



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El color de la (in)visibilidad

Las comunidades negras del campo en Brasil y las políticas
de reconocimiento. Un estudio comparativo

Anna Kurowicka



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

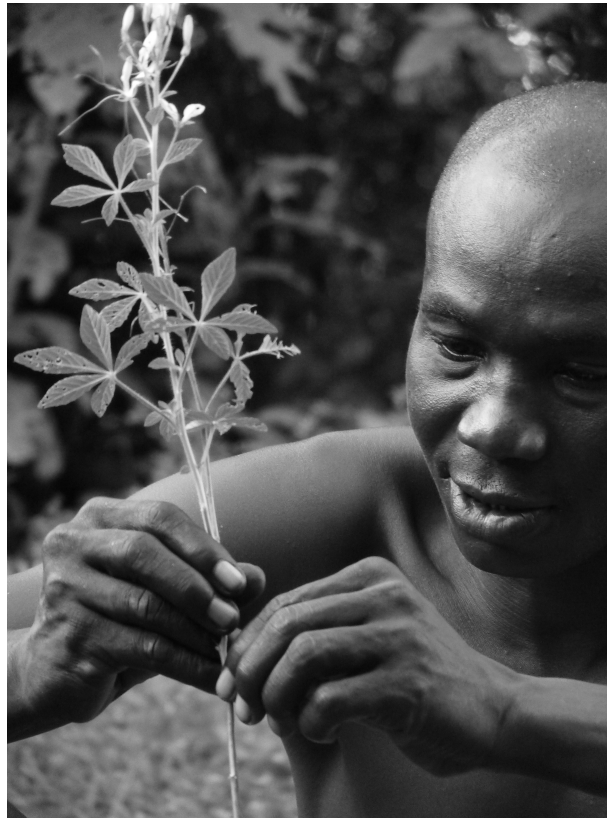
Anna Kurowicka

**EL COLOR DE LA (IN)VISIBILIDAD.
Las comunidades negras del campo en Brasil y las políticas de
reconocimiento. Un estudio comparativo.**

directores: Dra. Roberta Bivar C. Campos

Dr. José Luiz- Ruiz Peinado

tutor: Dr. Joan Bestard Camps



Universidad de Barcelona
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Antropología Cultural y de historia de América y África
Programa de doctorado: Estudios Avanzados en Antropología Social
- 2016 -



“Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona. (...) Cualquiera cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres.”

*John Locke,
Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*

“No basta con que todos sean iguales delante la ley. Es necesario que la ley sea igual delante de todos”.

Salvador Allende

Agradecimientos...

Para los *pretos velhos* y *caboclos* de Codó, especialmente para Zé de Nene, Andorinha, Tapuia, Dona Zene, Seu Julinho, Dona Raimunda, Dona Concita, Dona Dica, Dona Divina, Seu Juradinho, Seu Juarez, Dona Teresa, Seu Bigode, Seu Carimbó, Dona Irene, Seu Tocaio.

Para los *pretos* y *caboclos novos*, en primer lugar para Lequí, Teresa, Compade, Chico Carlos, Junior, Vandey.

Para Ynaé y su madre, Dona Betinha, por su cariño y hospitalidad, y por todo su conocimiento sobre las *matas* y las calles de Codó que quisieron compartir conmigo estas hijas y nietas de Ingarana.

Para mis directores, tutores y *orientadores*: para Roberta Bivar Carneiro de la UFPE en Recife, Brasil, por el diálogo, por las ideas y por siempre estar allí; para Luigi, el quilombola de Barcelona, por los ánimos, por los consejos, por el interés y por la buena literatura que me fue proporcionando; para Joan Bestard Camps, por aceptar la invitación de tutorar el desarrollo del presente estudio; para Gemma Orobitg Canals, por haberme acompañado en la primera parte del trabajo.

Para Pedro Javier Ruiz Zamora, por su paciencia, dedicación y profesionalidad haciendo las correcciones del castellano del presente trabajo; por su curiosidad sobre el tema y por la disposición para conversar.

Por supuesto, a mi madre, Grazyna Zwolinska, por su apoyo para terminar el trabajo, ayudando a apartar cualquier obstáculo cotidiano que se mostraba en el camino y que podía haberme impedido llevar a cabo el estudio; a su amiga Emilia Gil, por su confianza y por la ayuda; para mi hermano, Michal Kurowicki, por la compañía en el primer viaje por Brasil que fue la inspiración para este estudio.

A los amigos y las amigas, que siempre tenían tiempo, lugar o cualquier cosa de la que pude necesitar durante la realización de este trabajo, especialmente para Vicente, Dafne, Mozart y Marcela.

Para Anurag Singh Shekhawat Monty de Sugar Cane Cloths en Pushkar, Rajastan, India, por el buen gusto y la belleza de sus piezas de ropa; a los turistas de la Playa de los Muertos en Cabo de Gata, Almería, quienes encantados por la magia de las faldas hechas con saris de la India me ayudaron financiar este estudio; a la lindeza del horizonte que acompañaba mis largos veranos en esta playa, nunca dejánome olvidar de los otros lados del mar.

RESUMEN:

Esta tesis tiene como eje central la problemática de la invisibilidad social, económica y política de las comunidades negras del medio rural en Brasil, frente a las políticas de reconocimiento de las comunidades remanentes de quilombos como grupos étnicos minoritarios, con un estatus legal diferenciado. Se pretende debatir sobre los procesos de construcción (o no) del espacio de visibilidad por parte de estos grupos en dicho contexto jurídico, establecido a través de las directivas constitucionales brasileñas que hacen referencia a los derechos territoriales y culturales para la gente negra (Art 68, 215 y 216). Observando el momento actual de la cuestión de la lucha reivindicativa de este segmento de la población brasileña, se puede percibir una gran movilización en el sentido de alcanzar los derechos garantizados por la Carta Magna, frente a la realidad de la escasez de dichos reconocimientos. Esta situación influye de una manera significativa para la reconfiguración del escenario de las (in)visibilidades sociales en Brasil, en el que se inscribe la de las comunidades negras rurales, no necesariamente disminuyendo el mismo fenómeno de la invisibilidad. El estudio se constituye en una comparativa de tres localidades vecinas del municipio de Codó (Estado de Maranhao), cuyas grandes similitudes encuentran su desafío al tropezar con las realidades demarcadas por los (no) reconocimientos como remanentes de quilombos.

Palabras clave:

comunidades remanentes de quilombos, políticas de reconocimiento, (in)visibilidad social, etnopolítica, negritud, derechos territoriales

ABSTARCT:

THE COLOR OF (IN)VISIBILITY. The black rural communities in Brazil and their recognition policies. A comparative study.

This dissertation has as its central axis the problem of social, economic and political invisibility of rural black communities in Brazil, in the context of the recognition policies for the remnants of marron communities as ethnic minority groups, with a distinct legal status. It is intended to discuss the process of construction (or not) of the visibility space by these groups in this legal context, which it has been established through Brazilian constitutional directives referring to territorial and cultural rights for black people (Art 68 , 215 and 216). Looking at the present time the question of the struggle for demands of this segment of the Brazilian population, one can notice a large mobilization meaning to achieve the rights guaranteed by the Constitution, face to the reality of scarcity of such recognition. This situation significantly influences a scenario of reconfiguration of the social (in)visibilities in Brazil, in which the rural black communities situation is inserted, not necessarily decreasing the phenomenon of invisibility. The study is a comparison of three neighboring villages in the municipality of Codo (state of Maranhao), whose great similarities find their challenge when encountering the realities demarcated by the (non) recognition as remnants of the marron communities.

Keywords: remnants marron communities, recognition policies, social (in)visibility, ethnopolitics, negritude, territorial rights

ÍNDICE:

I. INTRODUCCIÓN

1. Llegando a Maranhao.....10
2. Haciendo el trabajo de campo en el municipio de Codó.....14
3. Desafíos metodológicos y la formulación del foco del estudio.....29

II. HISTORIA DEL MUNICIPIO DE CODÓ Y DE SUS COMUNIDADES NEGRAS.

1. El municipio de Codó en datos.....39
2. La colonización en las tierras de los Gamela.....40
3. “*Decadencia de lavoura*” y las “*terras devolutas*”43
4. La economía del municipio después del final de las empresas esclavistas.....45
5. Los migrantes del sertao y el municipio de Codó.....46
6. Las políticas de combate a la seca- creación de la SUDENE.....47
7. La oligarquía de la familia Sarney. La estructura política y económica del municipio de Codó.....50
8. El campo como escenario de conflicto.....54
9. *Las narrativas sobre el pasado- los pretos velhos y terecô*.....56
10. Terecô y política hoy en día.....60

III. ENTRE LOS BABAÇU Y LAS FAZENDAS- la actualidad económica del municipio de Codó.

1. Perfil económico del municipio de Codó hoy en día.....65
2. Coco *babaçu*.....66
3. La fazenda.....68
4. Plantar, criar, pescar y cazar.....70
5. Trabajo en la ciudad de Codó.....72
6. Migraciones por trabajo.....73
7. Las ayudas del estado.....75

IV. DE PRETOS VELHOS A REMANENTES DE QUILOMBOS

1. Entrada de los remanentes de quilombos en la escena política brasileña.....77
2. Los quilombos en el pasado.....81
3. Los quilombolas contemporáneos.....84
4. Los quilombolas y la antropología brasileña.....87
5. La identidad étnica de los quilombolas.....89
6. Los quilombolas y la tierra.....93

7. Estado actual de la “cuestión quilombola”	95
8. Los quilombos de Maranhao.....	98
9. <i>Conclusiones</i>	102

V. LA INVISIBILIDAD.

1. Lo invisible.....	105
2. La mediación de la visibilidad social.....	111
3. La 'negritud' y la (in)visibilidad.....	113

VI. EN LAS ANTIGUAS TERRAS DE PRETO: el área de Santo Antonio dos Pretos.

1. Los <i>pretos velhos</i> de Santo Antonio dos Pretos.....	118
2. “ <i>El ganado tiene que comer frijoles</i> ”- conflicto con el <i>fazendeiro</i>	122
3. Camino hacia el reconocimiento.....	127
4. Santo Antonio dos Pretos como comunidad remanente de quilombo.....	131
5. Ubirajara y su discurso sobre Santo Antonio dos Pretos.....	138
6. Dona Concita, Dona Suzete y Dona Vanda- la red de los informantes de Ubirajara.....	142
7. Entre Santo Antonio y Santa Bárbara- rivalidad por el liderazgo.....	148
8. <i>Conclusiones</i>	151

VII. NUEVO PRINCIPIO EN LAS VIEJAS TIERRAS: el área de Boa Esperança.

1. Una <i>fazenda</i> en las <i>terras de preto</i>	158
2. Volviendo.....	161
3. Las condiciones de vida dentro del área de la antigua <i>fazenda</i> Orcaisa.....	167
4. Comienzo del proceso reivindicativo.....	171
5. Boa Esperança como <i>asentamiento</i> de INCRA.....	175
6. El día día con INCRA.....	178
7. Las diferencias dentro del área. Los <i>pretos</i> y los <i>caboclos</i>	183
8. <i>Conclusiones</i>	187

VIII. LOS HEREDEROS PRETOS DEL HENRIQUE GUILHON- en las tierras de Ingarana.

1. Ingarana es de los negros de Guilhon.....	195
2. Lucas Costa y la estrada de hierro.....	200
3. Grilagem en las tierras de Ingarana.....	202
4. Seu Juarez y el <i>sitio</i> de Ingarana.....	204
5. Ingarana y su gente hoy en día.....	207

6. El dueño de Ingarana y la proximidad de las comunidades remanentes de quilombo.	209
7. Seu Juarez y la “cuestión quilombola” en Ingarana.....	212
8. Junior- ¿un nuevo líder?.....	215
9. Conclusiones.....	219
IX. CONSIDERACIONES FINALES.	225
X. MAPAS.....	231
XI. ÍNDICE DE SIGLAS.....	235
XII. BIBLIOGRAFÍA.....	236

*Meu deus do céu, afirma meu pensamento,
Meu deus do céu, afirma meu pensamento,
eu não tenho casa, eu não tenho morada,
a minha morada é no meio do vento...*

cantiga de terecô

I. INTRODUCCIÓN

1. Llegando a Maranhao.

En uno de mis primeras viajes a Brasil, en la ciudad de Sao Luis, capital de Estado de Maranhao, visité una exposición fotográfica. No me acuerdo exactamente de su título ahora, pero la temática eran *los quilombos de Alcántara*. Alcántara es una antigua ciudad colonial, que da su nombre también a la región donde se sitúa. Geográficamente, está ubicada en la parte continental de la Bahía de Sao Marcus, en frente de Sao Luis, cuyo espacio urbano ocupa el área de una isla, llamada en su pasado precolonial Upaon Açu¹. Cuando vi la temática de la exposición, pensé que se trataba de una presentación de imágenes antiguas. Me parecía bastante extraño que hubiera registros fotográficos de los quilombos, asentamientos de los esclavos fugitivos de las épocas pasadas. Justamente por esta razón fui a verla. Me encantaron tanto la belleza como un cierto exotismo que transmitían aquellas fotografías. No obstante, pronto descubrí, para mi mayor sorpresa, que las

1

Upaon Açu, significa Isla Grande en la lengua original indígena del lugar, agrupada por la familia lingüística tupí-guaraní.

imágenes eran contemporáneas.

Conocía el término quilombo gracias a algunas publicaciones sobre la 'historia negra' que leí antes de hacer ese viaje a Brasil, temática que me interesaba bastante en aquel entonces. Sin embargo, mi conocimiento se limitaba a la dimensión histórica de la categoría, sin sospechar su contexto actual. Pronto comencé a descubrir la otra realidad que se escondía detrás de la denominación 'quilombo' como una descripción contemporánea. En las última décadas, la noción había empezado en Brasil a abarcar la totalidad de las comunidades negras del medio rural. Fue la Constitución brasileña, promulgada en el año 1988, la que introdujo en la realidad sociopolítica del país el término, al hacer constar en el artículo 68 de sus actas transitorias: *“A los remanentes de las comunidades quilombolas se les reconoce la propiedad definitiva de las tierras que ocupan, debiendo el estado emitirles los títulos correspondientes”*.

Esta circunstancia y este logro jurídico fue el impulso que acabó influyendo en la forma en la que se fue consolidando en Brasil el nuevo movimiento reivindicativo de la época post- dictadura militar (1964- 1985): el de lucha por la tierra de la gente negra del campo. Los quilombolas brasileños de día de hoy son los afrodescendientes del medio rural², que buscan el reconocimiento de sus derechos territoriales, pero que también reclaman el acceso a la ciudadanía y el fin de la discriminación racial que sufren. La persistencia del racismo en Brasil es una cuestión indiscutible, tanto como es patente la existencia de las categorizaciones sociales de acuerdo con las características físicas de las personas, especialmente en lo referido a su tonalidad de piel. No obstante, en el caso de los remanentes de quilombos, el factor 'racial' está siendo transmitido a otro campo como lo es el de la diferenciación cultural. Con esta característica, los actuales quilombolas

² A lo largo del trabajo hablo del quilombo contemporáneo y del movimiento quilombola como de un fenómeno enraizado en el medio rural. No obstante, cabe al menos dejar anotado que la existencia de los quilombos urbanos, como expresión de las territorialidades negras en las ciudades. Sin disponer aquí del espacio para poder profundizar el tema, la situación de los contextos urbanos en relación a las directivas constitucionales sobre las comunidades remanentes de quilombos tiene como la tela de fondo la gran fluidez entre los dos medios, que alimenta los debates teóricos sobre los límites entre los dos, que encuentra su afirmación en la conexión entre el movimiento negro en las ciudades y las comunidades rurales. Para problematizar mejor sobre el tema, se puede consultar a Mauricio Arruti (Arruti, 2016).

brasileños se sitúan, al lado de los indígenas y de otros pueblos llamados en el país “tradicionales”, como un movimiento social etnopolítico.

Unas semanas después de la exposición, organicé en compañía de mis amigos de Sao Luis una excursión a la región de Alcântara. Llegamos a varias localidades que fueron reconocidas o que luchaban por el reconocimiento como remanentes de quilombos. Eran poblados negros, que trasmitían la sensación de estar en algún remoto país africano, y no necesariamente en Brasil. Nos movíamos en bicicleta, hospedándonos en las casas de las personas, lo que creó la oportunidad de ir conociendo bastante de cerca la vida de aquellos lugares. A lo largo del viaje, el exotismo y la belleza de los lugares que visitábamos fue cediendo cada vez más el espacio al aprendizaje sobre las realidades de estos lugares. Las comunidades, cuyo origen remitía a más de un siglo atrás, estaban enfrentando una seria amenaza para su continuidad en aquellas tierras. Esto se debía al hecho de la instalación en la región de una base espacial, que tenía en sus proyectos expandirse territorialmente, ocupando las áreas de los quilombolas.³ No obstante, la presencia de los mismos habitantes de las tierras no era contemplada como una cuestión que necesitaba ser repensada y solucionada por las autoridades. El futuro de los grupos era incierto, siendo el problema totalmente invisibilizado y los grupos desatendidos frente a la dificultades que estaban sufriendo.

