

³⁹ El Barrio São Francisco, es el último barrio de la zona urbana de Catolé hacia el este. Se trata del barrio más pobre de Catolé y está situado al lado de la comunidad rural de Pau de Leite justo en el límite entre la zona urbana y la zona rural

⁴⁰ La comunidad remanente de quilombo de Contendas, está situada en el municipio de Sao Bento.

través del casamiento.

D. Nevinha: *A maioria das pessoas que moran em Pau de Leite, sao filhos daqui, nascidos e criados na comunidade.*



Casa de María
Foto: Beatriz Duran

La comunidad se encuentra dividida territorialmente por la carretera nacional BR144, mostrando dos espacios diferenciados: por un lado nos encontramos con un pequeño núcleo formado por casas de Taipa⁴¹, y una serie de precarias viviendas de ladrillo, al margen de la carretera y, al otro lado de la carretera, tres construcciones en ladrillo, de mayor tamaño y mejor calidad, ocupando un espacio territorial más amplio.

En la comunidad hay 1 bar, que también realiza funciones de pequeño colmado y una escuela de primaria.

⁴¹ Las casas de Taipa son construcciones hechas a mano en las se forma un entramado de madera y se aglutina el barro para formar las paredes con las manos

3.1 la comunidad remanente de quilombo

3.1.1 Organización Interna

La creación del proyecto para fundar la comunidad remanente quilombola empezó aproximadamente hace 9 años. A pesar de que la comunidad existía desde antes, el proyecto para la formación legal se dio en 2006. La iniciativa para constituir la asociación surgió a raíz de la visita de **Bidía**, miembro del movimiento estadual de las comunidades remanente de quilombo de Paraíba, y representante de las comunidades de Catolé do Rocha (CEQNEC/PB)

Maria, como miembro más alfabetizado de la comunidad, fue la que dio inicio a la creación de la asociación. Se estableció que **Dona Alta**, miembro que había vivido más tiempo en la comunidad, fuera la presidenta. También por ser la persona que entendía *dessas coisas de quilombolas*. A su muerte, eligieron al **Sr. Miana**, hijo de **doña Alta**, para que continuara con la presidencia.

Hoy en día esta asociación (sin nombre) está formada por el presidente (**Sr. Miana**) el vicepresidente (**Dedê**), y una secretaria (**María**).

La asociación es reconocida por sus miembros, pero oficialmente aún no se encuentra registrada. Este hecho desfavorece mucho a la comunidad, pues no tienen capacidad para solicitar las políticas públicas para remanentes de quilombo. La creación de una asociación supondría para esta comunidad, la constitución de una personalidad jurídica y, consecuentemente un “poderoso motor identitário” de reivindicación.

3.1.2 Recursos

3.1.2.1 La Roça⁴²

Actualmente las propiedades agropecuarias en Brasil pueden ser explotadas directamente por el propietario o indirectamente por los trabajadores. Desde esta perspectiva podemos hablar de:

*parceiro/meeiro*⁴³

⁴² Terreno de cultivo

⁴³ *Parceiro o meiero* es el trabajador que utiliza las tierras del propietario y divide con él la producción obtenidas. *Arrendatario* es el trabajador que paga un alquiler al propietario por el uso de la tierra y el *posseiro* es aquel trabajador que utiliza las tierras vacías, ocupándolas, para una producción de subsistencia.

arrendatario

posseiro

Durante la época de lluvias la actividad principal a la que se dedica la comunidad remanente de quilombo es al cultivo de trigo y frijoles, en las tierras en las que se encuentra la comunidad. Ésta última actividad la realizan los hombres.

Como las demás comunidades rurales del municipio, la mayor parte de los productos agrícolas recogidos en la *roça* se venden en el mercado local. En Pau de Leite, este espacio de cultivo pertenece a la familia de Antônio Macaco⁴⁴, propietario de las tierras, y los miembros de la comunidad trabajan como *meeiros*⁴⁵. La familia de Antonio Macaco, a pesar de vender algunas de las tierras a la familia del Sr. Miana, aún posee la parte de las tierras de cultivo.

Damião : *Nós trabalhamos para o patrao das terras, cultivamos milho e feijaos. Temos que dar-lhe a terça da roça. De tres sacos da safra ele recebe um, e nois ficamos com dois. Os feijaos sao para nois cozinhar, porque no final do ano, sao muito caros. O milho é para a fera.*

⁴⁴ Antonio Macaco, llamado de *patrao* por los miembros de la comunidad remanente de quilombo, es el nieto de un antiguo terrateniente dedicado al monocultivo. Actualmente vive en una gran casa situada a escasos metros de la comunidad. Su padre, vendió algunas tierras a la familia del Sr Miana cuando llegaron a la comunidad

⁴⁵ Los *meeiros* son aquellos agricultores que, trabajando en tierra de propiedad ajena, entregan la mitad de la producción al dueño de los terrenos. En Pau de Leite, a partir de un acuerdo con el dueño entregan solo una tercera parte, llamada *a terça*



Habitantes de Pau de Leite en la *Roça*
Foto: Beatriz Duran

La tarea de mantener la *roça* es muy dura y, por ello, son varios los miembros de la comunidad que se ocupan de su cuidado. No solo en la plantación y recogida de los productos, sino también en la manutención continua, arrancando las malas yerbas que crecen. Este trabajo lo realizan tanto mujeres como hombres.

3.1.2.2 Los *açudes* (lagos naturales)

La economía familiar se complementa con otras actividades como la pesca en “*açudes*”⁴⁶, durante la época de lluvia, y la caza de pequeños animales.

⁴⁶ Los *açudes* son porciones relativamente grandes de agua, habituales en las regiones norte y nordeste de Brasil. Generalmente se encuentran peces como la *piaba* o el *tucaná*. Lago.



Açude “ Sao Francisco” . Catolé do Rochas
Foto: Beatriz Duran

La actividad practicada por todos los miembros de la comunidad que se realiza en estos lugares es la pesca. A causa de la desertización que está sufriendo la región, la pesca en los açudes es cada vez menos habitual. Los peces que encontramos en estos lugares suelen ser “*piavas* ⁴⁷” o *curimbatás*.⁴⁸ El açude más cercano a la comunidad se encuentra a 300 metros .

La técnica que utiliza es introducirse en el agua con una botella de plástico. Sumergir la botella y tirar miga de pan. Esperar a que los peces lleguen y simplemente se introduzcan en el interior de la garrafa. Esta misma operación se realiza de nuevo. Los peces suelen ser de pequeño tamaño.

⁴⁷ “ *Leporinus Obtusidens*. El nombre de *piava* o *piaba* procede de Tupí, y significa piel manchada.

⁴⁸ *Prochidolus lineatus*. Proviene del Tupí, y se traduce como *papa-terra*, ya que suele habitar en el fondo de los lagos



Piava
Foto: Beatriz Duran

3.1.2.3 La caza

Se trata de una actividad ilegal,. La realización de la caza es realizada por un número reducido de personas y de manera puntual. Practicada exclusivamente por hombre, y algunas veces acompañados por niños, la caza se realiza de noche y en lugares específicos. Armados con escopetas y palos, los cazadores, acompañados con perros de caza, suelen tener que esperar la llegada de los animales, teniendo mucho cuidado con las picaduras de serpientes. Los animales que se suelen cazar son conejos, serpientes codornices, y armadillos.

Los habitantes de la comunidad quilombola compran el resto de productos en los mercados de Catolé do Rochas: arroz, harina, pasta, pan, leche en polvo, galletas,

café, legumbres, aceite y productos de limpieza y belleza.

Además de en la agricultura, encontramos algunas mujeres que trabajan en la fabricación de artesanía como el tejer las llamadas “*varandas* para redes”.

3.1.3 La Infraestructura

Pau de Leite tiene una carencia de infraestructuras básicas como abastecimiento de agua, iluminación pública, red de alcantarillado, váteres en el interior de las casas, que muestran como las políticas públicas destinadas a las comunidades rurales quilombolas en esta zona son todavía insuficientes.

La conexión de luz se realiza, en la mayoría de las casas, a partir de cableado, que ellos mismos han colocado, de forma ilegal, desde el punto de luz municipal más próximo. En este caso el bar-colmado. Esta es una técnica utilizada habitualmente en el municipio y principalmente en las zonas rurales. A pesar de conectarse a estos puntos de luz, los continuos cortes de la misma por parte de la red general, hace que muchas veces utilicen linternas o velas para iluminar.