La situación de conflicto y desprotección como la que se dan en el caso de Alcantara, puede ser pensada como una de las principales características de las realidades de las comunidades negras en Brasil. El principal condicionante aquí es la gran concentración de la propiedad de tierra en el país, reforzada por los privilegios de clase de los propietarios frente a la ley: éste prioriza sus objetivos antes que las necesidades de los pequeños agricultores de subsistencia. En este contexto,

³El conflicto en la zona rural del municipio de Alcântara había surgido en el contexto de la instalación de la base espacial de lanzamiento de satélites, comenzado en la década de los 80. La región era ocupada desde el fin de los tiempos de las *fazendas* esclavistas por los descendientes de los africanos, que formaron allí sus comunidades. Al no disponer de ningún aval de la propiedad de las tierras o del derecho ocupacional, en el momento de la decisión sobre la obra los habitantes locales se vieron totalmente invisibilizados por las autoridades frente a los inevitables daños que iban sufrir. Actualmente zona de una fuerte articulación reivindicativa quilombola, Alcântara aún hoy en día vive la amenaza de más despejos en el beneficio del emprendimiento espacial. Se puede leer más en: <http://amazoniareal.com.br/a-luta-dos-remanescentes-de-quilombos-em-alcantara/>

los beneficios de los grupos de poder financiero o estatal siempre se situaban antes que los derechos de los moradores tradicionales de los sitios, obligando a los últimos a ceder sus espacios vitales en los momentos de más demanda por este recurso. Pensando en el caso de Estado de Maranhao, en las últimas cinco décadas se dio un proceso bien violento de desapropiaciones. La mayor parte de ellas surgió en el contexto diferente que el de Alcantara y tenía que ver con el desarrollo de la industria agropecuaria de gran escala. Como resultado, Maranhao, que antes se constituía de un sinnúmero de comunidades rurales, arraigadas en los espacios bien preservados de la selva, se convirtió en una sucesión de grandes extensiones de campos de explotación de agronegocio.

De vuelta en la ciudad de Sao Luís, empecé a participar en los encuentros y las charlas que tenían que ver con la temática de los quilombos actuales y con la lucha por la tierra llevada a cabo por el movimiento quilombola. Así conocí a Projeto Nova Cartografía Social de Amazonas y al profesor Alfredo Wagner Berna de Almeida, uno de mis primeros contactos del ámbito académico vinculado con la problemática. En el año 2009 participé en el Forum Social Mundial, que se celebraba aquella vez en Belém de Para. El evento había reunido un gran número de líderes indígenas, quilombolas y de otras comunidades tradicionales, tanto como activistas y personas del medio universitario. De nuevo en la capital de Maranhao, tuve bastantes oportunidades de presenciar las distintas ponencias en las dos universidades de Sao Luís - UFMA y UEMA- centradas en la temática, que cada vez me era más próxima. Mientras tanto, seguía viajando y conociendo el Estado de Maranhao y sus distintos tipos de localidades rurales.

Este principio de interés por los quilombos- los históricos y los contemporáneos- ha fundamentado, con el paso del tiempo, el desarrollo de un estudio más estructurado. Éste fue realizado en la Universidad de Barcelona, dentro del programa de post-graduación en antropología (Máster en Antropología y Etnografía). El lugar donde fui realizando el trabajo de campo era el municipio de Codó, localizado en el Estado de Maranhao, abarcando el periodo entre los años 2009

y 2011. El trabajo, titulado “En el territorio de la 'fuerza'. Una reflexión comparativa sobre la territorialidad de dos comunidades afrodescendientes en Brasil reconocidas como remanentes de quilombos”, hacía una comparación entre los caminos hacia el reconocimiento como remanentes de quilombos de dos comunidades vecinas: Santo Antonio dos Pretos y Boa Esperança. En el estudio, observaba también las diferencias y las semejanzas en ambos casos en los años posteriores a la aprobación del estatus legal de los sitios como comunidades remanentes de quilombos. Entre el julio de 2010 y el enero del 2011, realicé una estancia como becaria en la universidad brasileña PUC, en la ciudad de Sao Paulo. El presente trabajo, dentro del marco del programa de Doctorado en Estudios Avanzados en Antropología Social de la Universidad de Barcelona, da la continuidad al realizado en el mencionado curso del Máster en Antropología y Etnografía.

2. Haciendo el trabajo de campo en el municipio de Codó.

La antropología es una disciplina que en mi país- Polonia- la mayoría de la gente desconoce por completo. Allí, los antropólogos son unos de esos raros especialistas que no se sabe bien a qué se dedican y que normalmente acaban trabajando en cualquier cosa fuera de su profesión. Llamados allí etnólogos, los antropólogos suelen ser confundidos con los etimólogos, los etólogos, los enólogos o aún con los entomólogos. Las personas corrientes en Polonia no saben tampoco exactamente a qué se dedica cada una de las ramas nombradas, por lo cual alguien que dice ser 'etnólogo' no está dando una información fácil de descifrar sobre su formación. Ya en Brasil, la situación es diferente y aquí los antropólogos tienen bastante mejor reconocimiento. Trabajan en su profesión y no solamente dentro del mundo académico: se les encuentra en los organismos estatales, organizaciones no gubernamentales o empresas privadas, entre otros. El papel de los antropólogos en Brasil surge, en la mayoría de los casos, en relación a la demanda de estos organismos por los “interlocutores” de los diferentes “pueblos tradicionales” o indígenas que se encuentran en el país.

Desde que comencé a acercarme al movimiento quilombola, fui conociendo a varios antropólogos. Estaban presentes en los encuentros que tenían que ver con la problemática y eran autores de mucha parte de las publicaciones sobre la materia. En el medio rural, por lo menos los líderes de las comunidades quilombolas también sabían quiénes eran estos profesionales. Pronto empecé a descubrir todo el papel que cumplían estos especialistas en el contexto de la cuestión. Los antropólogos eran una de las piezas clave para el buen funcionamiento del proceso reivindicativo de los remanentes de quilombos. Desde la concretización del término 'quilombo' para su uso actual, por la testificación de la “autenticidad” de los asentamientos frente a las instituciones estatales, hasta el ejercicio de portavoces de las comunidades en los distintos encuentros. La presencia de los antropólogos se hacía, dentro de su propio contexto, imprescindible.

Mi entrada en el campo, como investigadora extranjera del área de la antropología y que pretendía hacer un 'estudio sobre las comunidades quilombolas', estuvo influenciada por esta realidad. Tuve que aprender a llevar el papel que me correspondía en el país, desaprendiendo a la vez un poco la *inocencia* de la que pueden disfrutar los etnólogos en Polonia. El siguiente desafío con el que me tropecé al entrar en este campo fue la lectura de mi estatus social relacionada con la tonalidad de la piel. Las identidades que nos corresponden a cada uno suelen naturalizarse dentro de los contextos que las fueron creando. De ahí que uno fácilmente pueda olvidarse de que estas sí que dependen fuertemente de los entornos en los que han surgido. En Brasil descubrí que era blanca, identificación a la que no estaba nada acostumbrada.

El periodista y escritor polaco Ryszard Kapuscinski, quien pasó décadas viviendo en diferentes países africanos, describe una experiencia parecida en sus primeros contactos con el continente. Narra sus sentimientos en el comienzo de encontrarse en los ámbitos sociales definidos de acuerdo con las clasificaciones establecidas en relación a la pigmentación cutánea. Kapuscinski dice haber notado el peso de esta categorización en la manera de la que las personas le identificaban

como “blanco”: *“Sí, cuando ahora me está mirando, debe de pensar: el blanco, el que me lo arrebató todo, el que descargó latigazos en la espalda de mi abuelo, el que violó a mi madre. Ahora lo tienes delante, ¡míralo bien! No supe solucionar dentro de mi conciencia el problema de la culpa. A sus ojos, como blanco, yo era culpable. La esclavitud, el colonialismo, los quinientos años de sufrimiento no dejan de ser un turbio asunto de los blancos. ¿De los blancos? Así que también es asunto mío. ¿Mío? No lograba despertar dentro de mí ese sentimiento purificador y liberador que consistiría en sentirse culpable. Mostrarse arrepentido. Pedir perdón. ¡Todo lo contrario!”* (Kapuscinski, 2000)

Consciente de estar en el lugar donde las clasificaciones “raciales” demarcaban y siguen demarcando una buena parte de las relaciones sociales, entre ellas aquellas bien violentas y que producen las desigualdades, yo tampoco sabía en el comienzo enfrentar la identificación que se me daba desde fuera. Debo confesar que no quería ser “blanca”, quería quedarme fuera de este contexto de pertenencia. No obstante, tuve que asumir de alguna forma la identificación adscrita, sin conseguir nunca dejar de observar como ella estructuraba mis relaciones con las personas. Asimismo, generalmente se elevaba de una manera considerable el estándar de mi vida privada y mis posibilidades económicas, dando espacio a las ideas desproporcionadas. Como ejemplo de tales valorizaciones, se comentaba mi supuesta falta de habilidad para llevar a cabo las tareas que necesitaban de uso de un mínimo de fuerza física, dando por hecho de que en mi casa había servicio doméstico que empleaba a mujeres negras. Algunas veces, al presentarme, se advertía a las personas sobre mí que *“ella es blanca, pero no tiene esta cosa con los negros”*. Solamente una prolongada convivencia con las personas conseguía que éstas se olvidasen un poco de estas clasificaciones, dejándome disfrutar de una relación algo más igualitaria.

Cuando llegue por primera vez al municipio de Codó, sabía poco sobre aquella comarca, únicamente era consciente de sus atributos más conocidos: era una 'región negra', conocida en todo

Maranhao por la importancia de la religiosidad propia del lugar, el terecô. El terecô de Codó tiene mucho reconocimiento en la escena religiosa afro-maranhense, tanto por parte de las personas de dentro del universo religioso afro, como por la de los distintos actores que conectan con este ámbito desde fuera. Realmente, la visibilidad del terecô en el entorno de la ciudad de Codó es grande y este núcleo urbano de 80 mil personas cuenta con entre 200 y 400 casas de culto. Las manifestaciones religiosas de Codó se suman a un legado histórico y cultural más amplio, como sitio donde la mayor parte de la población es afrodescendiente.

No obstante, la región de Codó no solamente es escenario de estas singularidades religiosas. Éste ha sido y sigue siendo un lugar de graves conflictos por la tierra. Desde los años setenta del siglo pasado se dieron expropiaciones violentas de las comunidades rurales, causando un gran éxodo de la gente del campo. El marco político para lo acontecido fue la instauración del proyecto de desarrollo conceptualizado en la década de los años 60. del siglo pasado, llamado SUDENE, y el periodo de la dictadura militar. SUDENE, como propuesta política, tenía entre sus objetivos crear las condiciones necesarias para la inclusión de las regiones del país más aisladas económicamente en los proyectos de estado. Sin embargo, lejos de alcanzar tal finalidad, el proyecto fue convertido, por lo menos en el caso aquí estudiado, en un mecanismo que legalizaba y financiaba el proceso de la expulsión de los pequeños campesinos y la instauración de una gran industria agropecuaria.

Corría el mes de julio del año 2009 cuando llegue por primera vez a la ciudad de Codó, de donde iba a tomar otro medio de transporte para llegar a Santo Antonio dos Pretos. La preferencia por esta localidad se daba en relación a que mi compañero de viaje en aquel entonces tenía unos conocidos que vivían allí. Comenzar a conocer la región de Codó a partir de esta comunidad facilitaba bastante la organización de esta primera estancia. Asimismo, antes de emprender el camino había reunido algunas informaciones sobre el lugar. Como por ejemplo que Santo Antonio fue reconocido como comunidad remanente de quilombo en el año 1999, siendo éste el segundo

caso en todo el Estado de Maranhao. Supe también que el lugar disfrutaba de una cierta fama debido, por un lado, el hecho de tener el estatus diferenciado legalizado, y por el otro, a cumplir un papel importante en la perspectiva de la religiosidad.

Los treinta y seis kilómetros que separan Santo Antonio dos Pretos de la ciudad de Codó suponían una hora de viaje en camioneta cuatro por cuatro. Eran estos vehículos los que realizaban el transporte en la zona, con los pasajeros sentados en los bancos de madera de la parte trasera. La carretera, en bastante mal estado, atravesaba varios poblados antes de llegar a nuestro destino. Las casas que pasábamos de camino estaban hechas de adobe y cubiertas con hojas de palmera *babaçu*, arquitectura típica del Estado de Maranhao. Estos primeros poblados aparecían a continuación de grandes campos de explotación agraria, rodeados por un cercado de alambre. Esta protección de los domicilios se da, generalmente, en los lugares que limitan con los pastos para el ganado, impidiendo de esta manera que los animales invadan a los huertos y a las casas. A medida que nos íbamos acercando a Santo Antonio dos Pretos, la selva comenzaba a ser más densa. Hasta que llegamos a perder de vista por completo los campos de la industria agropecuaria.



Fot. 1. Medio de transporte entre las comunidades rurales y la ciudad de Codó.

Durante el viaje fui preguntada por algunos de los pasajeros por el motivo de mi visita. En el camión había gente de Santo Antonio dos Pretos y algunos sentían curiosidad por saber quién era la extranjera que iba a su localidad. Mi explicación de que era investigadora, y mi amigo fotógrafo, no despertó mucha simpatía entre aquellas personas, por lo menos en un primer momento. Cuando finalmente llegamos a Santo Antonio, nos fueron requeridos nuestros datos personales. Asimismo, se anuló la reunión que iba a comenzar en este mismo instante. Viendo el tono de la recepción a nuestra llegada, decidí darle a mi estancia carácter lo más informal posible. Aunque mi presencia no era tomada ni con naturalidad, ni tampoco con demasiada amabilidad en un principio. Después de pasar unos días en Santo Antonio, comencé a descubrir algunas de las razones de esta “bienvenida”.

La comunidad remanente de quilombo de Santo Antonio dos Pretos era visitada de forma constante por gente de fuera. Según los habitantes, estos foráneos ganaban bastante dinero y prestigio con sus trabajos, y sin embargo, no aportaban mucho a cambio para la gente del lugar. Diferentes personas me contaron sobre la reciente visita (uno o dos meses antes) del equipo de la revista National Geographic⁴. En esta ocasión fueron realizadas varias presentaciones folclóricas y tomadas muchas fotos. No obstante, a los mismos habitantes y participantes del evento no les llegó ni un solo número de la revista donde salió publicado el material⁵. “Aquí cada año en el mes de junio viene un autobús lleno de investigadores”- me repetían una y otra vez- “para la fiesta de Santo Antonio”. La gente de la localidad no veía, sin embargo, nada en estas visitas que pudiera traer ningún tipo de mejora para ellos. “Si por lo menos fueran médicos los que vienen”- me dijo Dona Teresa, anciana de Santo Antonio que acababa de conocer en aquel momento- “Pero no, y aquí hay mucha gente enferma.”

Durante esta primera estancia en la zona, se estaba organizando una fiesta religiosa- un

⁴Título de artículo: “Nas esquinas de além”, National Geographic, nr 124, julio 2010

⁵Esta falta no necesariamente fue la responsabilidad directa de la revista National Geographic, cuyo equipo estuvo en el contacto solamente con el líder, quien hacía de intermediario en el resto de las situaciones.

tambor de terecô- en la localidad vecina llamada Barro Vermelho. Fuimos invitados a ir, mi amigo y yo, junto con la familia que nos estaba hospedando en su casa. La fiesta se celebraba de noche, en homenaje a un santo que era al mismo tiempo un *encantado*⁶. La casa de culto estaba construida de adobe y tenía las paredes sólo hasta media altura. Cubierta con hojas de palmera, por dentro estaba llena de decoraciones hechas con papel de colorines. La gente que se encontraba dentro de la casa vestía ropas especiales, los tambores sonaban, acompañados por una flauta y por unos instrumentos de percusión hechos con calabazas. La mujer en el fondo de la casa, al frente del altar donde coincidían las figuritas cristianas con las de otros orígenes, cantaba micrófono en mano. El resto de los participantes estaba bailando en círculo. Los que no participaban directamente se quedaban del lado de fuera mirando, o bebiendo y fumando.

Curiosamente, las personas que durante los días anteriores en Santo Antonio no se me acercaban, ahora venían a conversar conmigo y a compartir la bebida. Sorprendida con esta apertura, me dejaba llevar allí dónde me llamaran. No obstante, varios comportamientos me dejaron bastante perpleja. Por ejemplo, en la fiesta había una mujer a la cual todos hablaban como si fuera un hombre. Solamente un tiempo después de esta primera experiencia con terecô llegué a comprender que aquella noche en Barro Vermelho no siempre estuve tratando con las mismas personas de la comunidad que ya había visto antes. Probablemente conversé también con algunos de los *encantados* que habían venido a la fiesta y que, incorporados a estas personas, tenían curiosidad por conocer a la extraña que estaba allí.

El día después de la fiesta ya no era tan desconocida en Santo Antonio. Unas mujeres sentadas en la puerta de su casa me llamaron para charlar. Se reían un poco de mí, acordándose de que anoche, acabé bailando con ellas, ataviada con una falda larga que ellas mismas eligieron para mí. Me preguntaban qué me parecía la *macumba*⁷ y si ya había visto alguna fiesta de este tipo. Les

⁶Los *encantados* son personajes de suma importancia para el terecô; una mejor explicación sobre estos seres invisibles de las selvas de Codó se puede encontrar en el capítulo

⁷ La palabra *macumba* es una de las maneras de referirse a los cultos afrobrasileños, que puede tener una connotación peyorativa. No obstante, me permito hacer uso de la categoría como una noción local solamente descriptiva, de

respondí que sí, que ya había presenciado algunas, pero que nunca había participado en ellas. Como el amigo que me acompañaba había hecho algunas fotos anoche, me senté con las mujeres y, con la cámara en mano, les enseñé las imágenes. Ésta, por fin, fue una buena oportunidad para conversar un poco más con la gente de Santo Antonio.



Fot. 2. Fiesta de terecô en Barro Vermelho (1).

La fotografía desde el comienzo resultó ser para mí un lazo con la gente del lugar de estudio, también después, cuando iba sola a aquellos lugares, ya sin la compañía del amigo de la primera visita. Cuando volvía a las comunidades de la zona, les entregaba las fotos a las personas que aparecían en ellas. En algún sentido, la gente de las localidades encontró en mí a su propia “fotógrafa”, ya fuera para retratar los eventos importantes de sus vidas o simplemente para los momentos más cotidianos y sutiles. Dos meses después, cuando volví a Santo Antonio, sola, llevé las imágenes de la fiesta de terecô en Barro Vermelho. Ésta fue una agradable sorpresa para los que participaron en ella, ya que no tardaron en llamarme una vez más para otra celebración, llamada de

acuerdo con el vocabulario propio del sitio donde *macumba* no es más que el nombre propio de una forma religiosa concreta.

la “visita”. Allí acudí, por supuesto, con mi cámara de fotos.

Para la gente del lugar las ceremonias relacionadas con la muerte son muy importantes. El difunto es acompañado en el velatorio y en el entierro por todos los familiares que pueden acudir. Posteriormente, se siguen haciendo reuniones en su homenaje llamadas “visitas”. Éstas suelen corresponder a ciertos espacios de tiempo que pasaron desde la muerte del difunto. Hay “visitas” de siete días, de un mes, de siete meses, de un año. Después se realiza anualmente. Curiosamente, la “visita” de los siete años tiene una gran importancia. Durante las “visitas” la gente se reúne en el cementerio para rezar y cantar cánticos especiales para la ocasión. Después, en casa de uno de los familiares del difunto, se hace una cena para todos los presentes.



Fot. 3. Fiesta de terecô en Barro Vermelho (2).

La “visita” a la que fui invitada se celebraba otra vez en Barro Vermelho y fue allí donde conocí a Dona Zene. Ella era *rezadera*, pero también le gustaba de vez en cuando un traguito de

*pinga*⁸ acompañado de un cigarro. Como yo en aquella época era también fumadora, me pidió un poco de tabaco. Nos pusimos a charlar. Me preguntó que hacía por allí. Le expliqué que era investigadora y que vine para conocer a las comunidades remanentes de quilombos de la zona. Dona Zene me dijo entonces que debería conocer Boa Esperança, localidad donde ella tenía su domicilio. Y que no me preocupara por nada, porque podía venirme a su casa y quedarme allí tranquilamente. Llegué a su localidad pocos días después y la *rezadera* me recibió con mucha alegría. Dona Zene vivía con su hija y con sus dos nietos. Puso mi hamaca directamente en su dormitorio, me ofreció algo de comer y de beber. Después de estos cuidados no tardamos en salir a conocer a la gente del poblado. Entramos en todas las casas de Boa Esperança que nos dio tiempo a ver, hasta que se hizo ya de noche.

Boa Esperança ha sido reconocida como comunidad remanente de quilombo en el año 2000. Sin embargo mostraba muchas diferencias en comparación con el vecino poblado de Santo Antonio dos Pretos. La localidad se encontraba más sumergida en la selva, con un único camino de acceso para los coches por una pista de barro. Las casas estaban hechas con ladrillos. Se veía mejor infraestructura para la producción agrícola, en forma de dos casas de *farinha* (harina de mandioca) y un espacio con máquinas para pilar arroz. Las personas de Boa Esperança, a primera vista, no parecían tan emparentadas entre sí. Además, en el lugar vivían muchas personas que decían ser descendientes de los migrantes de otras regiones de Brasil. El tono de la recepción a mi llegada fue también muy distinto; la curiosidad de las personas se materializaba en una hospitalidad tan descomunal, que una vez dentro no me dejaban salir de sus casas.

El segundo día seguimos con las visitas y llegamos por fin a la casa del presidente de Boa Esperança, Antonio. El jefe dijo que habría que hacer una reunión- para que los moradores pudieran conocerme y yo a ellos- convocándola para esa misma noche. Sin embargo, poco antes de la hora que marcamos, llegó una tormenta y cortó la electricidad. El camino principal del poblado se quedó

⁸ *Pinga*- cachaça (destilado de caña de azúcar) casera con frutas o simplemente cachaça.

intransitable, como lo solía estar siempre en la época lluviosa. “¡Mañana!”, me decía Dona Zene, y preparamos la cena en casa a la luz de las velas. Al día siguiente el problema de la electricidad seguía sin resolverse, y el poblado permanecía sin agua corriente, ya que su abastecimiento dependía de la energía eléctrica. Como en Boa Esperança hay tres estanques, las mujeres llevaban la vajilla en las cabezas hasta alguno de ellos, donde los habitantes podían también bañarse; el problema, sin embargo, era el agua potable. Al tercer día de faltar la luz eléctrica comenté con el presidente que quizás se podría hacer la reunión de todas formas. Éste estuvo de acuerdo conmigo y nos reunimos con la gran mayoría de los moradores en el portal de la escuela. Estuvimos a la luz de velas, charlando durante varias horas.

La gran apertura que experimenté desde el principio por parte de las personas de Boa Esperança, contrastando con la desconfianza mostrada a mi llegada a Santo Antonio, fue lo primero que me hizo reflexionar sobre las supuestas diferencias de las realidades en estos dos lugares. Claramente, tenía que haber mucho más detrás de la manera en la que fui recibida en los dos sitios como investigadora y como persona extranjera. A partir de allí, seguía observando cada vez más las semejanzas entre ambos lugares, entendiendo poco a poco que Santo Antonio y Boa Esperança tenían en común no mucho más que el estatus legal. En verdad, ni siquiera este estatus se había dado de la misma manera en ambas localidades, ya que en uno de los casos el reconocimiento como remanente de quilombo fue certificado por el gobierno del Estado de Maranhao, y en el otro, por el poder centralizado del país. A continuación, las dos comunidades vecinas entraron en dinámicas muy diferentes, cuestión de la que intento dar cuenta en el ya citado trabajo del Máster en Antropología y Etnografía.

A lo largo del trabajo de campo, volví a Boa Esperança y a Santo Antonio dos Pretos en varias ocasiones, por lo que las personas de ambos lugares comenzaron a interpretar mis visitas más en el contexto de una preferencia personal, que del estudio. “*Te ha gustado esto de aquí, ¿verdad?*”,

o: “*¿estás aquí de vacaciones?*”, solían ser los comentarios cuando volvía a aparecer en los sitios. Al mismo tiempo, se hablaba más de mi trabajo fotográfico que académico, aunque yo misma nunca había negado que estaba haciendo un estudio antropológico. Estos retornos, prolongados en el tiempo durante varios años, a los que se fue sumando el periodo del curso del máster con el del doctorado, ayudaron a construir una relación más próxima con las personas y con las familias de los sitios. Al contrario que al principio, se me dejaba cada vez más participar en los acontecimientos cotidianos, en las conversaciones y en las situaciones. Alcanzar un mejor grado de intimidad con la gente de las localidades estudiadas fue muy importante para mí, tanto a nivel personal como para poder llevar a cabo el estudio.

Asimismo, a medida que iba conociendo el terreno donde circulaba, me daba cuenta cada vez más de la gran cantidad de localidades que había en las proximidades. Dentro del mismo área de Santo Antonio, aparte del poblado con este nombre, se encontraban Barro Vermelho, Belém, Petrolina, Vista Alegre y parte de Ilha. Las tierras vecinas a Santo Antonio, además de las de Boa Esperança, eran Centro Expedito y Monte Cristo, también con el reconocimiento como remanentes de quilombos. Boa Esperança formaba parte de un área mayor, articulada en su totalidad como remanente, a la que pertenecían también Matinha, Matoes dos Moreira, Sao Raimundo e Ipiranga. Con el paso del tiempo, iba manejando cada vez mejor este mapa en mi cabeza, ubicando ya la mayoría de las localidades en sus sitios geográficos y en los contextos legales en que se inscribían.

Sin embargo, a la vez, se me iba vislumbrando un panorama bastante diferente a este mapa del espacio ocupado por las diferentes comunidades quilombolas de hoy en día. Éste se configuraba a partir de los antiguos territorios negros que pertenecían a los *pretos velhos*, creando una perspectiva sobre las épocas pasadas de la parte rural del municipio de Codó. La denominación *pretos velhos* (en portugués: viejos negros) es una categoría local que hace referencia a las personas de los tiempos antiguos, anteriores a la instauración del proyecto SUDENE. En aquel entonces, las

tierras de las comunidades negras cubrían todo el municipio, ocupando áreas muy amplias, comunicando con los espacios de otros municipios. Las extensiones de los territorios constituidos por las comunidades de los *pretos velhos* eran tan grandes, que no pueden ser comparadas con ninguna de las que existen contemporáneamente. En esta época, la ciudad de Codó era tan solo un pequeño centro urbano con su industria textil y la mayoría de las personas vivía en la zona rural.

Una de estas tierras de los tiempos de los *pretos velhos* era Sao Joaquím y la localidad fue nombrada con tanta frecuencia que tardé en darme cuenta de que se trataba de un lugar que ya había desaparecido. El sitio tenía una vasta importancia desde la perspectiva religiosa para la gente de la región, en este sentido comparable con Santo Antonio dos Pretos. Allí practicaban varios famosos *curadores* de terecô, como Alôlô o Tobias. “*Allí nadie pisaba con los pies descalzos*”, se me había repetido en varias ocasiones. Convertido actualmente en el terreno de una *fazenda*, Sao Joaquím es solamente uno de los ejemplos de los lugares que ya no existen, pero que siguen vivos en la memoria de su gente. Los nombres de los antiguos “sitios” de los negros aparecen en las narrativas de los habitantes de la zona, en las músicas de terecô, resultando que varios de estos lugares acabaron por dar el nombre a las actuales *fazendas* de agropecuaria que los desarticularon. Las comunidades reconocidas como remanentes de quilombos de la zona forman una pequeña isla encima de este mapa antiguo de las tierras de los *pretos velhos*, y no hay ni un solo territorio que se haya conservado en su tamaño original.

Los lugares que más frecuentaba durante mi trabajo de campo eran Santo Antonio dos Pretos y Boa Esperança, con lo que no dejaba de aprovechar las oportunidades que iban surgiendo para conocer otros sitios en la zona. Una ocasión de este tipo surgió mientras estuve en Boa Esperança, hospedada en casa del presidente de la comunidad. Nos fuimos juntos en su moto a la ciudad de Capinzal, para comprar los medicamentos que necesitaba su hija. Saliendo de Boa Esperança, pasamos por diferentes localidades, remanentes de quilombos, salteadas en el espacio de la selva.

Hasta que llegamos a un cercado que cortaba la carretera, demarcando también el límite de la abundancia de la floresta. Aquí acababan los poblados de casas de ladrillo, con su pequeña estructura para la agricultura, cediendo el espacio a un lugar constituido por varias moradas tradicionales, de adobe y cubiertas con hojas de palmera. Esta era Ingarana.

La moto de presidente de Boa Esperança paró en la esquina de una de las casas, que comunicaba con el camino. Había allí varias mujeres sentadas en la frente; nos estaban saludando ya desde que nos vieron acercarnos. No demoramos mucho, después de una breve conversación seguimos nuestro camino. Al poco tiempo, la moto frenó de nuevo, ya que volvimos a ultrapasar la puerta del cercado, ahora hacia el otro lado. Allí realmente se terminaba la selva, dando lugar a los pastos gigantes para el ganado. Seguíamos, a cielo abierto y al calor del sol, unas treinta minutos hasta que llegamos a la ciudad de Capinzal. Mientras estábamos comprando lo que necesitaba la familia del presidente, hice algunas preguntas sobre Ingarana. Quería saber si aquella también era una “comunidad quilombola”, ya que el lugar no constaba en el mapa que traía conmigo las primeras veces⁹. Me explicó que no, que Ingarana era un sitio que tenía su “dueño”. Al volver a Boa Esperança, cenando en su casa, le dije al presidente que me gustaría pasar unos días en Ingarana, para conocer mejor al lugar.

Llegué a Ingarana al día siguiente por la tarde, a la misma esquina de la casa que daba con el camino y que, como supe después, pertenecía a Dona Divina. El presidente de Boa Esperança pidió a la mujer que me hospedara y que cuidara de mí. Dona Divina resultó merecer su nombre, recibíendome con mucha naturalidad y cariño. Ahora yo también estaba sentada en la puerta, junto con las mujeres que vi el día anterior. Nos íbamos presentando y hablando, aunque ellas ya sabían bastante de mí. Al acercarse la hora de la cena llegaron los hombres y al caer la tarde conocí a Seu Juarez, jefe y dueño de Ingarana. Nos conocimos y Seu Juarez puso una silla para mí al lado de la suya, debajo del árbol plantado enfrente de su casa. Nos quedamos charlando bastante tiempo, casi

⁹ Me refiero al mapa elaborado por el Projeto Nova Cartografia Social, al que adjunto al trabajo.

hasta la hora de dormir.

Ingarana era una localidad antigua, que igual que Santo Antonio dos Pretos mantenía la continuidad con los tiempos de los *pretos velhos* y en el pasado limitaba territorialmente con esta comunidad. La gente del poblado estaba bastante emparentada entre sí, definiéndose como “*sólo una familia*” y prevaleciendo las personas con edades por encima de los cincuenta años. La tierra de Ingarana era bastante pequeña, su tamaño estaba demarcado por el espacio entre la primera y la segunda puerta del cercado que atravesamos en moto aquel día, yendo a Capinzal. Era por esto que la gente tendía a aprovechar al máximo el espacio, poniendo los cultivos incluso en las zonas montañosas. Además, dentro del área había bastantes cabezas de ganado suelto- propiedad de Seu Juarez-, lo que limitaba más aún la cantidad de tierras que podían ser usadas para las plantaciones.



Fot. 4. Dona Divina, enfrente de su casa en Ingarana.

En el poblado de Ingarana no se veía ninguna de las estructuras que facilitan el trabajo agrícola, como las casa de farinha o las máquinas para pilar arroz. Tampoco había agua corriente, se bebía agua del pozo, los habitantes se bañaban en el estanque al lado, y la instalación eléctrica había

sido una obra bien reciente. Con características bien parecidas a Santo Antonio, la comunidad que visitaba ahora no tenía ningún tipo de reconocimiento diferenciado de su estatus, ni siquiera participaba del movimiento quilombola. Con esto, las ayudas y el apoyo de los proyectos de estado no llegaban hasta aquí y tampoco las organizaciones no-gubernamentales se interesaban por la localidad. La gente de fuera del ámbito de los familiares, generalmente, no venía a Ingarana. Con todo el contraste que representaba Ingarana con Boa Esperança y con Santo Antonio dos Pretos, asimismo que con todas las semejanzas, decidí incluirla en la segunda etapa del estudio, de la que el presente trabajo quiere ser la conclusión.

Ingarana había perdido la gran mayoría de sus tierras a lo largo del proceso de la instalación de la SUDENE en la región. Lo poco que se conserva hoy en día podría ser comparado, quizás, con un 5% del área original. Asimismo, hasta Boa Esperança, junto al resto de comunidades que se constituyen como territorio reconocido como quilombola, pertenecían antes a Ingarana. Al situarse en el contexto de la frontera entre los dos espacios- la *fazendas* por uno, las tierras de las comunidades remanentes de quilombos por el otro-, el debate sobre el reconocimiento estaba en Ingarana bien presente. Se discutían los pros y los contra de juntarse a la lucha reivindicativa quilombola, revalorizando a la vez la consciencia de la continuidad histórica del sitio y de su grupo con el legado de los *pretos velhos*. Asimismo, éste había sido el único asunto que Seu Juarez no quiso tocar en mi presencia aquel día, charlando en frente de su casa, evitándolo también en otras ocasiones que tuvimos para conversar.

3. Desafíos metodológicos y la formulación del foco del estudio.

El diseño espacial del estudio se había dividido entonces entre las tres localidades: Santo Antonio dos Pretos, Boa Esperança e Ingarana. La proximidad geográfica entre los lugares y su gran grado de diferencias me inclinaron por esta opción, que al mismo tiempo fue influyendo para

el carácter comparativo del trabajo. No obstante, desde el principio de mis andanzas por las localidades de la zona rural del municipio de Codó, me encontraba con un importante desafío metodológico. Este tenía que ver con el hecho de que la mayoría de las personas de cualquiera de las localidades rurales que visitaba vivían entre el campo y la ciudad. Las familias solían describir esta situación como “tener dos casas”, escapándose su forma de vida del modelo típico deseado del 'nativo' que uno podría imaginar: la persona del lugar.

Al llegar por primera vez a Santo Antonio dos Pretos y hablar con los moradores de ésta localidad, ninguno de ellos, según los criterios propios, se definía como habitante del lugar. Se me había señalado solamente a un matrimonio de ancianos- Dona Teresa y Seu Bigode- como los verdaderos moradores. La siguiente circunstancia me había dejado bien confusa varias veces a lo largo del estudio; la situación se iba repitiendo, aunque en menor grado, en el caso de Boa Esperança, y de la misma forma que en Santo Antonio, también en Ingarana. No obstante, incluso en Boa Esperança las migraciones temporales hacia otros lugares, a menudo lejanos y en otras partes de Brasil, motivaban que los moradores no llegaran a adaptarse del todo a la imagen estable del 'lugareño'. ¿Cómo debería enfrentar esta realidad?

Al lado de esta característica, se encontraba la circunstancia de la gran fluidez entre las diferentes localidades, surgida en el contexto de los contratos matrimoniales, principalmente. Era una situación de lo más común el encontrarse a los miembros de una misma familia en prácticamente todas las localidades del estudio. A la vez, se observaba una cierta inestabilidad en las uniones conyugales, reflejada en el hecho de que varias personas pasaban partes de su vida en diferentes sitios de la misma zona, dependiendo de la residencia de la pareja con quien estuviese en cada momento de su vida . Faltaría aquí solamente añadir que es bastante común en el lugar el hecho de mantener relaciones afectivas a la vez con diferentes contrayentes, más aceptado en el caso de los hombres, que en el de las mujeres. Y a esta situación se suma el hecho de en los

descendientes de un mismo padre o madre pueden hallarse en diferentes localidades.