A falta de canalización para el agua, la comunidad utiliza las cisternas implantadas por el gobierno. Concretamente en Pau de Leite existen 2 y, durante mi estancia, estaban a medio llenar.



Cisternas de agua de Pau de Leite
Foto: Beatriz Duran

La lluvia que cayó en los meses de febrero y marzo había conseguido abastecerlas. Cuando llega la época *da seca* son los *carros-pipa* los que rellenan estas cisternas. Las cisternas poseen una puerta situada en la parte superior por donde se recoge el agua de la lluvia y a partir de un canalón situado en la parte lateral de las casas, se va introduciendo en ellas.



Interior de la casa de Dó
Foto: Beatriz Duran

En todas las casas encontramos cocinas de butano para preparar el café y la comida. Las bombonas hay que ir a buscarlas a alguna gasolinera del centro urbano, y a esta tarea se dedica Dedê, al ser el único que posee coche.

La basura se tira en unos contenedores que ha puesto el gobierno municipal y que se recoge 2 veces por semana. Este hecho hace que el olor cuando llegas a la comunidad sea desagradable.

Al problema de la basura se le añade la falta de alcantarillado, ya que las aguas residuales, se van hacia la carretera a través de un pequeño canal, que serpentea a través de las casas, y construido por ellos mismos.



Salida de alcantarillado de la comunidad
Foto: Beatriz Duran

La mayoría de los miembros de la comunidad poseen teléfono móvil al que llega cobertura.

La escuela de primaria Abdón José de Olivera fue creada en el año 1976. Durante mi estancia contaba con 25 alumnos de entre 4 y 10 años, la mayoría de la comunidad Pau de Leite, con algunos del barrio de San Francisco. Divididos en 2 clases, de 4 a 6 años y de 6 a 10, se trata de una escuela unitaria en la que los alumnos son agrupados independientemente de su nivel. Esta escuela no posee biblioteca, sala de ordenadores, sala de lectura, patio de deportes, ni de atención especial, para alumnos con necesidades psicológicas. Es de estructura rectangular con dos aulas, un lavabo y una cocina en el centro donde se prepara *“la merenda”*⁴⁹.

⁴⁹se implantó como obligatoria en los estados en las escuelas desde 1994, no se había cocinado hasta este mismo año, pues la cocina es de nueva construcción

Al no poseer cisterna, el agua se bebe de un bebedor que la secretaría de educación provee.

Todos los materiales de los alumnos, incluyendo la camiseta son regalados por el ayuntamiento. Los libros que utilizan los profesores para las actividades son comprados por ellos mismos.

No existe transporte escolar por lo que las madres van a buscar a los niños a pie, o los chavales vuelven a casa caminando por el borde de la carretera BR 144.

3.2 La comunidad rural: al otro lado de la carretera

Como se ha explicado en la introducción, en La Comunidad Rural Pau de Leite no todos los miembros se auto-identifican como comunidad quilombola. Al otro lado de la carretera BR144, se encuentra tres casas de ladrillo, espaciadas entre ellas, y de un tamaño mucho mayor que el resto de viviendas de la comunidad Rural Pau de Leite. En la actualidad existe una sola familia, viviendo en tres casas diferentes. Esto sucede porque las tres están relacionadas por lazos de parentesco: Dona Joana, madre de Aparecida y abuela de Luciane.

A diferencia de los otros miembros de la comunidad Rural, ésta familia no se auto-identifica como remanentes de quilombo, ni cómo negros, simplemente como habitantes de la comunidad Rural Pau de Leite, que pertenece al municipio de Catolé do Rochas. Se consideran blancos

Dona Joana vive sola, tras enviudar hace tres años. Cuando trabajaba, era profesora de la escuela de adultos de la comunidad. Aparecida, actual profesora de la escuela de la Comunidad Rural vive con su marido y uno de sus hijos, y Luciane también es profesora, pero de un colegio situado en la zona urbana, vive con su esposo y sus dos hijos.

Sus recursos nada tienen que ver con la agricultura, la caza o la pesca, y las infraestructuras, tanto de las viviendas, como de las instalaciones básicas, quedan muy lejos de ser tan precarias como las del resto de los miembros de la comunidad.

Las casas están construidas en ladrillo y poseen conexión directa a la luz. La cocina también es de butano, aunque Dona Joana también posee una de leña. Este hecho no es problema ya que poseen coche para poder ir a la ciudad a buscar butano en caso de necesidad. A esta zona sí llega alcantarillado a través de una canalización,

aunque, al igual que en la otra zona el agua proviene de la cisterna.

Dona Joana *“Faz muitos anos que eu moro aqui. Conheço a todos os moradores daqui. Também aos que já não estão.”*

Aunque Pau de Leite se trate de una comunidad rural en la que conviven dos identidades, existe una idea común de pertenencia a un mismo territorio por parte de ambas. Todos ellos se identifican con la comunidad rural Pau de Leite, y cada uno de los miembros, independientemente de su identidad, desempeña un papel dentro del contexto colectivo. Como ejemplo de esta interacción podemos observar cómo Dona Aparecida, profesora de la escuela de primaria de la Comunidad Rural, que no se reconoce quilombola, lucha para evitar el cierre de la escuela por falta de alumnos.

Estos alumnos son los hijos de las familias auto-identificadas como remanente de quilombo, que a su vez interaccionan entre ellos ayudándose en la construcción y reforma de las casas.



Exterior de la casa de Aparecida
Foto: Beatriz Duran

TERCERA PARTE

1. LA IDENTIFICACIÓN DE PAU DE LEITE COMO COMUNIDAD REMANENTE

La legislación y el decreto, como elemento legitimador de identidad, perspectiva étic, caracteriza a las comunidades remanentes de quilombo como:

- Grupos étnicos- raciales que se auto identifiquen como quilombos
- Con una trayectoria histórica propia, con antepasados negros relacionados con la resistencia y la opresión histórica sufrida.
- Dotados de relaciones territoriales específicas

Los elementos principales son: la historia, la auto identificación, la étnia y el territorio. A partir de estas características, analizaremos que estrategias sigue la comunidad Rural Pau de Leite para obtener el reconocimiento de remanente de quilombo.

La comunidad remanente quilombola Pau de Leite empieza a rescatar su pasado y determinadas características culturales propias, para auto-identificarse como remanente de quilombo, a partir de su vinculación con el pasado esclavo colonial.

1.1 La memoria histórica, la memoria oral y la auto-afirmación

Ya desde sus inicios, la legislación, a través de una estructura externa (el Estado) a la propia comunidad, pensó la identidad quilombola, en base a una categoría jurídica (la de remanente) como estable, concreta e inmutable. Esto llevó a presiones por parte de las comunidades negras rurales y del movimiento negro organizado, que motivaron la publicación el decreto de noviembre de 2003 en la que se otorgaba la capacidad de identificación a las propias comunidades a través de la auto-atribución. A pesar de ello, continúa obedeciendo a unas directrices creadas por el gobierno y que contemplan una única forma específica de ser remanente.

Solo a través de la auto-identificación, estas comunidades podrán recibir la certificación de comunidades quilombolas. Se presupone, una capacidad de decisión y una aceptación de los términos establecidos por ley, por parte de la comunidad, excluyendo cualquier otra forma de auto-identificación. La aceptación de una historia y

una cultura. Asimismo, se establece la vinculación de estas comunidades, con un territorio. Desde esta perspectiva los miembros de Pau de Leite refieren a un origen quilombola y a un pasado esclavo, principalmente relacionándolo con el territorio, para objetivar su propia identidad.

Partiendo de la falta de documentación histórica, en Pau de Leite la oralidad se convierte en la principal fuente de información. Los hechos e historias, guardados de generación en generación, son perpetuados como representantes del universo simbólico de la construcción de su identidad. La búsqueda de una memoria histórica y territorial, para reconstruir un pasado común, es fundamental para el grupo ya que, desde los estamentos gubernamentales, la adquisición del título de remanente quilombola y de la propiedad de las tierras, pasa por la demostración de que las comunidades son realmente un remanente de quilombo y que su establecimiento actual eran tierras de quilombo desde la época esclava colonial.