Frente a esta realidad, los rituales y las festividades en general evidencian la conexión entre las distintas localidades: por ejemplo, las fiestas de terecô tienen sus participantes entre los miembros de diversos sitios. Lo que une a un grupo de *brincantes* de terecô no es su residencia, sino la pertenencia a una casa de culto concreta y por ello los grupos van frecuentando las celebraciones de todas las casas, que pueden hallarse en el campo, pero también en la ciudad. Otra oportunidad de presenciar los lazos que se crean hacia fuera de las localidades son los rituales vinculados con la muerte de algún pariente. Es allí donde se ve realmente el grado de proximidad entre los moradores de los diferentes poblados, o entre éstos y la parte de la familia que está en la ciudad. Aunque todavía es bien actual en el campo la tradición que manda desear ser enterrado en el mismo lugar donde se ha nacido, ya los que acuden a las celebraciones de la muerte hacen dar cuenta de la movilidad de los grupos.

La dinámica de los grupos, como la observada en este caso, pone en cuestión cómo aproximarse a la realidad encontrada en el campo frente a las limitaciones del método etnográfico, que tiende a determinar la *localidad* de su objeto de estudio. La figura del 'nativo', representante de su 'lugar', es un constructo clásico dentro del pensamiento antropológico. Éste personaje, el informante autóctono y miembro de la comunidad de su sitio, se ha incrustado y naturalizado tanto en la visión propia de la ciencia, que su puesta en escena se da casi que de una forma anticipada a la misma experiencia de entrar en el campo. Como dice Appadurai en este sentido: “*Lo que esto significa no es simplemente que los nativos son personas que son de ciertos lugares y que pertenecen a estos lugares, pero también que ellos son aquellos que están de algún modo encarcelados, o confinados, en sus lugares.*” (Appadurai, 2001)

Pensando en la teoría del estudio antropológico, se pueden observar bastantes cambios

llevados a cabo en el sentido de incluir las realidades no continuas espacialmente en los debates dentro de la disciplina¹⁰. En este sentido, sí que se va creando el espacio para observar la movilidad de los grupos y de las personas, y no solamente su capacidad de permanencia. Los contextos de los migrantes de las zonas rurales hacia las periferias de las ciudades podrían ser un ejemplo típico de las problemáticas contemporáneas, que necesitan de otro enfoque que el estático. Aunque incluso en este tipo de temática, generalmente, se procura re-establecer la relación entre el migrante y su lugar de origen, insertando de cierto modo de nuevo al 'nativo' en su sitio. Cabe observar, sin embargo, en este contexto, que el método de trabajo de campo, a través del que el antropólogo se acerca a las situaciones por él estudiadas, se ha quedado prácticamente fuera de estas reelaboraciones teóricas.

Tenemos entonces una situación, donde los debates de la ciencia no necesariamente llevan a una reflexión sobre la metodología por ella aplicada, que finalmente es de mera importancia a la hora de estructurar los estudios. Por un lado se hace constar que las realidades estudiadas por los antropólogos no se ajustan a menudo a las dimensiones unilocales, pero por el otro se requiere encontrar tal fijación como la manera de delimitar “el campo”. En consecuencia a esta incoherencia, fácilmente se escapan de la observación, a modo de ejemplo, aquellas de las características de los grupos que tienen que ver con su dinamismo, aunque formando estructuras estables o repetitivas (Gupta&Ferguson, 1997). Podríamos pensar aquí de nuevo en las situaciones que tienen que ver con los fenómenos migratorios, pero que se sitúan en los estudios que no proponen en sus proyectos centrarse en esta tendencia. Fácilmente se verán privilegiadas las partes de las realidades que se demuestran como estables o estáticos, en detrimento de aquellas vinculadas con la movilidad. Una pregunta en este sentido hace, de nuevo, Appadurai: “*Lo que necesitamos examinar es esta atribución, o suposición, de encarcelamiento, aprisionamiento o confinamiento. ¿Porqué es que hay personas que son vistas como confinadas a, y por, sus lugares?*” (Appadurai, 2001).

10

Se podría pensar en la propuesta de las etnografías multisituadas, en este sentido cabe citar los nombres de Appadurai, Clifford o Gupta y Ferguson.

A la situación del 'confinamiento' del 'nativo' se añade otro concepto que pone "sombras" en el cuadro que representa la realidad que va ser estudiada: éste no es otro que la persuasión sobre la estabilidad de los grupos como unidades. Un desafío a ser enfrentado, ya que en la mayoría de los casos esta imagen preconcebida poco tiene que ver con la situación concreta encontrada en el campo. Los distintos tipos de motivaciones, desde las económicas hasta las familiares o simplemente personales, hacen que las personas formen, pero también que dejen de formar, los distintos colectivos. Aquí, de nuevo, no hay razones para pensar que lo constante caracteriza mejor a los grupos que lo temporal, pareciendo bastante mejor la opción de entender ambas tendencias como dos aspectos diferentes de la misma realidad. Parafraseando a Latour, podríamos decir entonces que no hay colectivos, solamente un constante hacer y deshacer de los colectivos (Latour, 2005). Tampoco se podrían encontrar motivos que explicasen porqué los grupos entendidos como 'tradicionales' deben ser más estables que aquellos que no suelen recibir esta definición.

La movilidad de los grupos y de las personas con la que me iba encontrando a lo largo del trabajo de campo en Codó reafirmaba solamente la validez y la actualidad de estos debates metodológicos. Durante el periodo de la investigación fui conociendo varios lugares de la zona, dejándome llevar por la gente que iba conociendo a los sitios que por alguna razón frecuentaban, y que por esto formaban parte de su vida. Estuve en las localidades rurales de la zona, en los diferentes barrios de la ciudad de Codó y en Capinzal, en los espacios de las grandes agropecuarias que antes eran sus poblados, en la periferia de la capital de Maranhao, Sao Luis. Cuando comenté que iba a Salvador de Bahía, distante a unos 1300 km de Codó, una de las familias me había dejado la dirección de su pariente para que le visitara allí y al llegar a la ciudad de Sao Paulo pronto descubrí que hay en la metrópoli un *salaó* de terecô (en el barrio Toia Jarina). Borrar todo este mapa de mi mente para pensar en un solo lugar como el sitio al que pertenecen las personas, sus familias y sus comunidades, me parecía cada vez menos viable.

Como ya lo había mencionado, de un modo paralelo a los desafíos metodológicos, se iban estructurando las cuestiones que se iban introduciendo en la problemática del estudio. Demasiada artificialidad inscrita en el proyecto de limitar el foco a una sola localidad me hizo estar más atenta a observar las relaciones entre los lugares y su importancia para la construcción de cada uno de los sitios. Asimismo, empezaba a entender cada vez mejor que la permanencia en los lugares es una cuestión que puede ser condicionada por varios factores involuntarios, pero también puede ser simplemente una opción consciente. En la vida de todas las personas hay sitios de referencia, lugares importantes para su individualidad y para sentirse parte de los colectivos. Sin embargo, estas vinculaciones no tienen porque quedarse estables e inmunes al paso del tiempo, convirtiéndose en una característica fija. Es por ello que dejaba cada vez más de seguir buscando el ideal de la comunidad, compuesta por los 'lugareños', *confinados*. Los diferentes espacios de los grupos se conectaban entre sí, aunque siguieran existiendo como unidades independientes los unos de los otros a nivel administrativo.

La experiencia de poder conocer diferentes sitios con el reconocimiento como remanentes de quilombo fue muy enriquecedora e influyó en la concretización del enfoque del estudio. Creo que, de haber visitado tan solo una localidad de manera repetida y continua, fácilmente me hubiese quedado con la impresión de la existencia de un patrón, de una única manera en la que se materializa la vida en estos lugares. Visitando de los sitios vecinos; andando y viviendo junto con las personas, de una localidad a otra, me di cuenta cuán lejos se situaría ésta visión de la realidad. En el sentido organizativo y de gestión, dichas comunidades funcionan como organismos totalmente separados y distintos, aún existiendo un gran flujo de comunicación entre ellas. La conexión entre los lugares surge en los contextos explicados anteriormente: de la movilidad matrimonial o familiar sobre todo. Como ya se ha dicho, ésta está confirmada por el campo ritual, al mismo tiempo que por la propia consciencia de no pertenecer (solamente) a un lugar concreto.

Las comunidades remanentes de quilombos, como constructos nuevos y direccionados por las formas políticas para los grupos minoritarios, no necesariamente reflejan esta fluidez entre los sitios. Además, al encerrar y diferenciar los lugares entre sí, crean nuevas desigualdades, visibles todavía más cuando comparamos las 'comunidades remanentes de quilombo' con los lugares sin el reconocimiento. Vemos que la mayoría de las localidades del medio rural en Codó no están incluidas en ningún proyecto político especial, como puede ser el que existe en el caso de Santo Antonio dos Pretos o de Boa Esperança. Esta falta no se debe, sin embargo, a alguna clase de diferencias objetivas entre los sitios, que generalmente comparten más de lo que les divide. Este es simplemente el efecto del carácter de la acción política como la que se da en relación a los reconocimientos de las comunidades remanentes de quilombos.

En el contexto de las diferencias entre los lugares en lo referido a su estatus legal (reconocimiento o no como remanentes de quilombos) y de la movilidad de las personas como la que acabo de explicar, en el lugar del estudio nacen nuevos debates que tienden discutir el momento actual. Uno de ellos surge viendo como la 'negritud' construida por los grupos reconocidos como remanentes de quilombos se fue transformando en el vehículo hacía el proyecto de la inclusión social. En este sentido, están siendo revalorizados positivamente y vislumbrados los elementos socioculturales que reafirman esta identidad, siendo invisibilizados aquellos que no se encuadran en esta característica. El acceso diferenciado según este factor a las políticas públicas alienta también la discusión sobre la 'autenticidad' de las 'negritudes' en los distintos lugares y sobre el posible oportunismo de algunos. Asimismo, el vecinazgo de las localidades con estatus bien diferente entre ellas, crea un constante debate sobre los beneficios o los prejuicios que traen los reconocimientos como remanentes de quilombos para los sitios. Dentro de esta perspectiva, se reflexiona sobre los sistemas de gestión actuales y antiguos, tanto como sobre las formas del liderazgo o de propiedad de la tierra en su contexto histórico.

El reconocimiento como comunidades remanentes de quilombos se muestra en el escenario jurídico y político del Brasil actual como casi la única vía que tienen los grupos negros del campo para salir de la marginalidad y de la invisibilidad social. Asimismo, frente a la realidad de la enorme escasez de estos reconocimientos, dicha visibilidad no se constituye como un simple derecho, sino que comienza a depender de las capacidades organizativas de los colectivos que la reclaman y de las circunstancias, independientes de ellos, en las que se ve incrustada su situación. En el siguiente sentido, la inclusión en las políticas especiales, como sucede con los remanentes de quilombos, está sujeta de una forma directa a las estrategias de mediación empleadas por las mismas comunidades. Éstas, por su parte, reflejarán las habilidades de los grupos en transformar algunas de sus características en argumentos reivindicativos, introduciéndolas en la red de agencias que les harán participar de las actuales formas políticas.

Partiendo de la premisa que la (in)visibilidad social es uno de los mecanismos que cumplen su propia función dentro de los sistemas políticos y sociales (que los crean de una manera intencionada), el presente estudio se quiere acercar a las formas políticas como las de los reconocimientos de las comunidades remanentes de quilombos, abarcándolas con la denominación de las políticas de la visibilización. Estas políticas, por su parte, no necesariamente plantean combatir el fenómeno de la invisibilidad como tal, sino que buscan atenuar sus efectos creando algunos espacios de visibilidad. Al entrar en la vida social, las políticas de la visibilización reconfiguran el panorama de las (in)visibilidades, sin proponerse, sin embargo, eliminar realmente la realidad de la marginalización y las desigualdades, al entenderlas como parte orgánica de las sociedades humanas.

La propuesta del estudio es observar cómo y porqué se fueron construyendo (o no) los procesos de la mediación de la visibilidad en el contexto de la posibilidad del reconocimiento como remanentes de quilombos, en el caso de las tres localidades vecinas: Santo Antonio dos Pretos, Boa

Esperança e Ingarana. Los dos primeros sitios, como ya se ha podido ver, comparten el mismo estatus legal (reconocimiento como comunidades remanentes de quilombos), aunque se diferencian en sus contextos históricos y sociales, que desarrollaré más adelante. También en lo referido a las formas de gestión, Santo Antonio y Boa Esperança solamente aparentan ciertas similitudes, siendo la verdad que sus sistemas de organización funcionan de maneras muy distintas. Ya Ingarana comparte varias de las características con Santo Antonio si pensamos en su legado histórico, diferenciándose de ambas comunidades antes nombradas por el hecho de no disfrutar del estatus legal especial. La articulación de las estructuras imprescindibles para la mediación del derecho a la visibilidad fue impedido en este caso justamente por las tradiciones propias del sitio, que en si deberían reafirmar la condición de Ingarana como comunidad candidata para ser reconocida como remanente de quilombo.

II. HISTORIA DEL MUNICIPIO DE CODÓ Y DE SUS COMUNIDADES NEGRAS.

1. El municipio de Codó en datos.

El Estado de Maranhao ocupa un área de 333.365,6 km², siendo el octavo estado de Brasil en lo referido a la extensión territorial. Maranhao, en épocas anteriores, era clasificado como norte del país, siendo contemplado actualmente como parte del *nordeste* (noreste), junto con los estados de Bahía, Pernambuco, Ceará, Paraíba, Piauí, Río Grande do Norte y Sergipe. Una característica común de todos los estados del *nordeste*, excluyendo Maranhao, es abarcar en sus territorios vastas extensiones de carácter desértico, llamadas *sertao*. Asimismo, el municipio de Codó es la parte de Maranhao que constituye la transición entre el *sertao* y la selva amazónica. Geográficamente, Codó está situado en la cuenca del río Itapecurú, a 300 kilómetros al suroeste de la capital del Estado Sao Luis y a 120 kilómetros de Teresina, capital del vecino Estado de Piauí. Según los registros de IBGE (Instituto Brasileiro de Geografía e Estadística) del año 2010, la población del municipio, con un área de 4.361 km², era de 118 mil habitantes, de los cuales 81 mil residían en la ciudad y 37 mil en el medio rural.

La región de Codó es conocida también como *mata dos cocais* (selva de los coqueros), nombre que viene del fruto de la palmera dominante en la zona, llamado *coco babaçu*. La palmera *babaçu* (lat. *Orbignya phalerata*) es un árbol típico en los estados brasileños de Maranhao, Tocantis y Piauí, y se encuentra presente también en Pará y Mato Grosso. La selva de Codó que aún cubre una parte del municipio y donde prevalece la palmera *babaçu* es clasificada como selva secundaria. Esto se debe a que anteriormente, antes del establecimiento del negocio algodonero en la zona a los finales del siglo XVIII, el ecosistema de la región se caracterizaba por mucha más variedad de especies vegetales. Tan solo con la tala de aquella selva primaria y después del fin de la época de las plantaciones de algodón, la palmera *babaçu* tomó protagonismo en la composición de la floresta.

2. La colonización en las tierras de los Gamela.

La colonización, por parte de los portugueses, de la región donde hoy en día se encuentra el municipio de Codó comenzó en los años 80. del siglo XVIII. La abundancia de tierras fértiles y la facilidad de transporte hacía el puerto de Sao Luis, gracias a su situación geográfica, inmersa en la bahía del río Itapecuru, fueron los factores determinantes para la instalación del negocio algodonero en la época. Éste protagonizó la actividad económica de los colonizadores hasta la segunda década del siglo XIX, que es cuando comenzó a ser cada vez más evidente su quiebra. La producción del algodón de Maranhao estuvo estrechamente conectada con la industria textil inglesa, llegando a las islas británicas a través de los comerciantes portugueses. El emprendimiento de la plantación y de la exportación del algodón de la colonia fueron iniciativas que, como tales, dieron un impulso decisivo no sólo a la economía de la región, también a otros acontecimientos históricos que marcaron el pasado y el presente del municipio. Entre ellos, el fin de la dominación de la región por los pueblos nativos y la introducción de los esclavos africanos como mano de obra en las *fazendas* de la época.

Asimismo, entre los mayores desafíos que tenían que enfrentar los colonos relacionados con el negocio algodonero, encontramos la gran resistencia presentada por la población original, los Gamela. Los Gamela son mencionados en los documentos que hacen referencia a dos partes diferentes de Maranhao, la región de Codó y de Viana (Andrade, 2008). Esto no necesariamente quiere decir que los dos grupos formaran parte de la misma etnia, ya que la denominación Gamela fue dada por los colonizadores sin hacer referencia a los nombres propios con que se auto-denominaban los mismos grupos¹¹. No obstante, todos los Gamela parecían tener en común la costumbre de agujerear el labio inferior, encerrando el furo con un tapón. Aún en el año 1845, los Gamela de Codó fueron descritos como “salvajes”, lo que en la práctica significaba falta de cualquier tipo de pacto con los colonizadores (Andrade, 2008). En los documentos de la época procedentes de la zona de Codó encontramos también otra denominación para los grupos nativos, los Mateiro, que también proviene del portugués: *mato* (selva).

La introducción de la mano de obra esclava de origen africano en las tierras de Codó se dio desde el principio de la colonización en la zona. Los africanos venían de los diferentes puertos del África Occidental dominados por la Corona Portuguesa, principalmente del puerto de Cacheu, y eran obtenidos de los comerciantes de esclavos de Cabo Verde, Guinea, Congo y Cabinda. Es recordada, aún hoy en día, la extrema dureza de la vida y el mal trato que recibían los esclavos por parte de sus “señores”. La crueldad de las condiciones a los que fueron sometidos los negros esclavizados culminaba a menudo en sus fugas de las plantaciones y en la construcción de *mocambos* o *quilombos*, asentamientos independientes y a menudo secretos en el interior de la

11

Gamela o gamella- en portugués quiere decir *artesa, comedero*. En el trabajo de Maristela de Paula Andrade encontramos la siguiente cita sobre los Gamela: “*Há muitas nações, que também sobrepõem muito na altura aos mais homens, como é a nação dos Gamellas no Maranhao, cujos índios também são homezarroses. Chamam-se Gamellas porque no beijo de baixo, que tem furado, e com um grande rasgao, mettem uns páos com feitio, onde deitam o comer e beber da gamella o sorvem para a bocca. Brutalidade!*” (Daniel, 1841, in: Andrade, 2008).

selva, escondidos de los propietarios de las plantaciones. En los documentos de la época se ven reflejados casos de unión entre los negros de los *mocambos* y los Gamela en sus actos de rebeldía contra los colonos.

Los nativos de esta parte de Maranhao, los Gamela, siguieron luchando por sus tierras hasta su exterminación como pueblo, sembrando el pánico en las *fazendas*, ejerciendo saqueos e incendios. Los diferentes mecanismos empleados con el objetivo de la “pacificación” de los indígenas, entre ellos el intento de la mediación del Juez de Paz de Codó en el año 1841, no tuvieron éxito. Entre los años 1851 y 1856¹² se dio una expedición militar dentro de la selva en contra de los Gamela¹³, bajo el mando de comandante Luís José Nicolau Henrique. En el archivo público de Estado de Maranhao encontré dos documentos del año 1854 que hacen referencia a aquella incursión en el territorio de los Gamela, nombrando haber encontrado en medio de éstos a varios negros fugitivos¹⁴. En el libro de Joao Batista Machado sobre Codó, titulado “Historias de fundo do baú”, se menciona aquella expedición como “revestida en clima de guerra” y que no dio “vencidos ni vencedores” (Machado, 1999).

Probablemente no existen escritos de la época que traten de otra forma la convivencia entre los negros fugitivos y los indígenas de Codó: el único contexto en el que encontramos referencias

12

Fechas según las fuentes Joao Batista Machado, autor del libro “Codó, histórias do fundo do baú”.(Machado, 1999)

13

Según Matthias Rohrig de Assunção, las incursiones entre los indios “ salvajes” fueron prohibidas en el año 1831. No obstante, los documentos de la época evidencian tales acontecimientos en fechas posteriores.

14

En el Oficio de presidente de Provincia al señor Luís José Henriques (Codó), del 27.09.1854 se hace constar: “aprovando o seu procedimento com relação aos índios selvagens e escravos fugitivos que tem aparecido naquele termo e comunicando-lhe estar enviando reforço militar para auxiliar-lo nessas diligências.” (Repertorio de Documentos para a História Indígena no Maranhao, 1997).

de este tipo es el de su actividad contraria a la política colonial. Sin embargo, no cabe duda sobre la existencia de distintas maneras de contacto entre los dos grupos desde el principio de la colonización de la región por parte de los portugueses. La influencia indígena en las características de las comunidades negras de Codó se muestran en la religiosidad, en la arquitectura y en la agricultura, entre otros aspectos. Es difícil, sin embargo, saber con más detalle algo sobre el contacto entre los Gamela y los negros en la época de la esclavitud, con lo que cabe dejar simplemente la cuestión apuntada.

3. “*Decadencia de lavoura*” y las “*terras devolutas*”.

El principio del fracaso de las plantaciones se data a partir del año 1817, cuando el algodón de Maranhao había comenzado perder competitividad frente a la producción estadounidense. Ésta ganó el mercado europeo junto con la producción egipcia, eliminando la demanda de algodón de Maranhao. (Assunção, 2008). A partir de aquel momento, empezó el periodo nombrado en los documentos de la época como *decadência de lavoura*, caracterizado por la marcha de los empresarios del sector hacía otros lugares (Almeida, 2008). Mientras que los *fazendeiros* de la época iban saliendo progresivamente de las tierras de Codó, la población africana y afrodescendiente que allí se encontraba permaneció en el lugar. Solamente una pequeña parte de los esclavos negros fue revendida a otros estados de Brasil, por ejemplo a Rio de Janeiro (Ferretti, 2002).

En su gran mayoría, la fundación de las comunidades negras rurales en la región de Codó se dio a continuación de aquel momento de la quiebra de la rentabilidad del negocio algodonero esclavista. Asimismo, desde la óptica propia de las localidades negras del ambiente rural en Maranhao y en Codó, la *decadência de lavoura* se constituye como una etapa histórica favorable, ya que en ella se origina en gran parte la consolidación de sus territorios. A partir de la salida de los

empresarios esclavistas de la región de Codó, aparecieron amplias áreas “libres”, donde paulatinamente fueron estableciéndose las comunidades de los afrodescendientes. No obstante, la regularización legal de estas tierras no pretendía reconocer a éstos como legítimos moradores y nuevos propietarios. Se había creado, a cambio, la categoría de *terras devolutas*, decretando como propiedad del estado los espacios abandonados por los empresarios del algodón; dicha categoría sería consagrada a través de la llamada “lei de terras de 1850”.

Las *terras de preto* (tierras de negros) es otro término que hace referencia a las áreas ocupadas por las comunidades negras del medio rural, que no necesariamente disponían de algún tipo de comprobante de sus dominios. Las formas a través de las que fueron adquiridas las tierras correspondían a situaciones distintas: herencias de los antiguos señores, donaciones en beneficio de los ex- esclavos, ocupaciones espontáneas o continuadas en los lugares de los antiguos *mocambos*, entre otras posibilidades. Las *terras devolutas* constituían una circunstancia ideal para la instauración de las comunidades campesinas de los afrodescendientes, *terras de preto*.

El historiador Matthias Röhrig Assunção estudiando el desarrollo de este proceso, señala la coexistencia de diferentes formas de campesinado, aún en el modelo colonial. Destaca un sector dedicado a la agricultura tradicional o "de subsistencia". Conforme al autor, éste ocupaba un espacio del margen de la producción, constituido por la obtención de alimentos destinada a la subsistencia, situándose fuera del régimen esclavista. Según Assunção, este tipo de campesinado se fue formando desde principios del siglo XIX, si no desde antes, teniendo su origen principalmente en tres situaciones: en las sociedades indígenas, en las mismas *senzalas* de esclavos y en las migraciones *cearenses*¹⁵. De acuerdo con el autor, se debe pensar entonces en la existencia de una práctica campesina libre, también entre la población negra, ya bien antes de la abolición de la esclavitud. (Assunção, 2008).

¹⁵ Migrantes cearenses o simplemente cearenses, ver el apartado 5 del presente capítulo, “Los migrantes del *sertao* y el municipio de Codó”.

4. La economía del municipio después del final de las empresas esclavistas.

Posteriormente a la salida de los empresarios del sector algodonero de las tierras del municipio de Codó hacia otras actividades económicas, la región mantuvo una pequeña producción de esta materia para el mercado interno brasileño. Tanto en esta ciudad como en otras partes de Maranhao se fueron abriendo fábricas textiles a comienzos del siglo XX que conseguían abastecer parte de la demanda nacional. Durante varias décadas, la economía del municipio de Codó se basaba en el vínculo entre los pequeños productores de algodón en la zona rural, la fabricación de tejidos en la ciudad y su comercialización en el mercado nacional. Ya en aquella época se había establecido el vínculo entre la urbe y el campo, tanto en el sentido del funcionamiento de la industria, como en el de la división de los modos de subsistencia dentro de las familias. El trabajo asalariado en la ciudad y la producción de alimentos en el campo se complementaban mutuamente, con el final de satisfacer las necesidades de las personas.

La estructura económica que dependía del algodón sufrió su declive a partir de los años 50 del siglo pasado, cuando el sudeste de Brasil desarrolló su propia industria textil. El algodón en Maranhao cedió entonces el espacio a otra iniciativa empresarial, la producción de óleos vegetales. Los empresarios regionales que antes se dedicaban a la fabricación de tejidos, empezaron a invertir ahora en el sector oleoso (May, 1990). Se iba reproduciendo la misma estructura entre los propietarios de la industria, la demanda nacional y el abastecimiento de materia prima por el pequeño campesinado. Frente al cambio, la gente de la zona rural paulatinamente fue dejando de cultivar algodón y comenzando a dedicarse a la recogida diaria del coco de la palmera *babaçu*. La industria de la urbe transformaba el fruto en una oleosa pasta, comercializándola en las fábricas nacionales o fuera del país.

De nuevo, y tal y como había ocurrido previamente en el caso de algodón, con el tiempo la parte sur de Brasil desarrolló su propia producción de óleos vegetales y Maranhao volvió a perder este mercado. Sin embargo, de una manera paralela empezó a crecer la fabricación de cosméticos y productos de limpieza para el mercado interno del Estado de Maranhao, necesitando también del coco *babaçu*. Actualmente, esta es la industria principal en la ciudad de Codó, concentrada en la figura del empresario Fransisco Olivieira, llamado Chiquinho, con su marca FC Oliviera.

5. Los migrantes del *sertao* y el municipio de Codó.

Aunque este trabajo no trata directamente sobre la temática, el estudio de la región sería muy incompleto sin tener en cuenta las oleadas de migraciones *cearenses*, que iban llegando al municipio de Codó. El término *Cearense* hace referencia a uno de los estados del noreste de Brasil- Ceara- y a sus habitantes. Sin embargo, con este nombre se suele designar a todos los migrantes que vienen de *sertao*, que como se acaba de explicar es la parte desértica y semidesértica del Brasil, que atraviesa varios estados del noreste del país. Una de las características principales del clima de *sertao* es la circunstancia de sus sequías periódicas, cuyos efectos suelen ser bastante catastróficos para sus habitantes. Es por esto que los moradores de esta parte de *nordeste* son migrantes por excelencia, buscando siempre un lugar mejor y alternativo a la escasez de recursos ofrecidos por el *sertao*.

Gracias a su gran movilidad, los *cearences* están presentes en la mayor parte de las regiones brasileñas, situándose entre sus destinos ya desde el siglo XIX el Estado de Maranhao. El gran atractivo que ofrecía Maranhao a las personas de *sertao* había sido la abundancia de las tierras (*terras devolutas*), las mismas que dieron el espacio para la constitución de las comunidades negras en el caso del municipio de Codó. La región del *sertao* está separada de Maranhao por el río

Parnaíba, siendo que uno de los principales puntos donde se lo puede atravesar está ubicado en la ciudad de Teresina, distante a poco más de cien kilómetros de la ciudad de Codó. Teresina había sido entonces una de las más importantes puertas de entrada para los *cearenses*, cuyas comunidades en Codó eran contemporáneas a las comunidades negras. Asimismo, la circunstancia de que Codó se encontraba en la ruta de los migrantes de *sertao* tuvo su propia importancia en la manera en la que se fue configurando el pasado más reciente del municipio.

Los *cearenses* se encontraban entre los grupos del medio rural más frágiles y vulnerables, debido a las difíciles condiciones del medio donde habitaban. Asimismo, en varias ocasiones los *cearenses* procuraban mejorar su situación a través de acciones directamente contrarias a las políticas de las élites. Esta característica desde luego no era nada favorable para los grupos de poder, que preferían apropiarse del proyecto de cambio para el *sertao* antes que encontrarse en frente de un movimiento popular organizado. Los años 50. del siglo XX mostraban exactamente este escenario, donde las Ligas Campesinas, simpatizantes del Partido Comunista brasileño, representaban cada vez de forma más evidente a los intereses de la gente de *sertao*. Se hablaba incluso de la situación de “*fermentación social existente*”, como resultado de la crisis de hambre debido a dos periodos de sequía: en el 1952 y en el 1958 (Leonides, 2009). La preocupación de las élites era no permitir que éste fuera el comienzo de una revuelta popular, que podría al final expandirse a otros grupos sociales y regiones.

6. Las políticas de combate a la seca- creación de la SUDENE.

En el año 1958 se realizó en Pernambuco el “Encuentro de Salgueiro”, donde con la mediación de los representantes de la Iglesia Católica, los líderes de los movimientos populares del campo discutieron con el presidente Kubitschek la situación de profunda pobreza y marginalización del Noreste de Brasil. Cabe añadir que la participación de la iglesia en esta fase del diálogo, junto a

sus acciones esporádicas aún en la época en que daban apoyo a los campesinos, había suavizado bastante la postura reivindicativa del movimiento. Finalmente, se aceptó como respuesta política a aquella situación, la creación de la *Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste* (SUDENE)-Administración Suprema del Desarrollo de Noreste. El ideólogo principal y el primer *superintendente* del proyecto fue el reconocido economista brasileño, Celso Furtado, siendo que la SUDENE entró en vigor poco tiempo después, en la década de los 60.

Entre sus objetivos, el proyecto SUDENE pretendía organizar el movimiento existente de las migraciones de la región de *sertao* hacia Maranhao y en este sentido incluía a la región de Codó en sus planes. Con este principio se justificaba la necesidad de la modernización y “colonización” del Estado de Maranhao, ya que en la óptica de los creadores de la SUDENE, éste era visto como un lugar de gran potencial económico y social sin aprovechar por falta de infraestructuras. En este sentido se puede leer en uno de los documentos elaborados en el momento del surgimiento de la SUDENE: *“Es necesario tener en cuenta que, en las regiones hacia donde se deslocalizan (los migrantes de las sequías), imperan las condiciones de vida extremadamente precarias. Son regiones semi- aisladas, con un grado mínimo de integración en una economía de mercado, con técnicas de trabajo y formas de organización de la producción muy rudimentarias- generalmente inferiores de las que prevalecen en la región semiárida. Mover las poblaciones del Noreste para estas regiones, sin modificar primero el sistema económico que existe allí, es condenar estas poblaciones a condiciones de vida de extremo primitivismo.”* (SUDENE, 1967)

Con el motivo de constituir las políticas inclusivas para los migrantes de *sertao*, se preveía la introducción de toda una serie de infraestructuras que debían modernizar la vida de los afectados por las sequías en sus nuevos lugares. Se idearon varias formas de apoyo para los llegados de las regiones afectadas, incluyendo la creación de bancos de alimentos que iban a protegerles de repetir la experiencia del hambre. No obstante, desde el principio e incluso antes de la articulación de la

SUDENE, tanto los participantes de los movimientos populares, como las clases regionales mejor situadas fueron escépticos con el proyecto. Como principal obstáculo mencionado para la realización de las reformas previstas dentro de la SUDENE , se nombraba la estructura agraria oligárquica, dominante en gran parte del área de su actuación. Se temía : “(...) *mantenimiento de los privilegios de los grandes señores que dominan en la región y que siempre se privilegian con las políticas de combate de la sequía*”. (Cardozo, 2011). El Jornal de Comercio decía en este sentido: “*La acción de SUDENE será exactamente el instrumento de acción política partidaria, de los intereses de los coroneles que dominan el electorado local.* “ (in: Cardozo, 2011)

En efecto, en el caso de Maranhao, por ejemplo, el reparto del poder y de la riqueza entre las diferentes oligarquías era en aquel momento una realidad con tradición secular. Cabe observar aún, que la introducción de la SUDENE no solamente consiguió fortalecer a las oligarquías ya existentes sino que dejó un margen para el establecimiento de otras oligarquías nuevas u oligarquías “*con ropaje diferente, dentro de una política reforzada por el periodo militar*” (Miotto, 2002). Lo que facilitó este proceso fue el hecho de que la realización del proyecto SUDENE, con una vasta financiación¹⁶ , no tenía ningún tipo de control externo. Eran los mismos políticos regionales responsables de la implantación del proyecto y de la gestión de los gastos; con el tiempo, esta circunstancia les permitió atesorar sus propias fortunas con el dinero público. Tejiendo una trama entre los familiares y amigos, edificaron en relación a éstas una red de clientelismo que les aseguraba sus posiciones en las estructuras de poder.

El esquema para conseguir las posiciones de los funcionarios de la SUDENE en Codó,

16

SUDENE como proyecto gubernamental encontró su financiación en los fondos estatales, pero también en los de los organismos internacionales. En el ámbito nacional se propuso una serie de incentivos fiscales para atraer el capital del sur de Brasil a invertir en el noreste, con el objetivo de estimular el desarrollo económico. Al mismo tiempo se proyectó la posibilidad de créditos de fácil alcance para viabilizar aún más el establecimiento de las empresas. Estos créditos, tanto como los gastos vinculados con la creación de infraestructuras necesarias para el funcionamiento de una producción moderna, fueron financiados en gran medida por el capital extranjero. En este sentido fue básica la colaboración de Brasil con los Estados Unidos, especialmente con el gabinete de John Kennedy. Para la financiación del proyecto SUDENE se utilizaron fondos de capital del Fondo Monetario Internacional (FMI), del Banco Mundial, del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), gestionados después por bancos nacionales y regionales.

comenzaba con la insistencia en torno a la creación de infraestructuras que buscaban facilitar el desarrollo de la industria agropecuaria capitalista, en vez de buscar un modelo de desarrollo regional que beneficiara a la población local y a los migrantes de las sequías. Usando los fondos del proyecto, se priorizaba la introducción de infraestructuras para la industria del sector, tales como carreteras, líneas de electricidad o teléfono, etc. La actividad económica de los funcionarios del proyecto encontraba también apoyo en los incentivos fiscales y en las facilidades para la obtención de crédito, que recibía la SUDENE con apoyo nacional e internacional. Expropiando a las comunidades locales, la introducción de la SUDENE permitió la creación de un nuevo grupo de propietarios de tierras, cuyo principal objetivo constaba en maximizar el lucro económico de sus grandes explotaciones agrarias y pecuarias.