Las fuentes utilizadas en Pau de Leite son todas orales recolectadas en las charlas, a partir de la memoria de sus miembros. Los discursos de los miembros de la comunidad tienen como eje vertebrador la tierra en la que actualmente está la comunidad y de la que obtienen sus recursos, y la memoria del territorio del que provienen

Nova: (...) *Eu moro aqui na comunidade Pau de Leite, só que antes morava no Sítio São Pedro... (...) vivo na comunidade quilombola né? Sou uma dos quilombolas né? minha mãe, meus avós ja vem... dessa antiguidade.*

Dona Luzia: *Eu cheguei mais ou menos em 1982. Eu morava na comunidade de Sao Pedro. A minha familia é da comunidade quilombola de Contendas e Sao Pedro.*

De acuerdo con los miembros más viejos la historia de la formación de la comunidad comenzó con la llegada de la familia de Dona Luzia, procedentes de Contendas, de donde habían escapado de la esclavitud. Hablan con orgullo de su origen

Dona Luzia: *Minha familia chegou da escravidao. Eram descendentes de escravos.*

Dó : *nós nascimos em Sao Pedro, que foi a primeira comunidade remanente*

de quilombo em Catolé.

1.2 La importancia del territorio

En la Pau de Leite el sentimiento de colectividad en relación a la tierra, refuerza los vínculos de unión entre los diferentes miembros, y es dicho por ellos mismos en los discursos y testimonios.

Sr Miana: *A terra é de todos e nao é de nehum.. É de nos! Tudo aqui que nós estamos morando é de nós. Nós estamos construindo aqui,... mas é de nós”*
Meus avos contavam muito da historia, mas eu num cheguei a conhecer eles
Minha mãe e meu pai contavam muito essas coisas de roça, da agricultura.
Nós trabalhamos muito né? Aí ficamos morando aqui e daqui não saímos mais. Ja faz... acho que faz quase uns vinte anos que nós moramos aqui
Nós ajuntemos, eu, meu irmão e meu pai. Isso era de Antônio Macaco⁵⁰. Aí, ...
eu e meu irmão e meu pai ajuntemos e compramos esse pedaço aqui com essa casa. Só tinha essa casa. depois compramos essa aqui e essa e contruímos a capelinha.

En Pau de Leite el quilombola es el descendiente de esclavo que lucha por sus derechos. Los relatos muestran una memoria histórica relacionada con los esclavos, son un conjunto de narraciones que denuncian un pasado de dificultades y carencias.

Dona Nevinha *.Os quilombolas sao tudo o povo negro, um povo que nunca teve direitos.. Nossa vida foi de sofrimento. Eu tinha que caminhar muito com um pote na cabeça para procurar agua.”*

Dona Luzia: *Eu trabalhei de garí (barrendera) para a prefeitura, meu esposo na roça. Tinha que deixar meus filhos com uma vizinha. Fui lavandera, portadora de agua...Mais meu esposo ficou doente e teve que trabalhar na roça daqui. Ao principio era tudo casa de Taipa, e era fazenda do pai de Antonio Macaco. Tudo era seca.*

⁵⁰ Antônio Macaco era el propietario de las tierras donde actualmente se encuentra la comunidad. A pesar de vender algunas de las tierras a la familia del Sr. Miana, aún posee gran parte de las tierras que conforman toda la Comunidad Rural Pau de Leite.



Dona Nevinha con un de sus nietos delante de la capila.

Foto: Beatriz Duran

Sr. Damião: *Éu, trabalho na roça no sítio Malhada dos viados, na roça do meu patrão. Esse ano tirei uns quatro sacos de feijão ou foi uns três.. só que nao*

tirei milho, pra milho não foi bom esse ano. Aí..por enquanto agora parou a roça, aí vou pra pedreiro. Quando trabalho na roça eu recebo a terça. Se eu tiro três sacos de feijão, eu do um...e fico com dois. a roça é pra consumo mesmo. Porque o que dá se for vender, aí tem que comprar no ano né? Aí... quando fica no final do ano o feijão já tá muito caro, porque o povo já não tem.

La construcción identitária por parte de los miembros de la comunidad quilombola de Pau de Leite no se limita a las historias de sus antepasados, ni al sentimiento de pertenecer a un territorio. El rescate del orgullo de ser negro y la valoración de los bienes heredados de los ancestros esclavos es fundamental para la auto-afirmación de la comunidad.

Dó *“nós somos quilombolas . Eu sei que só negra meus filhos também, que venho do povo africano. Trabalhamos na roça*

Dona Nevinha *“todos nós somos [quilombolas]” (se refiere a toda la familia, primos hermanos). A comunidade se juntou porque todos nois somos negros*

El discurso oficial que relaciona a las comunidades remanentes de quilombo con una trayectoria histórica propia, con antepasados negros, relacionados con la resistencia y la opresión histórica sufrida es utilizada como estrategia para la auto-identificación.

A través de las diferentes narraciones se observa la existencia de un parentesco entre las comunidades quilombolas del municipio de Catolé de Sao Pedro y Pau de Leite.



Dona Juracy delante de su casa en la comunidad de Sao Pedro
Foto. Beatriz Duran



Dó con su hijo Pedrinho delante de su casa

Foto: Beatriz Duran

1.3 La cultura quilombola

El gobierno brasileño, ante las reclamaciones de la población afrodescendiente para una mejora de sus condiciones de vida y el reclamo de una identidad propia, inició una política de promoción cultural a partir de los años 30 del siglo XX. Se creó una imagen de un país multicultural y multiétnico, que “acogía” a todas las manifestaciones culturales étnicas en su seno, proclamándose la llamada “democracia racial”.

En el caso de las comunidades remanentes quilombolas el gobierno creó una “cultura quilombola” a partir de su identificación con una cultura determinada, que encaja en una categoría jurídica. De esta manera, la cultura quilombola se acogía al término de remanente, entendido como persona negra descendiente del esclavo africano que se establecía en quilombos para luchar contra la esclavitud durante el

período colonial

También la cultura es usada para identificar a estas comunidades con una “cultura negra”, una “cultura quilombola” o una “cultura remanente”. Pero, ¿qué significa exactamente la “cultura quilombola”? ¿Cuáles son los elementos que conforman esta cultura?

Para Terradas “la identidad cultural nunca es puramente individual, (...) ni tampoco puramente sentimental. Al contrario, también conlleva razonamientos, voluntades explícitas, experiencias que se tienen por referentes sumamente objetivos, tanto formales y/o morales (Terradas 2004:64).

Desde aproximadamente el 2007, en Pau de Leite, se vienen realizando proyectos por parte de la oenegé *Visão mundial,- Projeto Xique-xique* junto con la Secretaría de Educación del municipio, para la promoción cultural de la comunidad. La oenegé realiza 2 visitas semanales a la comunidad desde hace 3 años. Enseñan a los más jóvenes Capoeira y realizan una actividad conocida como “*baúl de leitura*”⁵¹.

A partir de esta promoción cultural, los proyectos pretenden promover el conocimiento de su identidad quilombola

María *A capoeira é uma dança africana e nos descendemos de escravos africanos. Temos que conhecer nossos antepassados.*

Sr Miana *eu acho bom porque assim conhecemos mais de onde somos*

Otra de las intervenciones que realiza la oenegé y que ha ayudado a la concienciación como comunidad quilombola, por parte de los miembros de la comunidad han sido las visitas que ha recibido. Varios grupos que han visitado la Visão Mundial, para conocer su trabajo, han ido a la comunidad para ver cómo vive una comunidad remanente de quilombo. En estos momentos de visitas, la comunidad recrea una “cultura quilombola”, con las características propias que el gobierno establece para identificar a una comunidad remanente de quilombo.

⁵¹ El *baul de Leitura* es una actividad en la que, a partir de la lectura de cuentos e historias de origen africano, se pretende fomentar el conocimiento de los orígenes de la comunidad para educación de la cultura afrodescendiente,



Alcimar (miembro de la Visão Mundial) en un “baúl de Leitura”
Foto: Beatriz Duran

Según Terradas el gobierno es el que identifica culturalmente a las comunidades, sin tener en cuenta la identidad cultural de éstas. “mediante el chantaje de tener que adquirir un derecho (...) la identidad cede a la identificación” (Terradas 2004:67).