7. La oligarquía de la familia Sarney. La estructura política y económica del municipio de Codó.

La realización del proyecto SUDENE se dio, como ya se había dicho, a partir de la década de los años 60., que justo marcaron también el principio de los veintiún años de la dictadura militar en Brasil (1964- 1985). Es durante este periodo cuando se fue consolidando la dominación de la oligarquía de la familia Sarney en Maranhao y que parte de la figura de José Sarney. Influyente hasta hoy en día, el político brasileño José Sarney llegó al poder en Maranhao tras su apoyo al golpe militar, tomando en el año 1966 el cargo del gobernante del Estado. Su programa llevaba el nombre “Nuevo Maranhão” y en su discurso Sarney mostraba la preocupación por la “modernización” del Estado, en contraposición con el pasado político de la región, que clasificaba como “arcaico” y “atrasado”. En el momento de su toma de poder, Sarney exclamaba en la plaza pública de la capital del Estado, Sao Luís: “... *no hay nada que continuar, tenemos que innovarlo todo, en nuestro estado... estamos sepultando un pasado cansado por ausencia, por faltas de todo tipo. Un pasado que nos llenó de vergüenza, de pobreza, de mistificación; un pasado que, por todas estas razones,*

debe ser sepultado para siempre” (Cabral da Costa, 1997).

La introducción del proyecto SUDENE se inscribía dentro de las propuestas políticas del nuevo gobernante Sarney, sumándose a la dirección general de cambios que se estaban dando en el Estado en aquel momento. Con el argumento sobre la necesidad de instaurar innovaciones en Maranhao, comenzó la mercantilización de sus tierras, con el fin de conseguir las condiciones precisas para el establecimiento del agronegocio. Para viabilizar el proceso, fue aprobada en el año 1969 una nueva ley 2979, conocida como “Ley de tierras Sarney”. Ésta facilitaba la conversión jurídica de las *terras devolutas*, hasta aquel momento dominio público, en propiedades particulares, que posteriormente serían aprovechadas como campos de explotación agraria. Al mismo tiempo, la legislación era muy desfavorable para cualquier tipo de ocupación y usufructo de tierras que hoy día podríamos clasificar como “tradicional”, creando la base que facilitaba las expropiaciones.

Los pequeños campesinos que poblaban las extensiones de las *terras devolutas*, incluyendo a las comunidades negras que existían en la región estudiada, fueron transformados a partir de entonces en invasores. La máquina del poder, desde los cartorios hasta las fuerzas policiales, trabajaban con el objetivo de “liberar” las áreas de estos “ocupantes” que a menudo llevaban varias generaciones viviendo en las tierras. Este tipo de “limpieza” de las tierras, que abarca un sinnúmero de situaciones de violencia directa e indirecta frente a los viejos habitantes de los lugares y pretende expulsar a los ocupantes tradicionales con el fin de satisfacer las necesidades del poder financiero, es conocido en Brasil como *grilagem*¹⁷

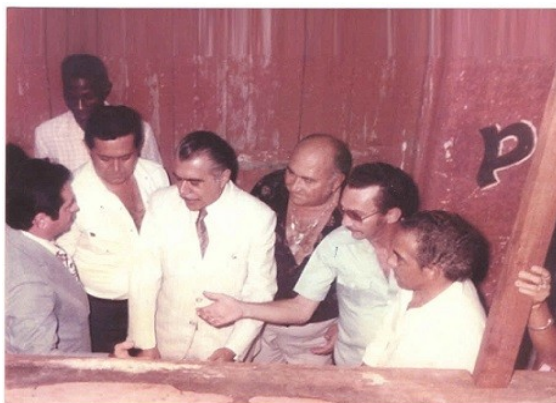
¹⁷ *Grilagem* es un término con el que se denomina en Brasil el procedimiento que culmina con la adquisición ilícita de tierras, utilizando las falsificaciones de los documentos de propiedad. La etimología del término tiene que ver con la palabra *grilo*, que en portugués significa grillo, siendo que una de las técnicas comunes que se usaba para fabricar los papeles fraudulentos era guardarlos en una caja junto con dichos insectos. Los excrementos de estos pequeños animales hacían que el papel cambiara de aspecto, ganando un tono amarillento y envejecido. *Grilagem* se practicaba en la mayoría de los cartorios en Maranhao en la época de la dictadura militar. Asimismo, con esta noción se suele denominar las otras “técnicas” de obtención ilegal de tierras, acompañadas normalmente por actos de violencia directa o indirecta hacia sus antiguos habitantes.

Uno de los principales efectos de la “modernización” emprendida por José Sarney y la oligarquía, fueron entonces los cambios profundos en la estructura en el campo del Estado de Maranhao. Caracterizado antes por las amplias áreas de la selva, con sus millares de pequeñas comunidades rurales, Maranhao se fue transformando en un gigantesco campo de explotación agraria y pecuaria. La *grilagem* en las tierras provocó un gran éxodo rural, aumentando la bolsa de pobreza e inflando las ciudades, que comenzaron a crecer a un ritmo descontrolado. Se superpoblaron los suburbios y las periferias, donde la población expulsada del campo seguía siendo vulnerable a más expropiaciones, por no encontrar en estos nuevos asentamientos tampoco la posibilidad de regularizar su situación. En el contexto de esta realidad, iban creciendo la violencia y la inseguridad en las urbes, tanto como seguía siendo incierta la capacidad de las familias de satisfacer sus necesidades básicas en estas condiciones.

Con el paso del tiempo, el poder de la familia Sarney se fue extendiendo a todas las ramas económicas, abarcando una amplia red de producción y de servicios, incluidos los medios de comunicación. Asimismo, cada vez más familiares y personas afines a Sarney fueron incluidos en el esquema de dominio político y económico del Estado de Maranhao, y con el tiempo todo este conglomerado de personas, favores y vínculos cristalizó en la creación del Grupo Sarney. La oligarquía sobrevivió varias décadas, adaptando después del final de la dictadura militar, en el año 1985, otros discursos corrientes, incluyendo el democrático. Tan solo en el año 2014 Roseana Sarney, hija de Jose Sarney, perdió las elecciones y así por primera vez desde 1966 la familia dejó de tener los mandos del Estado¹⁸. José Sarney sigue siendo uno de los principales políticos de la escena brasileña, y cabe mencionar entre sus cargos más importantes de la época post dictadura el del vice- presidente de la república de Brasil y el del presidente de senado.

¹⁸ El dominio de la familia Sarney fue interrumpido entre los años 2007 y 2009, con la elección de Jackson Lago como gobernante de Maranhao. No obstante, Lago poco después de asumir el cargo, comienza ser el foco de las denuncias por las irregularidades en el proceso electoral, promovidas por el mismo bloco político que daba apoyo a Roseana Sarney. En el efecto del proceso, el mandato de Jackson Lago está siendo anulado y la hija de José Sarney vuelve a ocupar el papel de la gobernante.

Junto con la constitución del poder oligárquico de la familia Sarney, se fueron articulando a lo largo del Estado de Maranhao las estructuras de dominio paralelas, comprometidas con él. En el caso del municipio de Codó, la nueva élite se iba concretizando entre los miembros de la SUDENE que actuaban en aquella parte de Maranhao. Como se ha mencionado, aprovechando los fondos del proyecto se fue creando un empresariado local, que encontraba su continuación en los cargos políticos. En el caso de las comunidades estudiadas, los nombres más repetidos por los informantes son Biné Figueiredo, Leonel Araujo, Chagas Pontes y Vitor Trovao. Todos ellos participaron en el proceso de *grilagem* en las tierras del municipio de Codó, aprovechando el periodo de la dictadura militar, la nueva ley de tierras introducida por José Sarney y los privilegios como trabajadores de la SUDENE. Desde aquella época hasta la actualidad, cuatro de los personajes nombrados mantienen sus posiciones y de sus familiares en las estructuras de poder y económicas locales. Asimismo, esto no impide que varios de ellos tengan al mismo tiempo abiertos casos judiciales relacionados con los abusos de poder cometidos¹⁹.



Fot. 10. José Sarney (cuarto contando de la derecha), reunido con los empresarios de Codó, constituyentes de la SUDENE. Después del Sarney, hacia la derecha: Vitor Trovao y Fransisco Chagas Pontes, realizadores del proyecto en la zona de estudio²⁰.

¹⁹ El primero de ellos, Bine Figueiredo, empresario y político, fue dos veces alcalde de la ciudad de Codó. Dueño de varios establecimientos agropecuarios y padre de ex-diputado Camilo Figueiredo, Bine Figueiredo fue condenado y suspendido de sus derechos políticos por la deshonestidad en la gestión de los recursos financieros durante su cargo como alcalde. En el establecimiento de su empresa Líder Agropecuaria Ltd. se hizo constar la realidad contemporánea de trabajo esclavo. En el año 2008 fue fiscalizado también un camión de la empresa que llevaba material escolar y medicamentos por valor de 150 mil reales. Fransisco Leonel Araujo fue denunciado recientemente por agredir a un periodista de la Radio Eldorado en Codó, usando arma de fuego para presionarlo a dejar el estilo de periodismo que practica. No llegó a dispararla, pero si a provocar heridas con un cuchillo. Leonel, dueño de la más importante cadena de mass medias regional en Codo, la Mirante, también se niega a transmitir las sesiones legislativas de la Cámara Municipal, frente a la protesta de varios grupos de interesados.

8. El campo como escenario de conflicto.

Hace más de cuatro décadas- desde el comienzo de la instauración del proyecto SUDENE en la región- que perdura en el municipio de Codó la situación del conflicto por la tierra que envuelve a las comunidades rurales y a los grandes productores agropecuarios. Aún hoy en día, igualmente como en los años 70. u 80. en las localidades aquí estudiadas, en varias partes del municipio persiste la realidad de la violencia frente a los cada vez menos moradores tradicionales. Asimismo, la situación en ésta parte de Maranhao no es más que una muestra de la constancia de los conflictos agrarios que se dan en todas las partes de Brasil. El material sobre la problemática es abundante y no voy poder resumirlo aquí, ni demostrar la totalidad de esta realidad. Intentaré, no obstante, esbozar en marcos generales los principales factores que influyen en esta situación, señalizando como las realidades estudiadas se relacionan con el cuadro general de la situación en el medio rural de Brasil.

La ausencia de una política que igualara el acceso a la tierra puede ser vista como la principal causa de los conflictos en el campo y de toda una serie de problemas sociales que se dan a continuación de éstos. La protección de los privilegios de la pequeña clase de propietarios provoca una gran inseguridad en la mayoría de las personas que necesitan de la tierra para cubrir sus necesidades básicas. Para ilustrar la situación, Brasil es un país donde el 50% de las tierras cultivables se encuentra en las manos de tan solo 1% de los propietarios²¹. Los diferentes proyectos de la reforma agraria o de la introducción de un límite legal en lo referido a las extensiones que

²⁰ Sitio web de la foto: <http://codonoticias.com.br/codo-120-anos-antonio-joaquim-deixou-sua-historia-nos-120-anos-de-nossa-cidade/>

²¹Dato de IBGE (Instituto Brasileiro de Geografía e Estadística), citado atrás de la revista “Caros Amigos”, nr 226, año 2016, página 27.

puedan pertenecer a un solo dueño se han quedado siempre como promesas políticas y proyectos para el futuro. La realidad, mientras tanto, está marcada por los abusos y por la violencia, por la falta de respeto y por la ley del más fuerte.

Los datos sobre los conflictos agrarios en Brasil evidencian la dureza de la situación, mostrando casos de asesinatos, amenazas a los líderes comunitarios, usurpaciones ilegales y deslocalizaciones de innumerables poblaciones locales, entre otros. Aunque las cifras no son capaces de reflejar todo el sufrimiento humano que se esconde detrás de ellas, pueden ayudarnos a imaginar la escala del problema. La Comisión Pastoral de Tierra (CPT)²²- organización conectada con la Iglesia Católica y que actúa en Brasil apoyando las acciones reivindicativas de los perjudicados por los conflictos en el campo- hace treinta años elabora informes sobre la situación. En la tabla inferior se puede observar, en una perspectiva comparativa, la escalada de los conflictos agrarios a lo largo de los últimos diez años. Una de las cosas más aterradoras en el índice es la falta de una clara tendencia a la mejora de la situación, cuestión a la que voy a volver varias veces a lo largo del trabajo.

COMPARACIÓN DE LA SITUACIÓN DEL CONFLICTO EN EL CAMPO EN BRASIL ENTRE LOS AÑOS 2004- 2015. (fuente: informe de la CPT, publicado en el año 2015)

	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Núm. de conflictos por la tierra	1304	1212	1027	751	854	853	1035	1067	1007	1018
Asesinatos	38	35	25	27	25	30	29	34	29	36
Personas envueltas	803850	703250	612000	354225	415290	351935	458675	460565	435075	600240
Hectáreas	11.487.072	5.051.348	8.420.083	6.568.755	15.116.590	13.312.343	14.410.626	13.181.570	6.228.667	8.134.241

²²Comissão pastoral da Terra (CPT) fue creada en el año 1975, durante el encuentro de los obispos de Amazonia. Organización vinculada con la Iglesia Católica, con su misión pastoral y de caridad, surgió en el periodo de la dictadura militar, en el contexto de apoyo a los camponeses- víctimas de los conflictos agrarios. Desde aquella época sigue activa, siendo actualmente una de las principales organizaciones articuladas en defensa de la lucha por la tierra. Otros de los campos de la actuación de la CPT son los casos de violaciones de los derechos humanos o del trabajo esclavo. Para saber más, se puede consultar: <http://www.cptnacional.org.br/>

En el mismo informe de la CPT podemos encontrar los datos sobre la situación específicamente en Maranhao, que siempre se coloca en las primeras posiciones en lo referido al número de conflictos por la tierra. Para el año 2014 fueron registrados 123 conflictos que afectaron a 9803 familias, situación record dentro de la región noreste del país. Asimismo, 11 de los conflictos se dieron en el municipio de Codó, envolviendo a 249 familias, en su mayoría quilombolas. En el pasado 2014 en Maranhao hubo también cinco asesinatos y otras cinco tentativas, seguidas por 51 amenazas de muerte. Seis de los avisos sobre el peligro que corrían sus vidas se dieron en el caso de los líderes quilombolas de la región de Codó, entre ellos la desatendida petición de protección del amenazado Antônio Isídio Pereira da Silva. Al año siguiente, el día 25 de diciembre, el citado líder de la localidad Vergel en Codó fue encontrado muerto, víctima de asesinato²³.

9. Las narrativas sobre el pasado- los pretos velhos y terecô

La categoría de los *pretos velhos* (negros viejos) es una denominación local con la que se evoca en el lugar a los negros y a las negras de las épocas pasadas. La categoría surge en relación a la continuidad con los tiempos antiguos, llegando hasta los de la esclavitud. Hace referencia a la preservación de una sabiduría y de un modo de vida propio, que diferenciaba a los *pretos velhos*, ayudando asimismo construir un sentimiento de unión entre ellos. El límite temporal que determina la época de los *pretos velhos* es el comienzo de la desarticulación de sus territorios, empezada con la introducción del proyecto SUDENE. Nadie que no fuera adulto en aquel entonces, en los años setenta del siglo pasado, puede ser llamado *preto velho*. Ésta es por lo tanto también una manera de contextualizar el tiempo histórico, muy presente en los discursos locales.

²³La materia sobre el caso del líder de la comunidad Vergel, Antônio Isídio Pereira da Silva, fue publicada también en el periódico “Estadao”, del 30/12/2015. Se puede acceder a la publicación en el siguiente enlace: <http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,ativista-e-morto-apos-pedir-protecao-federal,10000005920>

Las tierras de los pretos velhos

En los tiempos de los *pretos velhos* la selva era extensa y las familias ocupaban amplias áreas, teniendo su base de subsistencia en la agricultura de arroz, mandioca, maíz y frijoles. Practicaban la quema anual de un trozo diferente de la floresta, dejando la tierra descansar largos espacios de tiempo, por lo menos diez años. Los animales- cabras, cerdos, gallinas- se criaban sueltos en las proximidades de las moradas. Por esta razón, los cultivos se situaban a bastante distancia de las casas, para evitar que los animales domésticos las pudieran comer. Otra parte importante de la alimentación provenía de la caza y de la pesca, bien abundantes en los tiempos de *pretos velhos*. Había tierra suficiente como para alimentar a muchas personas, basándose en estas maneras tradicionales de aprovechar el medio y no se menciona la falta de comida en la época.

Las cosas de los *pretos velhos* eran bastante sencillas y elaboradas en su mayoría con los materiales que se encontraban en la naturaleza. Construían sus casas usando el adobe y las hojas de palmera, no las amueblaban ni las dividían en cuartos. Dormían en el suelo, encima de esterillas, juntos; también cocinaban en el suelo, sin elevar al fuego. Utilizaban calabazas y *cuias*²⁴ vacías por dentro a modo de recipientes, trayendo agua de las *caçimbas*, fuentes naturales de agua potable bien cuidadas. Producían sus herramientas, cestos o cualquier otra cosa que pudieran necesitar. Al tener muy poco contacto con el dinero, casi no poseían productos industrializados. El transporte se daba en los lomos de los animales: burros, mulas o caballos.

Los territorios de los *pretos velhos* se organizaban a continuación de los de las grandes

24

Cuia- en la lengua Tupí: ku-ya; en latín: *amygdala*. Especie de árbol que da sus frutos en forma de bolas, adecuadas para ser aprovechadas como recipientes, después de ser vaciadas. Muy comunes en las partes amazónicas.

familias, y uno de los miembros era reconocido como *dueño*²⁵. Éste era el jefe del grupo, organizaba el funcionamiento interno y externo de la comunidad. Normalmente, los *dueños* eran elegidos y preparados para cumplir su función futura por el ascendente líder ya en la edad infantil. Recibían una educación diferenciada, en algunos (pocos) casos alcanzaban incluso la escolarización. Asumían su cargo solamente cuando el anterior jefe ya no se encontraba con fuerzas para seguir cumpliendo el papel. Los *pretos velhos* que eran *dueños* tenían derecho a cobrar una renta al resto de los habitantes. Según me fue explicado, de esta manera obtenían los medios económicos para pagar los impuestos por el uso del área. En algunas ocasiones la función del *dueño* iba en paralelo a la del liderazgo religioso, aunque ésta no era una regla.