1.4 La educación y la religión

Por lo que se refiere al ámbito de la educación, en la Pau de Leite se encuentra la Escuela municipal De enseñanza fundamental Abdón José de Oliveira. Fundada en 1976 se trata de una escuela “multi-seriadada”. Esta escuela consta de 25 alumnos de entre 4 y 12 años que se dividen en dos salas de aula. Los pequeños (de 4 a 6 años) tienen como profesora a Aparecida, miembro de la comunidad Rural Pau de Leite, los mayores (entre 6 y 12 años) cuentan con Francisco (chico) que pertenece a otra comunidad rural.



Aparecida en un día de clase.

Foto; Beatriz Duran

Aparecida: *Eu procuro nas minhas aulas que os alunos pintem elementos chegados de Africa e que ainda temos aqui, como frutas o danças.*

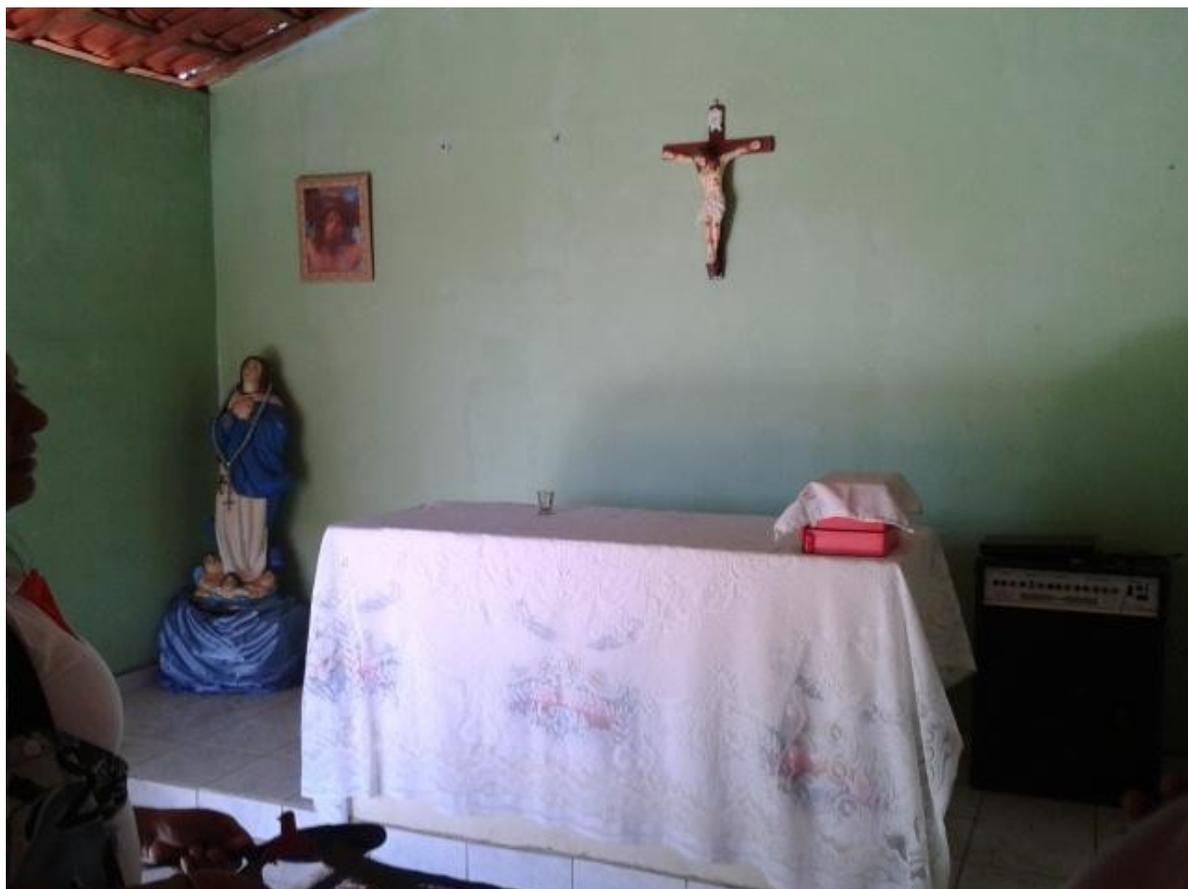
Otro aspecto importante dentro de la cultura es la religión. La mayoría de los miembros de la comunidad son católicos y algunos son evangélicos. No hay ningún culto al candomble

En el centro de las casas de Taipa, como núcleo de la comunidad, encontramos una pequeña capilla católica dedicada a Nuestra Señora del Rosario. Es en este espacio donde las mujeres, por la tarde, sentadas en balancines se encuentran, toman café, y charlan mientras vigilan a los niños que juegan.



Al fondo la pequeña capilla
Foto: Beatriz Duran

Cada domingo el único sacerdote católico de Catolé, llega a las 7 de la mañana para la Misa. A veces, no aparece porque no tiene a nadie que le acompañe en coche ya que no hay transporte público hasta la comunidad. La misa se realiza en el exterior, ya que debido al pequeño tamaño de la capilla los miembros no caben. La importancia de la capilla en la comunidad es significativa. Además de por su significado religioso, por su valor sentimental.



Capilla dedicada a Nuestra Señora del Rosario

Foto: Beatriz Duran

Sr. Miana : meu pai nao quria cortar a atbore de Juazeiro que estava aqui. Depois da sua morte, falei com minha mae para fazer una capela quando tivesseamos dinheiro. Eu e meu irmao construimos a capela

Siguiendo a Flores y Penelas las capillas se puede considerar como “un lugar como necesidad de territorializar la memoria, de reconstruir la ausencia a partir de la presencia. (...) el lugar es concebido como un área acotada y concreta del espacio con gran carga simbólica y afectiva” (Flores & Penelas 2010: 58).

Más allá de las actividades organizadas por entidades externas, existen otras expresiones que nacen en el seno de la propia comunidad. Un ejemplo de ello es la costura de varandas de redes de dormir (las redes de dormir son camas de tejido o malla que se suspende por las dos extremidades, terminan en unas argollas que se

sujetan a unos armadores o ganchos clavados en la pared).⁵²

La mayor parte de las varandas (frangas adaptadas a los laterales de las redes de dormir) de la zona las realizan las mujeres de las comunidades remanentes de quilombo del municipio. Esta técnica, que se realiza en la mayor parte del país de forma industrial, pervive en el nordeste como manualidad.

es una tradición artesanal, que se ha ido transmitiendo de generación en generación, en las comunidades remanentes de quilombo de Catolé.

Neta: *Desde 7 anos de idade eu comecei. Faz quarenta anos. Eu comecei com minha mãe. Hoje tambem minha filha trabalha fazendo varandas*

Esta tradición se está perdiendo, no sólo porque los jóvenes no quieren continuarla, también por la gran emigración hacia la ciudad para trabajar en otras cosas.

Esta actividad es una expresión propia actualmente de las comunidades quilombolas de Catolé, transformándose en la manifestación cultural más conocida de las comunidades.

⁵²Las redes de dormir es una costumbre heredada de los indígenas brasileños. En la época de la colonia, ya eran usadas por los señores para viajes largos. Gilberto Freyre ya se refiere a ellas en su obra *Casa Grande & Senzala*. La técnica de tejer las redes fue perfeccionada por las mujeres portuguesas. Con cuatro siglos de vida, actualmente la red es un elemento presenta en todo Brasil, especialmente en el Nordeste, zona en la que existen decenas de pequeños grupos de artesanos “artesano” que tejen las redes en casa.



Neta mostrando una varanda de red

Foto: Beatriz Duran

2. PROYECTOS REALIZADOS EN LA COMUNIDAD

En este apartado se pretende mostrar cómo los miembros de la comunidad quilombola responden a la identificación de remanente que se les otorga desde el exterior. Es decir cuáles son las respuestas desde la identidad vivida. ¿Qué es para ellos ser remanente? ¿Coincide su identidad vivida con la identificación gubernamental a partir del Decreto de noviembre de 2003? ¿Se trata de una misma forma de entender la realidad?

Los principales proyectos que han incidido en esta comunidad son⁵³:

- ASA, Proyecto 1MC: para la creación de cisternas de agua
- ONG Visão mundial - Projeto Xique-Xique: proyecto para fomentar la lectura

⁵³ Exceptuando los programas realizados específicamente para la comunidad como los de oenegés, el resto no son específicos de las comunidades remanentes de quilombo

sobre los orígenes de la comunidad quilombola

- ONG Visão Mundial - Projeto Xique-Xique: proyecto de recuperación de las tradiciones africanas a partir del Capoeira
- Secretaría de Educación del municipio de Catolé / SEMED Plano Municipal de Educación en Catolé do Rocha para la implantación de clases sobre tradición negra.
- Gobierno federal: Créditos rurales para la adquisición de semillas y comida para los animales
- Gobierno estatal y municipal a través de la Secretaría de Educación: la merenda escolar.

¿De qué manera los habitantes de la comunidad piensan que podrían mejorar su situación? ¿en qué ámbitos habrían de producirse los cambios? ¿quién y por qué debería llevar a cabo estos cambios?. A partir de las respuestas obtenidas por algunos de los miembros se ha podido elaborar una lista.

En primer lugar cabe destacar el sector laboral. La mayor parte de los miembros creen que los precios de compra de los productos cultivados en la *roça* deberían aumentar dado que el trabajo es muy duro y requiere mucho esfuerzo. También que “*la terça*” debería de eliminarse.

Sr. Miana *A terra deveria ser nossa, pois nós somos quem fazemos a roça. Os projetos que precisa a comunidade é luz, agua, esgoto....*

Un aspecto importante para las mujeres es la ausencia de un medio de transporte hasta la ciudad.

Dona Nevinha *A maioria das mulheres teim que caminhar quasi uma hora para fazer a feira em Catolé e faz muita calor . Para ir ao medico precisamos de alguém para nós levar.*

A este aspecto hay que añadirle la peligrosidad que supone para los niños el ir y venir del colegio. El camino para llegar está situado al lado de la carretera y al tratarse de una carretera nacional pasan muchos coches y muy deprisa.

En general la opinión de Pau de Leite sobre la gestión del ayuntamiento es muy negativa. Las infraestructuras son precarias y las quejas no surten ningún efecto. El ayuntamiento se percibe como una institución que dificulta el buen funcionamiento de la comunidad.

Sin embargo, a pesar de la importancia social que la religión católica o evangélica tiene para los miembros de la comunidad, no existe ningún programa destinado a ello.

Tampoco en lo que se refiere a la costura de las varandas de las redes de dormir, que no sólo se puede considerar como “cultura propia”, también como forma de subsistencia.

3. RELACIÓN CON OTRAS COMUNIDADES

3.1 La comunidad remanente de quilombo de Sao Pedro: la importancia del parentesco

“En esas comunidades, toda persona es libre de servirse de sus lazos amistosos y familiares para mejorar su situación, tanto dentro como fuera de la comunidad. Los lazos de parentesco con los emigrantes no desaparecen, sino que se convierten en valiosos recursos para la transmisión o distribución de bienes y servicios.” (Wolf,E, 1966)

La comunidad remanente de quilombo Sao Pedro desde el 2006 esta reconocida como tal por la Fundación Cultural Palmares. São Pedro se moviliza constantemente a partir de la *Associação Comunitaria Negra Santo Antonio do Sítio Sao Pedro Dos Migueis*, con el fin de promover una mejora en la comunidad y conseguir los derechos que como remanentes de quilombo les pertenece.

La narración de la presidenta de la comunidad de São Pedro, muestra un vínculo directo con los esclavos huídos de *Contendas*, refiere brevemente las circunstancias que vivieron como familia y como pueblo y declara su identidad quilombola, como descendiente de esclavos huídos.

Neta: *A nossa historia so ouvi né? Minha mãe conheceu os meus bisavôs. eu*

não conheci não. O povo fugia e meu bisavô chegou aqui fugindo da escravidão, porque têm outra comunidade né? a de Contendas. Aí veio de Contendas pra aqui. Tinha uma fazenda, umos ficaram e outros fugiram pra aqui, pra São Pedro

Neta muestra la preocupación de que cada vez más las familias de la comunidad emigren a la ciudad, dejando el trabajo agrícola como principal fuente de renta. Cada vez más se observa como la proximidad a la ciudad crea una población rural no-activa, en su mayoría dedicada a actividades comerciales o de servicios. Acevedo y Castro (2004:51) identifican tres principales motivos de emigración: matrimonio, trabajo y educación.

Neta: *aquí têm muitos membros que já não moran na comunidade. Foram morar na cidade o emigraron a outro Estado procurando trabalho.*

3.2 La comunidad remanente de quilombo Lagoa Rasa

Formada por 86 familias y 278 miembros entre niños y adultos de todas las edades, Lagoa Rasa fue la primera comunidad quilombola en obtener la certificación en noviembre de 2006.

Su estructura se asemeja más a un barrio urbano que a una comunidad rural.

Su principal fuente de económica es la agricultura de subsistencia, a partir de la plantación de trigo y frijoles y, al igual que en São Pedro y Pau de Leite, el artesanato con la costura de *redes*.

Bidia es su presidente y forma parte de la coordinación del CEQNEQ

Bidia: *Da coordenação dos quilombolas eu também sou fundadora, de 2004 para cá a gente começou a se reunir. (...) e estou até hoje (...) eu busquei saber da Comunidade Pau de Leite. Sem falar no indício da negritude que agente têm, buscamos saber um pouco da história, se já tinha havido pessoas escravizados e tudo isso tinha na Comunidade. Vimos que a família de Dó era de Contendas.*



Lavabos en Lagoa Rasa
Foto: Beatriz Duran

Entendemos que não só o direito a terra foi negado historicamente a estas famílias, mais também todas as condições sociais necessárias a uma vida mais digna como acesso a moradia, a saúde, a educação, a água. É a possibilidade de ter o direito a terra garantido e a políticas públicas.

CONCLUSIONES

Dos de las comunidades del municipio paraibano de Catolé do Rocha, se formaron tras el período esclavista: São Pedro, formada tras la ocupación de tierra, por parte de descendientes de esclavos huídos de una hacienda situada en el estado vecino de Rio Grande do Norte y Pau de Leite surgida a partir de la migración de miembros de la comunidad de Sao Pedro.

La lucha quilombola para hacer valer su derecho al territorio, evidencia la necesidad de un lugar de referencia para la reproducción social o cultural de la colectividad. Su principal reivindicación es la regularización de los territorios que ocupan. Para ello crean estrategias identitarias, dentro de las cuales la ruralidad constituye un elemento clave.

En estas comunidades rurales, la identidad histórica se convierte en una identidad de lucha con el fin de poder obtener la propiedad de la tierra. El acceso a sus derechos como quilombolas convierte a lo rural en una ideología que pasa a entenderse como diálogo entre políticas y discursos oficiales. Larrea y Ruíz Peinado (2004) afirman que “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 auto definirse 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” (2004:193).

El término remanente, adherido a la noción de quilombo, deja abierta una discusión sobre cuáles son los criterios de definición, y las especificidades a considerar, para establecer quién es remanente o no.

Muchos de los quilombos se mantuvieron en los mismos sitios (o próximos) de donde se formaron durante la época de la esclavitud, transformando a sus miembros esclavos en campesinos. Según Cunha (1987) el quilombo rural resurgió como identidad reconstruida a partir de un pasado común:

a) [...] antigas zonas agroexportadoras, como as áreas de antigos engenhos de cana-de-açúcar, algodoeirias e cafeeiras - quando se formaram arranjos entre proprietários e foreiros, colonos ou arrendatários, trabalhadores camponeses

que moravam no interior da propriedade – e se originaram núcleos camponeses nos arredores destas propriedades, em “terras livres”; b) denominado campesinato de fronteira, que consistiu na implantação de núcleos camponeses que garantiram o povoamento de áreas distantes, muitas vezes ligados à expulsão de povos indígenas c) o campesinato que mais se aproxima do modelo europeu, que ocorreu no sul do país, em consequência do incentivo, por meio de doação de terras pelo Estado Imperial, a imigrantes assentados em colônias (Cunha 1987:p.56)

La historia de la formación de comunidades remanentes de quilombo representa alternativas construidas por diferentes comunidades campesinas para garantizar las condiciones de su existencia. En Paraíba, estas comunidades surgieron en un proceso de desarrollo y no representan la supervivencia de los quilombos surgidos durante el período de la esclavitud.

Tras el período esclavista parte de la población afrobrasileña que permaneció en el campo fue absorbida como empleados o meieros en las grandes haciendas. Otros fueron a vivir en tierras donadas, heredadas o abandonadas.