Los pretos velhos y terecô

La vida y la organización de los territorios de los *pretos velhos* estaban vinculadas con el sistema religioso propio, el terecô. El terecô está enraizado en la persuasión sobre la importancia de la *fuerza* y de los *encantados* en la vida humana. Los *encantados* son seres invisibles, personajes y personas, con intencionalidad, carácter propio, gustos y necesidades. Vienen de la selva y viven allí, aunque les gusta aparecer entre la gente. Pueden apropiarse de la corporalidad de las personas humanas, dejando a éstas en trance. En estos casos, la personalidad propia del individuo es sustituida temporalmente por la del *encantado*. Dentro de la visión del terecô, los linajes de las familias humanas están estrictamente ligadas con los linajes de las familias de los *encantados*. De igual manera, se puede pensar sobre los *encantados* como la personificación de la *fuerza* que viene de la selva, siendo ésta el elemento que une a los humanos y a los *encantados* con la floresta. La *fuerza* puede ser aprovechada o controlada por los humanos hasta un cierto punto. Es a través del contacto con los *encantados* que se alcanza negociar con la *fuerza*.

25

A lo largo del texto, uso la palabra *dueño* con la letra cursiva para referirme a la función del jefe del grupo y diferenciarla de la denominación legal de propietario.

No todos los humanos *recibían* a los *encantados* ni entraban en trance. Sin embargo, los que lo alcanzaban, tenían a un *encantado* concreto que “andaba encima de ellos”. La personalidad del *encantado* podía otorgar a la persona unas propiedades especiales, que ésta no poseía normalmente. Por ejemplo, hay historias sobre las parteras que solamente sabían hacer su trabajo cuando estaban “con el *encantado*”, o de quienes sabían encontrar los objetos perdidos mientras experimentaban el trance, o adivinar, etc. Normalmente, la capacidad de la relación entre la persona humana y su *encantado* se manifestaba o en la edad infantil o es heredada de algún familiar que ha fallecido.

Los rituales de terecô, acompañados por el toque de los tambores, se organizaban en la época de los *pretos velhos* dentro de la selva, en los lugares reconocidos como especiales desde la perspectiva de la *fuerza*. Esta localización se daba por, principalmente, dos razones: las propiedades de estos lugares de la *fuerza* y el miedo a las represalias. Antes de empezar la fiesta, las personas se quedaban unos tres días durmiendo y pasando el día en la floresta, preparándose de esta manera para el ritual. No existían en la época ropas especiales ni tampoco ningún tipo de decoración para el evento. La celebración era acompañada por la batida de los tambores, a no ser que en algunas circunstancias, para no ser descubiertos, los participantes marcaran el ritmo con las palmas de las manos o en el mismo suelo. Cabe añadir que el terecô había sido siempre reprimido por los diferentes tipos de autoridades locales, buscando normalmente un ambiente íntimo para su ritual.

Antiguos sitios de fuerza

No obstante, ya en la época de los *pretos velhos* dentro de algunas localidades existían las casas de culto. Santo Antonio dos Pretos tuvo su propio *barracao* (casa de culto), pero el más nombrado y recordado como el sitio de la *fuerza* era Sao Joaquím. Su gran potencial se debía a que era en éste lugar donde se guardaba a la piedra Xexum, de origen lejano y desconocido. La fiesta de

Sao Joaquím duraba tres días y tres noches, sin parar. Era allí también donde vivían los principales *curadores* de la región- personas que sabían negociar con la *forza* y mantenían un contacto especial con el mundo de los *encantados*. Entre ellos, el más conocido era Tobías, quien sabía intervenir en cuestiones de salud y de amor, tanto, como según se cuenta, matar usando solamente sus poderes. Otros nombres que se repiten son Balbino, Alólô, Bernardinho, Domingos, Benedito. Menos Balbino y Tobías, todos los demás nombrados asumían, a parte de la función religiosa, la de líderes (*dueños*) del sitio. Asimismo, los *curadores* en los tiempos de *pretos velhos* eran los médicos de sus comunidades. En aquella época estaba prohibido cobrar por los trabajos religiosos; se temía que cobrar un precio por el servicio pudiera acabar con la *forza* del *curador*. No obstante, éste podía aceptar la voluntad del cliente en forma de una donación voluntaria.

10. Terecô y política hoy en día.

Terecô, mata, tambor da mata, brincadeira de Santa Bárbara, encantaría de Bárba Soêra o de Bárbara Soeira- son los diferentes nombres que cobra esta religión, clasificada como un culto afrobrasileño. Según Mundicarmen Ferretti, este culto de la zona rural de Codó, además de representar algunos elementos jeje- nagô, se relaciona bastante con la cultura banto (Ferretti, 2001). Por otra parte terecô es conocido como uno de los cultos menos “puros” dentro de la religiosidad afrobrasileña, ya que incorpora una gran cantidad de *caboclos* de distintos orígenes (Ferretti, 2001). mas. *Voduns da mata* o *caboclos* son las entidades que más se manifiestan en el trance de terecô, siendo su gran jefa Maria Bárbara o Bárba Soeira, asociada con Santa Bárbara. Esta *encantada* también fue la primera *curadora* y las prácticas de sanación (*pajelança*)²⁶, que hacen referencia a las influencias indígenas, son muy comunes dentro de esta religiosidad. Muchos *pais* y *maes-de-santo* en terecô son también curadores, que aprovechan los diferentes conocimientos terapéuticos, siendo influenciados al mismo tiempo por el *catimbó*²⁷ (Ferretti, 2001). Según Ferretti a estas

²⁶ E término *pajelança* viene de *pajé*, palabra de origen indígena, con la que se suele denominar en estos contextos a los curadores/sandaos, muchas veces a la vez medios y jefes religiosos.

²⁷

personas se les llama “cientistas” (científicos) o “doutores da mata” (médicos de la selva) y realizan, a parte de las prácticas terapéuticas, encargos especiales pagados como pueden ser los relacionados con la venganza o diferentes peticiones hechos, por ejemplo, por los políticos. Estos “trabajos” han sido clasificados en diversas ocasiones como brujería y bastante perseguidos.

A partir de la década de los años cincuenta y sesenta se observa una “umbandización”²⁸ de las prácticas de terecô, seguramente provocada en gran parte por la legalidad de aquella religiosidad, al contrario de *mata*, que sigue siendo mucho más perseguida (Araujo, 2008). Esta tendencia comienza en la ciudad, en Codó, expandiéndose después a los sitios del medio rural. Las primeras influencias de candomblé comienzan en la década de los ochenta, también más visibles en la ciudad (Araujo, 2008). Al mismo tiempo, según Matthias de Assunção, un historiador y autor de varios trabajos sobre Maranhao, es básico para entender la religiosidad de este Estado tener conocimientos sobre el catolicismo popular de aquí en el siglo XIX. (Assunção, 1999) La palabra *terecô*, según la lingüista de Bahía Yeda Pessoa de Castro, citada por Ferretti, tiene origen banto y su significado es parecido al de *candomblé* – admirar, celebrar los tambores.

A lo largo de la historia de la prohibición de las prácticas religiosas contrarias a las que se inscribían dentro de lo propagado por el poder, aquellas que tenían un carácter terapéutico sufrían más persecución. En el caso de Maranhao estas eran *pajelança* en la capital del estado y el terecô en la zona rural. (Ferretti, 2004) El Código Penal del año 1890 determinaba prisión para los seguidores de espiritismo, magia y *cura (pajelança)*. En el año 1940 se legalizó el espiritismo, pero las otras prácticas nombradas seguían prohibidas. En los años cincuenta la iglesia católica amenazaba aún con excomunión de los practicantes de espiritismo, *macumba* y brujería. En Maranhao la obligación

Catimbó es el nombre que se da al tipo de la religiosidad desarrollado en el nordeste del Brasil, con rasgos visibles de influencia indígena, uso de la planta alucinógena *juremá*, adaptaciones del catolicismo popular y otras modalidades de religiosidad, enfocado a las prácticas terapéuticas.

²⁸Umbanda comienza a cristalizarse a partir de la década de los años veinte del siglo pasado, pretendiendo ser un culto de matriz africana, pero de carácter universal- al contrario de los tradicionales religiosidades de este tipo, que se constituían más en referencia a las pequeñas comunidades de fieles. Al mismo tiempo, umbanda quiere ser una religiosidad ética, que distingue el bien y el mal, cosa ajena a los cultos afro en general.

de solicitar el permiso a la policía para organizar las fiestas para los santos y *encantados* siguió vigente hasta el año 1988. (Ferretti, 2004)

No obstante, los *terreiros* ofrecieron a lo largo de la historia de Brasil su espacio para la construcción de las comunidades de los fieles, que a menudo reflejaban además otros tipos de unión. Estos sitios de culto funcionaban como lugares donde surgía la militancia popular, reforzando la importancia de éstos para el círculo de los practicantes que los frecuentaba. Las autoridades, por supuesto, sabían de este segundo papel cumplido por las casas de culto, tanto como entendían cómo la posición de sus líderes religiosos podía ser útil en el caso de conseguir su apoyo. En este contexto, surgía el contacto entre los dos universos, estableciendo una red de clientelismo entre los candidatos a los cargos políticos, los jefes de los *terreiros*, y los miembros de las comunidades religiosas traducidos en votos. Al mismo tiempo, la presencia de los *paes-de-santo*²⁹ en el espacio de la política data aún de la época de las fuertes persecuciones, llegando en el caso de Maranhao a la década de los años 50. :

“Las representaciones de las religiones de matriz africana (Umbanda), más precisamente el público afro-religioso (líderes umbandistas) en la Cámara Municipal de Sao Luís, son iniciadas a partir de la entrada del primero pai-de-santo de Umbanda en aquella casa, por José Cupertino de Araújo (ya fallecido) en el final de la década de los 50.(1959). Después aparecen en la Cámara Sebastião de Jesus Costa, o "Sebastião do Coroado" y Genival Leite, Astro de Ogum.” (Lindoso, 2004).

Pensando en el momento actual, cuando el estado brasileño ya no persigue de forma legalizada a las religiosidades afro, a este contexto casi histórico de las relaciones entre el mundo político y el de las comunidades religiosas, se le añade un nuevo factor: la función que éstas asumen hoy en día para reafirmar y representar políticamente la identidad reivindicativa de la gente negra.

²⁹ *Curador, pae-de-santo o mae-de-santo*, son los diferentes nombres que uso para referirme a los jefes de culto de terecô. El primer término es una denominación tradicional en Codó, ya el segundo y el tercero tienen a ver con las influencias de otros cultos afrobrasileños, principalmente candomble y umbanda.

La característica gana aún más importancia en el caso del municipio de Codó, que hace de sus particularidades religiosas- expresadas en la diferenciación y en el gran reconocimiento que tiene en el ámbito religioso el terecô- la marca del lugar. Las comunidades del medio rural utilizan la persistencia de estas tradiciones religiosas propias en los sitios como un argumento que comprueba su diferenciación cultural por excelencia, colocándola en la perspectiva de los esfuerzos por conseguir el estatus legal como los remanentes de quilombos. Para la misma gente de Codó, el terecô es el principal lazo de unión y de identidad propia a la hora de pensar sobre lo que les diferencia de la gente de otros lugares.

Frente a esta popularidad e importancia de terecô, las élites procuran bastante el contacto con los líderes religiosos y frecuentan sus casas de culto. Actualmente, es un asunto naturalizado en el contexto de la ciudad de Codó que los rituales de terecô reciban visitas de las personas influyentes política o financieramente. El interés por conectar con los *terreiros* concretos aumenta de acuerdo con la posición en la jerarquía de los *paes-de-santo*, siendo el más buscado el Gran Maestro Bitá do Barao, sobre cuya trayectoria como principal líder religioso del municipio trataré más adelante. Por ahora quiero solamente dejar apuntado que aparte de que los eventos en su casa de culto están presenciadas siempre por los principales políticos, está muy divulgada la amistad de Bitá con la familia Sarney. Como una de las muestras de esta realidad se puede hacer constar, que desde el año 1988 este *curador* tiene el título de Comendador da República (Comandante de la República), que le fue entregado por el entonces presidente de Brasil José Sarney. Resumiendo, el terecô actualmente es uno de los aspectos inseparables de las coyunturas políticas en el municipio y al que hay que tener en cuenta pensando en la configuración de las relaciones de poder regionales en general.

III. ENTRE LOS *BABAÇU* Y LAS *FAZENDAS*- la actualidad económica del municipio de Codó.

1. Perfil económico del municipio de Codó hoy en día.

Actualmente, la economía del municipio de Codó se basa principalmente en dos factores. Uno de ellos es toda la serie de actividades vinculadas con la extracción y el uso industrial del coco *babaçu*; otro se centra en la producción ganadera de gran escala. Es entre estas dos ramas que se reparte el trabajo en el campo que busca una remuneración económica. La parte de la producción para la subsistencia dentro de las comunidades rurales se constituye separadamente, sin vincularse generalmente con un lucro financiero. Abarca el cultivo, la cría de animales, la caza y la pesca, actividades que muy pocas veces se ejercen con fines comerciales o lucrativos. Como una cuarta fuente de ingresos para las personas de la zona de estudio está el trabajo en la ciudad, en la próxima Codó o en lugares más distantes. Por último, las ayudas estatales articuladas por el gobierno en las décadas recientes también condicionan financieramente la vida de las familias.

2. Coco *babaçu*.

Quebrar coco es como se llama el trabajo de descascar la nuez escondida dentro de la dura cáscara del coco *babaçu*. El ruido que hacen las batidas con el palo de madera contra el fruto situado encima de un hacha, es la banda sonora de la cotidianidad de las localidades rurales del municipio de Codó. Las herramientas utilizadas y las técnicas de trabajo son bien rudimentarias- las personas se quedan plantadas en el suelo en una misma posición durante varias horas, repitiendo el mismo movimiento. Dentro de un coco hay siempre cuatro nueces, que son la parte del fruto que va a ser vendida. Los nueces son acumuladas en latas vacías de aceite, cuya capacidad corresponde a medio kilo del producto. La cáscara que sobra del *quebrar el coco* es aprovechada para la producción de carbón vegetal para el uso doméstico.



Fot. 6. Tirando coco *babaçu* de la palmera.



Fot. 7. Coco *babaçu* acumulado enfrente de una casa.

El trabajo con el coco *babaçu* es normalmente una labor de las mujeres que ganan por eso el nombre de *quebraderas de coco*. Son ellas quienes van a la selva en busca de los frutos adecuados para la extracción de la nuez. Dependiendo de diferentes factores, las quebraderas realizan su faena

de *quebrar el coco* o en algún lugar de la selva, donde han acumulado bastante coco, o en su localidad, hasta donde llegan con el coco. Las mujeres de la misma comunidad suelen juntarse para realizar el trabajo- tanto de la recogida como después de quebrar- *cambiando el día*³⁰. Se puede decir que la labor con el coco es la que crea más espacios comunitarios femeninos en el día a día de las localidades rurales de la zona.



Fot. 8. *Quebrando el coco babaçu.*

La comercialización del coco descascado se da a través de los pequeños comercios de cada localidad que trabajan con los intermediarios de la reventa. Este es el punto más frágil en la cadena, que lleva finalmente a la industrialización del *babaçu*. Los precios del producto están marcados por estos intermediarios, desvalorizando el trabajo de las *quebraderas*. Otro desafío que tienen que enfrentar las quebraderas es el de encontrar los frutos adecuados y en la cantidad deseada. Por eso en bastantes casos tienen que andar largas distancias y se hace inviable traer el coco cerca del

30

Cambiar el día , en portugués *trocar o día*, es una forma antigua de trabajo comunitario. Se labra cada día en la parcela de cada uno de los miembros del grupo, y lo hacen todas las personas de la comunidad juntas.

domicilio. Asimismo, el estrechamiento del área de la selva junto con una gran demanda por el coco hacen que las mujeres tengan que ultrapasar varias veces los límites territoriales de sus propias comunidades para poder encontrar el *babaçu* adecuado.

En muchas ocasiones las quebraderas solo encuentran el fruto que procuran en los espacios de las *fazendas*, propiedades particulares de los empresarios que trabajan mayormente con el ganado. Aunque la presencia de las quebraderas no perjudica de ninguna manera sus intereses, los *fazendeiros* generalmente evitan permitir la entrada de estas mujeres. Son comunes también los casos de derribo intencionado de las palmeras *babaçu*, para que la población local no se acerque a los espacios de la *fazenda*. Frente a esta situación, a lo largo de los estados donde se encuentra esta palmera, fueron creadas legislaciones especiales que tienden a proteger los intereses de las familias extractoras. Las leyes de “*babaçu livre*” separan oficialmente la propiedad del suelo de la propiedad de su cobertura vegetal, en beneficio de las *quebraderas*. No obstante, no pocas veces estas legislaciones son burladas por los representantes del sector ganadero.

3. La fazenda.

A lo largo del trabajo voy utilizando el término *fazenda* para hablar sobre las grandes empresas de la explotación agropecuaria en la región de estudio. La preferencia por preservar el nombre en portugués surge como tentativa de devolver el carácter propio que tienen en Brasil estos establecimientos. Las *fazendas* son gigantescas extensiones de tierra, donde se mantiene sólo un tipo de la actividad productiva, y que menudas veces no solamente pertenecen a un único dueño, sino que forman no más que una parte de sus dominios. Las *fazendas* son una expresión máxima del fenómeno de la acumulación de tierra en manos de muy pocos, de la producción intensiva y depredadora para el medio, de la explotación laboral. En el concepto de la *fazenda* se resumen también las décadas de conflictos agrarios y el uso de la violencia en el campo, que protagonizan la

lógica de esta parte de la industria.