Los campesinos de muchas comunidades negras no consiguieron o no supieron certificar sus tierras, o simplemente pensaron que no había necesidad de documentarlas. Probablemente por el costo y la burocracia que estos trámites exigían. Esta ausencia de documentación facilitó la acción de los grandes terratenientes.

Como otras comunidades rurales negras, la Comunidad rural Pau de Leite, ocupó unas tierras y construyó su forma de vida y de relaciones a partir del uso común de los recursos. El vínculo de la comunidad Pau de Leite con el territorio se convierte en un factor fundamental y, además de ser una condición de supervivencia física para el grupo, la tierra es un instrumento relevante para afirmar la identidad de la comunidad y para mantener y continuar sus tradiciones. Sin tierras las comunidades remanentes de quilombo tienden a desaparecer y sus miembros se suelen dislocar a los centros urbanos.

El territorio es el elemento de construcción de la identidad étnica que representa el punto más importante de la estructura social. Este territorio es el punto de inicio de la comunidad

A terra é de todos e nao é de ninguém

La historia de estas comunidades está unida a la historia de la negación del derecho a la tierra. En la lucha por el reconocimiento, adoptan como estrategia de legitimación la auto-identificación como remanentes de las comunidades de los quilombos o como herederos de ese modo de vida. Asumen, por lo tanto, la condición de grupos culturales según criterios de auto-atribución con trayectoria propia, dotados de relaciones territoriales específicas, con presunción de ancestralidad negra relacionada con la resistencia a la opresión histórica sufrida

Y, considerando que no se puede afirmar que estén compuestas por un campesinado homogéneo, su composición puede contener diferencias étnicas y culturales. En Pau de Leite conviven dos auto-identificaciones diferenciadas que representan una totalidad, sin conflictos internos y con claros lazos de solidaridad

No es la memoria de un quilombo formado durante el período esclavista, lo que ha motivado a las familias negras rurales a auto-afirmarse y luchar por un territorio ocupado tradicionalmente, sino la pérdida del derecho a la tierra y a sus condiciones de vida.

Reconocerse como remanente de quilombo es, en última instancia, la única alternativa posibilitada por el Estado para tener derecho al territorio y a determinadas políticas públicas.

Establecer una categoría cultural concreta, en este caso la “cultura quilombola”, limita la realidad heterogénea de las comunidades. Esta categoría junto a otras como la de remanente son categorías externas creadas por razones políticas. Las comunidades identificadas como remanentes tendrán que poseer una cultura que esté de acuerdo con esta categoría jurídica. Por ello las características que interesará resaltar son las que las vinculan a una cultura africana

Vemos que la relación que la comunidad establece con la historia se realiza en dos sentidos. Por un lado la identidad política y jurídica impuesta desde fuera (por ejemplo la enseñanza del Capoeira, la narración de cuentos africanos y la obligatoriedad de conocer la historia de África) ya sea por parte de instituciones gubernamentales como la Secretaría de Educación o por instituciones privadas como la Oenegé Visão Mundial. Y, por otro lado, la identidad vivida, subjetiva que muestran los relatos autobiográficos de los miembros de la comunidad o la costura de varandas de redes de dormir, artesanato que pervive de generación en generación como elemento cultural propio de las comunidades remanentes de quilombo de Catolé do

Rocha.

Para Terradas, el hecho de convivir en sociedad explicaría la conversión de la identidad vivida en identidad cultural, es decir el conjunto de características comunes de un grupo que harían sentirse partícipe de ellas al individuo. A partir de unas características de clasificación político-jurídicas, la identidad cultural se convierte en identificación. La identidad vivida es, lo que podríamos llamar de autobiografía, concordante con las narraciones de cada sujeto.

Una cultura estable y concreta que se contradice con el término mismo de cultura, entendida como conjunto de características de una colectividad que se desarrollan a lo largo del tiempo (DAMATA 1995)

A pesar de los esfuerzos constitucionales, sólo los miembros de las comunidades darán vida a la cultura.

La homogeneidad de las políticas del gobierno brasileño en el proceso de identificar las comunidades quilombolas genera contradicciones, si se pone en relación a la heterogeneidad de las formas de vida de estas poblaciones. Por mucho que el gobierno intente determinar a estas comunidades, sólo ellas mismas pueden hacer visible el concepto de “cultura quilombola”.

Dentro de una visión ampliada, que considera los diversos orígenes e historias de diferentes grupos, la denominación para estos agrupamientos identificados como remanentes de quilombo sería la de *terras de preto*, atribuída, por ejemplo, a los grupos existentes en Paraíba y utilizada por varios autores (Almeida, 1989; Leite, 2000) para describir a las comunidades negras. Una denominación que enfatiza su condición de colectividades campesinas e identifica una expresión nativa y no una denominación históricamente impuesta y restrictiva. “Funciona como una denominación de origen nativa en contraposición a otras expresiones utilizadas y veces impuestas por personas externas a las comunidades. La expresión engloba un sentido más abarcador de territorio e identificación (ALMEIDA 1989)”

Para caracterizar esa relación, Almeida (2008: 25) hace uso de la noción de territorialidad específica como resultado “[...] de los diferentes procesos sociales de territorialización, delimitando dinámicamente tierras de pertenencia colectiva que convergen en un territorio”. Bajo esta mirada, los quilombos pueden ser vistos como territorios específicos dentro de un estado pluri-étnico. Las especificidades de cada grupo se refieren al proceso de construcción política del territorio relacionado con sus

manifestaciones socioculturales, los modos de producción y el manejo ambiental en relación a la tierra que tradicionalmente ocupa, que es el medio por el cual las conductas de territorialidad se desarrollan, caracterizando la noción de territorio

De ese modo, el régimen de uso común favorece la consolidación del territorio étnico y representa un factor fundamental de identidad cultural y cohesión social. Barreto Filho (2006: 112) se refiere a la apropiación comunal de las tierras de comunidades negras como señal de resistencia fundamentada en el territorio. Para el autor, El control sobre la tierra se hace grupalmente y es ejercido por la colectividad que define su territorialidad en base a límites étnicos fundados en la filiación por parentesco, la co-participación de valores y de prácticas culturales y, principalmente, la circunstancia específica de solidaridad y reciprocidad desarrollada al enfrentar la situación de alteridad propuesta por los blancos. (Barreto Filho, 2006: 112)

Hoy se destaca la presencia de un campesinado con una fuerte afroascendencia, que ocupa las llamadas “terras de preto”, definidas por Almeida como dominios que fueron entregados, donados o adquiridos, con o sin formalización, (Almeida, 1989: 163).

Los descendientes de dichas familias permanecen en esas tierras desde hace varias generaciones, sin proceder a una ocupación formal conjunta, sino que se apoderaron de ellas individualmente (Almeida, 1989: 164). Esos lugares fueron ocupados por la población negra que sobrevivió en el período pos-abolición y sirvió de base para la formación de comunidades que aún residen en la tierra.

Las terras de preto constituyen en la actualidad poblados que producen con el sistema de uso común de la tierra y conforman una base considerada común, esencial e inalienable donde la convivencia social respeta valores y los lazos de consanguinidad y compadrazgo tienen relevancia. De acuerdo con la descripción de Almeida (2008: 157) Las formalidades no recaen necesariamente sobre los individuos, siendo que la familia está por encima de muchas exigencias sociales.

El reconocimiento, incorporado en el ámbito de la legislación y de las políticas públicas debe estimar las singularidades de cada cultura, la ampliación del diálogo, el respeto a la diferencia y el derecho a ser diferente.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, M, C. (2009) “ *Redes de dormir.*” Fundação Joaquim Nabuco. Recife

ARAÚJO, D. C. “Análise de Conflitos Institucionais na Gestão dos Recursos Hídricos do Estado da Paraíba. Dissertação pelo PPGECA, UFCG, 2011.

ARRUTI, J.M (2005) *Mocambo, antropología e historia do processo de formação quilombola.* ANPOCS. 5ªEd. EDUSC: Sao Paulo

ASA BRASIL. (ARTICULAÇÃO NO SEMIÁRIDO BRASILEIRO). Construindo futuro e cidadania no semiárido. Publicação comemorativa 10 anos ASA. Recife (PE) ASABRASIL, 2010

Atlas Nacional do Brasil. Geografia do Brasil. Região Nordeste. Rio de Janeiro 1985.

BASTIDE, Roger (1967) *Les Amériques noires*, Petit Bibliothèque Payot: Paris

BERREMAN, G (1968) “Is Anthropology alive? Social responsibility in social anthropology” en *Current Anthropology* Vol.9 (5) p. 337

BOAVENTURA, I (2000) “Os Quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas”, *Etnografica* IV (2), pp.333-354

BRÓNDOLO, Margarita. *Un texto de la red internacional: Cultura, territorio y prácticas religiosas.* Biblio 3W. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales.* [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 25 de agosto de 2010, vol. XV, nº 885

CASTELLS, M (1999) *El poder de la identidad México*; Siglo Veintiuno, Vol. 2: Madrid

CARNEIRO R. N. (2014). “ gênero, trabalho e interação nos meios técnicos da indústria têxtil de redes de dormir de São Bento. *Formação Online*, 1 p: 21.

CARVALHO, O. (1996) “ A Economia Política do Nordeste; Secas, Irrigação e Desenvolvimento”. Brasília: *Associação Brasileira de Irrigação e Drenagem*,.

CUNHA *et al.* (2012) "Mapeamento e tipologia dos conflitos pela gestão e controle das águas no estado da Paraíba". *Boletim geográfico de Maringá*, v. 30, n. 2, pp. 31-43,

DOS SANTOS MONTEIRO, K (2013) *As Mulheres quilombolas na Paraíba: Terra, Trabalho e Território*. Universidade Federal da Paraíba. Joao Pessoa

FIABANI, A. (2005) *Mato, Palhoça e Pilão : o quilombo, da escravidão às comunidades remanentes [1532-2004]*. editora Expressão popular Sao Paulo

FIABANI, A (2008) *Os Novos Quilombos. Luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008)*. Sao Leopoldo/RS

FREYRE, Gilberto (1946) *Casa grande & Senzala*, José Olympio: Rio de Janeiro

GEERTZ, C (1973) *La interpretación de las culturas* Inc Publisher, Gedisa: Barcelona

GNADLINGER, J.; SILVA, A. S.; BRITO, L. T. de L. (2007) "P1+2 Programa Uma Terra e Duas Águas para um Semi-Árido Sustentável". In: BRITO, L. T. de L.; MOURA, M. S. B. de; GAMA, G. F. B. (Ed.). "Potencialidades da água de chuva no semi-árido brasileiro". Petrolina: Embrapa Semi-Árido, 2007. cap. 7, pp.62-77

GOMES JR.,(2001)" Roger Bastide e o Brasil". *Rev. sujetadores. Ciencias sociais*. vol.16,n.46, pp. 178-180.

HERSKOVITZ, Melville (1941) *The Myth of the Negro*, Harpers: Nueva York

JOCILES RUBIO, M.I (1999) "Las técnicas de investigación en Antropología", *Gazeta de Antropologia* núm 15, p. 19

KELEY KRISTIANE VAGO CRISTO(20 *trabalho escravo rural contemporâneo: superexploração extremada, latifúndio e estado* .Universidade Federal do Espírito Santo Vitória

LARREA, Cristina y RUIZ-PEINADO, José Luís (2004) "Memória y territorio quilombola", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm 20, 2004, pp191-215

LAVIÑA, J (org)(2004) *Esclavos Rebeldes y Cimarrones*

LEONILDE SÉRVOLO DE MEDEIROS (1989) *história dos movimentos sociais no campo*. Rio de Janeiro FASE Federação de Órgãos para Assistência Social e

Educacional

LITTLE, P.E (2002): “ Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropología da territorialidade”, *Série Antropológica*. Universidade de Brasília p.3

MATTOSO, K. M de Q,(1982) *Ser Escravo no Brasil*. Ed. Brasiliense

MINTZ & PRICE (1992) *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Approach*, Beacon Press: Boston

MOUFFE, C “Alteridades y subjetividades en las cidadanías contemporáneas”, *Revista Diálogos*, p.3

MOURA Clovis (1959) *Rebelioes da Senzala*, Zumbi: Sao Paulo

MUNUNGA,K (1995-1996) “origem e histórico do quilombo na África”. *Revista de la Usp*, núm 28, pp 56-63

PEIXOTO F.A. (2000) *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, Edusp/FAPESP: Sao Paulo

PRICE,R (comp) (1981) *Sociedades Cimarronas*, Siglo XXI: Mexico DF

QUEIRÓS MATTOSSO, Katia. (1979) *Ser escravo no Brasil*.

RAMOS Arthur (1946) *As culturas negras no Novo Mundo*, Companhia Editora Nacional: Sao Paulo

RATTS, Alecsandro J.P (2000) (Re)conhecer quilombos no territorio brasileiro: Estudos e Mobilizações *En: FONSECA, M.N. Org Brasil Afro-Brasileiro*. Belo Horizonte ED. Autêntica, pp.307-327

REIS, JJ (2000) “ Nós achamos em campo a tratar da liberdade: A resistência escrava no Brasil oitencista. A experiência brasileira (1500-2000)”. *Formação historias*. Carlos Guilherme Mota (org) São Paulo. Ed Senac Sao Paulo, 2000,

RIBEIRO, Darcy (2002) *O Povo Brasileiro. A Formação e o sentido do Brasil*.Companhia das Letras: Sao Paulo

SANSONE, Livio (2001) *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Pallas Editora

SANTOS GUERRA, M.A (1993) *Hacer visible lo cotidiano. Teoría y práctica de la evaluación cualitativa de los centros escolares*, Ed. Akal, 2ªed: Madrid:

SOUZA FILHO, B Esclavitud y Espectáculo Punitivo en el Brasil Decimonónico .
Dialogos Latinoamericanos 10,

TERRADAS, Ignasi (2004) “La contrsdicción entre identidad vivida e identificación jurídico-política”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, núm 20, 2004, pp 63-79

VERGER, Pierre (1968) *Flux et reflux du trafic des esclaves entre le Golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe* , Mouton: París

WOLF, E (1990) “relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo *Antropología social de las sociedades complejas*, 1990, po. 19-39; Michael Banton, ed. : Londres

páginas web

ASA

CONAQ-:” Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. www.petitiononline.com/conaq123/petition.html

Fundação Cultural Ilmarés: www.palmares.gov.br/

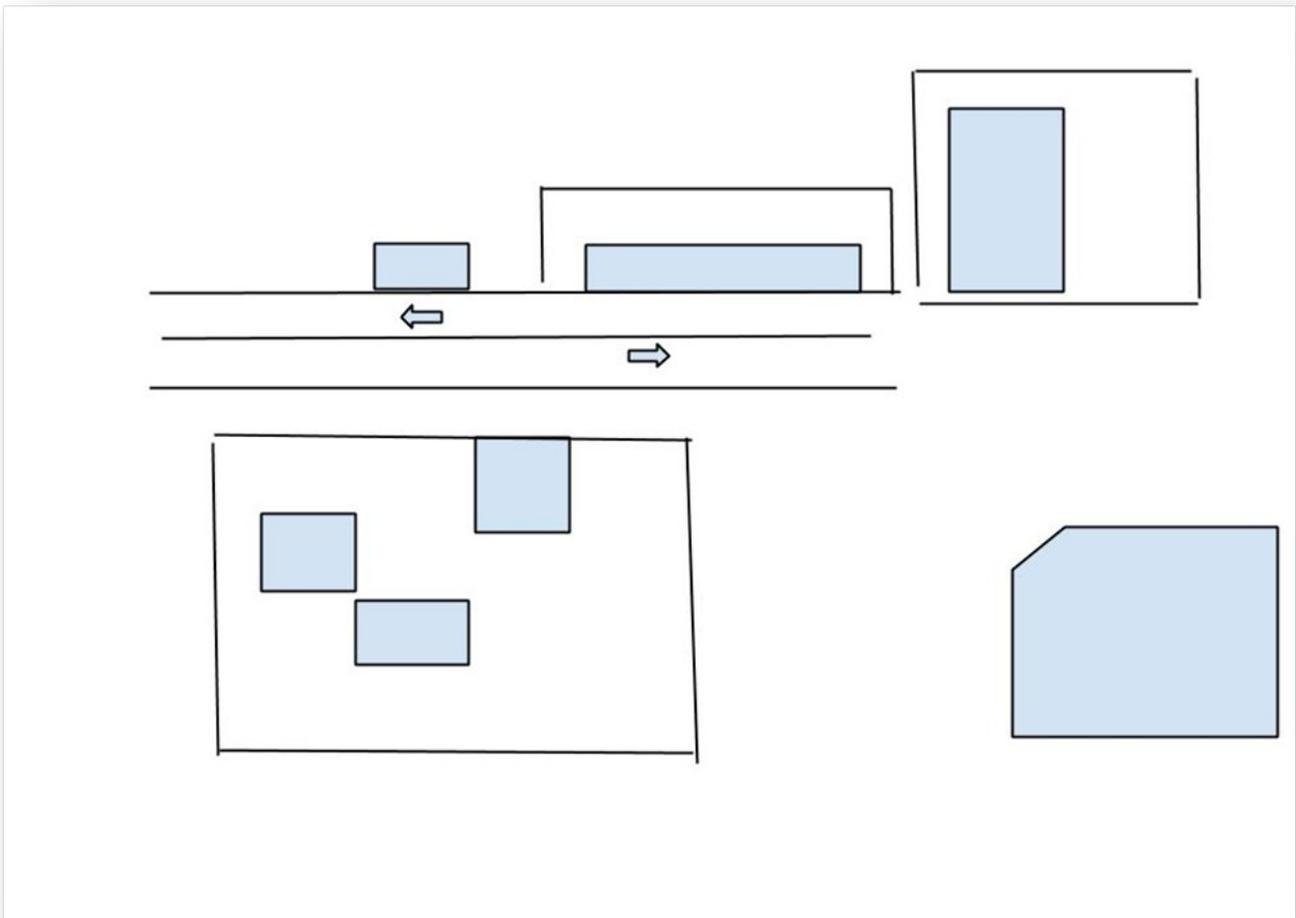
IBGE: www.ibge.gov.br

Jornal da Paraíba www.jornaldaparaiba.com.br/

[Projeto Xique-Xique projetoXiqueXique.webnode.com/](http://projetoXique-Xique.projetoXiqueXique.webnode.com/)

[Visão Mundial www.visaomundial.org.br/](http://VisãoMundial.www.visaomundial.org.br/)

ANEXOS



Arriba y de izquierda a derecha

- escuela
- casas situadas al margen de la carretera
- casas de taipa

Abajo y de izquierda a derecha

- casas de la familia de Aparecida
- zona de cultivo

DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea “a”, da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias,

DECRETA:

Art. 1º Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o [art. 68](#) do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras

ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 7º O INCRA, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

- I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;
- II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;
- III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a

serem tituladas; e

IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

(...)

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, **caput**, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revoga-se o [Decreto no 3.912, de 10 de setembro de 2001](#).

Brasília, 20 de novembro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA *Gilberto Gil Miguel Soldatelli Rossetto*

José Dirceu de Oliveira e Silva

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 21.11.2003

[DECRETO Nº 3.912, DE 10 DE SETEMBRO DE 2001.](#)

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso das atribuições que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto no art. 14, inciso IV, alínea “c”, da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998, e no art. 2º, inciso III e parágrafo único, da Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988,

DECRETA:

Art. 1º Compete à Fundação Cultural Palmares - FCP iniciar, dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como de reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas.

Parágrafo único. Para efeito do disposto no **caput**, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que:

I - eram ocupadas por quilombos em 1888; e

II - estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988.

Art. 2º O processo administrativo para a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário de suas terras será iniciado por requerimento da parte interessada.

§ 1º O requerimento deverá ser dirigido ao Presidente da Fundação Cultural Palmares - FCP, que determinará a abertura do processo administrativo respectivo.

§ 2º Com prévia autorização do Ministro de Estado da Cultura, a Fundação Cultural Palmares - FCP poderá de ofício iniciar o processo administrativo.

Art. 3º Do processo administrativo constará relatório técnico e parecer conclusivo elaborados pela Fundação Cultural Palmares - FCP.

§ 1º O relatório técnico conterá:

I - identificação dos aspectos étnicos, histórico, cultural e sócio-econômico do grupo;

II - estudos complementares de natureza cartográfica e ambiental;

III - levantamento dos títulos e registros incidentes sobre as terras ocupadas e a respectiva cadeia dominial, perante o cartório de registro de imóveis competente;

IV - delimitação das terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação;

V - parecer jurídico.

§ 2º As ações mencionadas nos incisos II, III e IV do parágrafo anterior, poderão ser executadas mediante convênio firmado com o Ministério da Defesa, a Secretaria de Patrimônio da União - SPU, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA e outros órgãos e entidades da Administração Pública Federal ou empresas privadas, de acordo com a natureza das atividades.

§ 3º Concluído o relatório técnico, a Fundação Cultural Palmares - FCP o remeterá aos seguintes órgãos, para manifestação no prazo comum de trinta dias:

I - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN;

II - Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

III - Secretaria do Patrimônio da União - SPU;

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA.

§ 4º Após a manifestação dos órgãos relacionados no parágrafo anterior, a Fundação Cultural Palmares - FCP elaborará parecer conclusivo no prazo de noventa dias e o fará publicar, em três dias consecutivos, no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localizar a área a ser demarcada, em forma de extrato e com o respectivo memorial descritivo de delimitação das terras.

§ 5º Se, no prazo de trinta dias a contar da publicação a que se refere o parágrafo anterior, houver impugnação de terceiros interessados contra o parecer conclusivo, o Presidente da Fundação Cultural Palmares - FCP a apreciará no prazo de trinta dias.

§ 6º Contra a decisão do Presidente da Fundação Cultural Palmares - FCP caberá recurso para o Ministro de Estado da Cultura, no prazo de quinze dias.

§ 7º Se não houver impugnação, decorridos trinta dias contados da publicação a que se refere o § 4º, o Presidente da Fundação Cultural Palmares - FCP encaminhará o parecer conclusivo e o respectivo processo administrativo ao Ministro de Estado da Cultura.

§ 8º Em até trinta dias após o recebimento do processo, o Ministro de Estado da Cultura decidirá:

I - declarando, mediante portaria, os limites das terras e determinando a sua

demarcação;

II - prescrevendo todas as diligências que julgue necessárias, as quais deverão ser cumpridas no prazo de sessenta dias;

III - desaprovar a identificação e retornando os autos à Fundação Cultural Palmares - FCP, mediante decisão fundamentada, circunscrita ao não atendimento do disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição.

§ 9º Será garantida à comunidade interessada a participação em todas as etapas do processo administrativo.

Art. 4º A demarcação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos será homologada mediante decreto.

Art. 5º Em até trinta dias após a publicação do decreto de homologação, a Fundação Cultural Palmares - FCP conferirá a titulação das terras demarcadas e promoverá o respectivo registro no cartório de registro de imóveis correspondente.

Art. 6º Quando a área sob demarcação envolver terra registrada em nome da União, cuja representação compete à Procuradoria-Geral da Fazenda Nacional, a titulação e o registro imobiliário ocorrerão de acordo com a legislação pertinente.

Art. 7º Este Decreto aplica-se aos processos administrativos em curso.

Parágrafo único. Serão aproveitados, no que couber, os atos administrativos já praticados que não contrariem as disposições deste Decreto.

Art. 8º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 10 de setembro de 2001; 180º da Independência e 113º da República.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Francisco Weffort

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. 11.9.2001

FRAGMENTO DE LA CONSTITUCIÓN DE 1988

TÍTULO I

Dos Princípios Fundamentais

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

- I - a soberania;
- II - a cidadania
- III - a dignidade da pessoa humana;
- IV - os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;
- V - o pluralismo político.

Parágrafo único. Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.

Art. 2º São Poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário.

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

- I - construir uma sociedade livre, justa e solidária;
- II - garantir o desenvolvimento nacional;
- III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;
- IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Art. 4º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

- I - independência nacional;
- II - prevalência dos direitos humanos;
- III - autodeterminação dos povos;
- IV - não-intervenção;
- V - igualdade entre os Estados;
- VI - defesa da paz;

VII - solução pacífica dos conflitos;

VIII - repúdio ao terrorismo e ao racismo;

IX - cooperação entre os povos para o progresso da humanidade;

X - concessão de asilo político.

Parágrafo único. A República Federativa do Brasil buscará a integração econômica, política, social e cultural dos povos da América Latina, visando à formação de uma comunidade latino-americana de nações

ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.