La marcha de la agropecuaria a través de las diferentes partes de Brasil, muy visible en el caso del municipio de Codó en Maranhao, se relaciona con la buena coyuntura para sus productos en el mercado nacional e internacional. En la región estudiada, la creación del ganado es una actividad muy lucrativa y que se fue estableciendo a partir de ya nombrado proceso de la instauración del proyecto SUDENE. El avance del sector, desde aquel momento, no ha cedido, reclamando cada vez más espacio para su actividad. En efecto, la selva de los *babaçu* que cubría anteriormente al municipio está en la actualidad muy reducida y la sensación de los antiguos moradores de la zona de estudio suele ser resumida como “estar cercados de *fazendas*”.

La precariedad laboral es la que define las condiciones del trabajo en las *fazendas* y en el caso de Codó no son raras las denuncias de casos de trabajo esclavo³¹. Contrariamente a lo que se suele pensar, los trabajadores de las *fazendas* en su gran parte no vienen de lugares lejanos, sino que se constituyen de la población local³². También durante el estudio se han recopilado informaciones sobre las visitas de los “gatos”- funcionarios de los *fazendeiros*- que venían reclutando a los trabajadores. Generalmente, el trabajo ya comienza con la deuda, que es el primer motor de la dependencia que se crea entre los trabajadores y el *fazendeiro*, aprovechada como justificante de las exigencias no remunerativas de los empresarios frente a sus empleados. Entre las actividades que realizan en las *fazendas* las personas que no son vaqueros (que no se encargan directamente de cuidar de los animales) está la *roça de juqueira*, limpieza periódica de los pastos de los brotes de la palmera *babaçu*.

³¹ Para ilustrar la situación se podría citar el reportaje de la revista “Reporter Brasil”, que trata sobre el fenómeno del trabajo esclavo contemporáneo en el Estado de Maranhao. En el artículo “Atlas revira as entranhas do trabalho escravo no Maranhao”, está descrito el caso de la denuncia por haber encontrado los trabajadores en estas condiciones en la Fazenda Sagrisa, que es vecina a las comunidades que se va describiendo a lo largo de esta tesis. Enlace para el artículo: <http://reporterbrasil.org.br/2011/02/atlas-revira-entranhas-do-trabalho-escravo-no-maranhao/>

³² Libro de Flavia de Almeida Moura “Escravos da precisao”, se dedica por completo a la problemática del trabajo esclavo contemporáneo en el municipio de Codó. La autora detalla la cuestión de la procedencia de los trabajadores que se hayaron en estas circunstancias degradantes, llamndo justamente la atención para el facto de que la mayor parte de ellos son los vecinos de los barrios más pobres de la ciudad (Codó Novo). (Moura, 2009)

La proximidad de las *fazendas* crea múltiples tensiones con la población local. Primero, el agronegocio tiende a no respetar los límites territoriales de sus establecimientos, ampliando sus áreas. Luego, en muchos casos, las localidades acaban cercadas por el alambre de espino, siendo amenazadas las huertas por las invasiones del bovino. Finalmente, los mismo *fazendeiros* suelen dificultar a los moradores tradicionales circular a través de sus dominios, cortando a menudo los caminos que dan acceso a ciertos lugares. No obstante, la proximidad de las *fazendas* se muestra para muchos como una de las pocas opciones laborales. Como se acaba de explicar, varias personas de las comunidades rurales se ven obligadas a buscar trabajo en estos sitios.

4. Plantar, criar, pescar y cazar.

Los principales cultivos de subsistencia en la zona rural del municipio de Codó son el arroz, la mandioca y el maíz. El área para las plantaciones se abre dentro de la selva, segando su cobertura original (julio- agosto) y dejando la parte cortada secarse hasta el mes de octubre, momento cuando se efectuará su quema. El suelo preparado de esta manera espera hasta el principio de la época de lluvias (diciembre- enero), para ser plantado de arroz y mandioca, sin separar estos dos cultivos. Los campos, después de recoger la cosecha (arroz- en mayo, mandioca un año y medio después de ser plantada). El maíz es plantado separadamente, junto a la calabaza, pepino y otras verduras. El principal problema de este sistema de agricultura es, otra vez, la falta del espacio de selva virgen. El descanso del área de cultivo -el barbecho- es la garantía de la calidad de la cosecha y antes nunca era menor a diez años. Actualmente, se vuelve a plantar en los lugares que no reposaron niquiera tres o cuatro años, por eso la efectividad de la producción ha disminuido bastante.

Hoy en día las plantaciones están mucho más cerca de las moradas que en el pasado, y siendo así, es importante protegerlas de las posibles invasiones de los animales domésticos. El área

de la selva ha disminuido bastante y el tamaño de las tierras de las que disponen actualmente las comunidades rurales no crean una barrera natural en este sentido. Se crían cabras, cerdos, gallinas, y en algunos casos cabezas de ganado. La caza y la pesca también han sufrido una decaída junto con la derriba de la floresta para constituir las *fazendas* y con la contaminación de los ríos. El consumo de carne en general es bastante escaso y mucha parte de él viene de la compra, siendo proporcionado por la gran industria ganadera regional.



Fot. 9. Pescando.



Fot. 10. Cosecha de arroz.

5. Trabajo en la ciudad de Codó.

Una buena parte de los habitantes de la zona rural de Codó divide su lugar de residencia entre el campo y la ciudad; varias familias poseen dos casas, una en el campo y otra en la urbe. Esta división se debe a la necesidad de complementar la renta en la ciudad con la producción de los alimentos en el campo, y al contrario. El trabajo remunerado de las mujeres en la ciudad de Codó se concentra en los empleos de servicios domésticos para las familias mejor situadas, como limpiadoras, cocineras, cuidadoras de niños. Esta profesión es llamada en Brasil como “empleada doméstica”, siendo que hay empleadas que viven con la familia de los patrones o que mantienen sus casas independientes. Los hombres pueden encontrar empleo en la ciudad de Codó principalmente en la industria química, concentrada en las manos de ya mencionado Francisco Oliveira, en su empresa F.C. Oliveira, o en otros establecimientos que son propiedad del empresario.

El Grupo F.C. Oliveira es la empresa más grande en el municipio, abarcando varias ramas económicas. Su principal actividad es la fabricación de cosméticos y artículos de limpieza, origen del imperio empresarial del Francisco Carlos Oliveira. No obstante, actualmente, treinta años después del comienzo de su negocio, éste incluye en si bastantes más iniciativas, como la venta de motos (FC Motos), gasolineras (Postos FC), una compañía de venta de gas butano (Liquigas), locales de fiesta (FC Show), medios de comunicación (FC Tv y FC Fm), agropecuaria (Fazenda Abelha), una flota de camiones de transporte (cerca de 300 vehículos). Francisco Carlos es el magnate del municipio, posee en propiedad una mansión altamente protegida por guardias de seguridad privados y es también dueño de un aeropuerto particular. Está muy introducido en las estructuras de poder del municipio, financiando campañas electorales e influyendo en las decisiones políticas. Asimismo, es el empresario responsable de la compra de la mayor parte del coco *babaçu* que sirve como base para la fabricación de los productos de limpieza, abastecido por las *quebraderas* de la zona rural.

Aunque Francisco Oliveira acumula una fortuna y domina casi todas las partes de la economía en Codó, las condiciones de trabajo en sus establecimientos dejan mucho que desear. Pagando el sueldo mínimo establecido por el gobierno brasileño, el empresario exige jornadas exhaustivas en su fábrica. Los trabajadores no reciben su remuneración completa, ya que de ésta se descuenta cada mes: una bombona de gas (independientemente de las necesidades y gastos de las familias), el aparcamiento de la bicicleta o moto enfrente de la fábrica, el papel higiénico gastado y ropa y botas para el trabajo. En el año 2009, en su establecimiento agropecuario “Fazenda Abelha” se hicieron constar casos de trabajo esclavo³³. Treinta y siete trabajadores fueron encontrados y liberados por las fuerzas policiales y del estado, privados de la libertad de poder abandonar el establecimiento y obligados a prestar sus servicios gratuitamente. La empresa alegaba que los empleados tenían una deuda que tenían que pagar antes de salir de la fazenda, acumulada por adquirir los alimentos en el único punto de venta al que tenían acceso, el de la propia fazenda, debido a la distancia.

6. Migraciones por trabajo.

Codó es uno de los municipios que proporciona más trabajadores que fueron encontrados en las condiciones análogas a la esclavitud a lo largo de Brasil, según los datos de la CPT. Asimismo, las agencias de viajes que funcionan en la ciudad de Codó lejos están de ofrecer rutas turísticas. Cumplen el papel de oficinas de empleo que llevan a las personas hacia los destinos más lejanos con la promesa de una remuneración. Otra manera de encontrar trabajadores en los lugares más distantes es aprovechar la cadena migratoria, establecida por otros familiares o conocidos que ya abrieron camino en sitios nuevos. En este sentido, es más fácil comenzar allí donde ya se tiene a alguien que te puede hospedar al principio y ayudar a encontrar un empleo.

33

Para más detalle sobre el caso de la *Fazenda Abelha* ver: <http://reporterbrasil.org.br/2009/04/superintendencia-liberta-37-de-trabalho-escravo-em-area-de-gado/>

La necesidad de salir lejos para poder conseguir los medios de subsistencia para las familias provoca que estas mismas familias permanezcan separadas durante meses, siendo normalmente los hombres quienes emprenden el viaje en busca del trabajo. Con esto, las mujeres crían solas a los niños, en varios casos dejando a los chicos con los abuelos, y siguiendo a los maridos a los sitios nuevos. Es difícil encontrar familias donde no se den migraciones de este tipo, durante mi trabajo de campo no he conocido ni una sola que no hubiese pasado por la experiencia. Asimismo, como ya se había dicho en la parte introductoria, los miembros de las comunidades rurales suelen tener parientes en varias partes de Brasil. El movimiento, el fluir de las salidas y de los retornos, es una constante en la vida de las localidades del campo del municipio de Codó.



Fot. 11. La necesidad de migrar por trabajo hace con que muchos de los niños son criados por los abuelos.

7. Las ayudas del estado.

Las últimas décadas de los gobiernos izquierdistas introdujeron diferentes tipos de sistema de transferencia de renta, buscando disminuir la pobreza extrema sufrida por buena parte de los brasileños. Entre este tipo de programas, el más conocido y que abarca más personas ha sido la “Bolsa Familia”, creado en el año 2003 y que un año después fue convertido en ley. “Bolsa familia” es uno de los más grandes proyectos que ofrecen ayuda financiera a las familias pobres en el mundo; en Brasil, el número de las personas que atiende es superado solamente por el SUS (Sistema Único da Saude), sistema de educación y sistema de protección social. En el año de su fundación, 16 500 000 personas fueron beneficiadas por el programa; diez años más tarde la cifra había alcanzado 55 000 000 de brasileños (27%). Las familias que gozan de esta ayuda tienen la obligación, como condición del pago, de justificar la presencia de los niños en la escuela y llevar al día su calendario de vacunación.

La novedad de este tipo de ayuda para las personas de la zona rural de Codó se realiza en varios campos. Primero, éste es un ingreso regular, que llega a las familias todos los meses, creando la posibilidad de proyectar algunos de los gastos. Segundo, quien recibe el dinero son las mujeres, siendo que el hombre tiene derecho a ser el titular de la ayuda solamente en el caso de ser un padre soltero. Esta feminización del derecho al ingreso altera la situación de extrema dependencia de las mujeres del trabajo remunerado de sus maridos, lo que frente al alto grado de alcoholismo tenía consecuencias a menudo desastrosas. Asimismo, la actual capacidad de alcanzar algunos de los bienes materiales, tales como electrodomésticos, muebles industrializados, ropas, material escolar, está relacionada estrechamente con la existencia del programa de transferencia de renta “Bolsa familia”.

Cabe observar que en el caso estudiado, la nueva realidad surgida a continuación de la introducción de la “Bolsa familia” suele ser entendida como parte del mismo proyecto político que

los reconocimientos de las comunidades remanentes de quilombos. En los discursos de las personas mayores, por ejemplo, se puede oír que estos cambios tienen que ver con el mayor respeto que había adquirido en los últimos tiempos la gente pobre y negra. No obstante, si la “Bolsa familia” no suele ser criticada y es entendida como un beneficio por la mayoría de la población, ya la cuestión de los reconocimientos suscita mucha más polémica. Esto se debe en gran parte al carácter totalmente inclusivo del programa de transferencia de renta y a las nuevas escalas de estatus de las comunidades producidas en relación con la ley sobre los remanentes de quilombos.

IV. DE *PRETOS VELHOS* A REMANENTES DE QUILOMBOS

Este capítulo habla sobre la articulación de los remanentes de quilombos o quilombolas contemporáneos como una categoría jurídica, un movimiento social y una identidad étnica. Trata también sobre la historicidad del concepto quilombo y del momento actual de la lucha reivindicativa de los grupos negros del campo en Brasil.

1. Entrada de los remanentes de quilombos en la escena política brasileña.

Las comunidades negras rurales de Brasil, a lo largo de todo el país y de toda su historia, enfrentaban y enfrentan el desafío de tener que defender sus territorios como fundamento de su integridad, al mismo tiempo que garantía de su continuidad como colectivos. Esto se debe a que nunca ha existido en el país un proyecto político que pretenda solucionar legalmente la cuestión de propiedad de tierra de estos colectivos, manteniendo su vida social en la invisibilidad. A continuación, varios momentos políticos e históricos proporcionan maneras distintas de encarar la situación: algunos señalan el silencio como la forma de resistencia y de persistencia, otros, como el actual, parecen requerir el hacerse ver y manifestarse para ser reconocidos y respetados. Políticamente, la época actual para la gente negra del medio rural en Brasil está marcada por la aparición de la categoría legislativa de los *remanentes de quilombos*. Ésta proviene del artículo 68

de las directivas transitorias de la Nueva Constitución Brasileña, aprobada en el año 1988, donde se hace constar, que *“A los remanentes de las comunidades quilombolas se les reconoce la propiedad definitiva de las tierras que ocupan, debiendo el estado emitirles los títulos correspondientes”*³⁴.

El citado artículo de la Constitución constituye la primera vez en que la cuestión de la propiedad de tierra de las comunidades negras del campo en Brasil aparece en el debate político. Este hecho se dio solamente después del final de las más de dos décadas de dictadura militar, que terminó en el año 1985. El primer presidente democrático- José Sarney³⁵- anunció en aquel momento la necesidad de convocar los trabajos sobre la Nueva Constitución del país. Para este fin, fue creada la Asamblea Nacional Constituyente, con la participación de los diputados y de los senadores. Asimismo, el clima en Brasil en la segunda mitad de los años 80. del siglo XX estaba marcado por la efervescencia de los movimientos sociales, entre ellos del movimiento negro. Éste, junto con otros movimientos que representaban a los grupos desfavorecidos del país, reivindicaban una presencia y el voto en las sesiones de la Asamblea Constituyente. No obstante, no se había dado la apertura para estos grupos en el debate, dejándolos fuera del poder decisorio sobre la redacción de la Nueva Constitución:

“Los diferentes sectores de la clase subalterna estuvieron poco representados en los espacios deliberativos de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), siendo excluidos del voto. La composición de la ANC reprodujo las asimetrías en las relaciones de poder existentes en la sociedad brasileña en aquella época, que aún encontramos hoy en día. (...)”

34

El texto original del artículo 68 es: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

³⁵ El presidente electo para asumir el cargo en aquel momento fue Tancredo Neves, quien sin embargo murió la noche anterior al acto de la toma de poder. En esta situación, el vice presidente ascendía directamente a la función, siendo nombrado para este oficio José Sarney, el mismo quien encabezaba al poder oligárquico en Maranhao. Circunstancia que nunca ha dejado de despertar dudas sobre lo ocurrido entre los brasileños, en Maranhao se decía que fue el mismo Bitá do Barao- principal curador de tereco en Codó, conocido por su amistad con la familia Sarney- quien provocó la muerte con sus trabajos de macumba. Sobre el contexto de esta “acusación” se puede consultar por ejemplo el periódico “Jornal Pequeno” del día 1 de marzo de 2009.

De esta forma, la ANC de 1987/1988 fue en su mayoría compuesta por constituyentes (diputados y senadores) conservadores, hombres y blancos. Sarmiento (PIRES, 2012) destaca que fueron electos un 2% de constituyentes negros, o sea, 11 en total entre los 559 miembros de la constituyente. Conviene destacar que según el mismo autor en aquel periodo los negros representaban el 46% de la población brasileña. De la misma forma, fue pequeña la elección de las mujeres en este periodo, tan solo 26 mujeres fueron electas, representando un 5,3% de los constituyentes, entre ellas apenas una mujer negra.” (Quintans, 2016)

Sin embargo, incluso en esta situación de desequilibrio del poder representativo, fue posible introducir algunas novedades que perseguían beneficiar a las clases de la sociedad brasileña tradicionalmente desfavorecidas. Para la temática que se enlaza con el foco de este trabajo, el hecho más significativo fue la aprobación del mencionado artículo 68 sobre las comunidades remanentes de quilombos y de otros dos artículos: el 215 y el 216:

Art. 215. El estado garantizará a todos el pleno ejercicio de los derechos culturales y acceso a las fuentes de la cultura nacional, y apoyará e incentivará la valorización y la difusión de las manifestaciones culturales. (...)

§ 1o -El estado protegerá las manifestaciones de las culturas populares, indígenas y afrobrasileñas, y de los otros grupos participantes del proceso civilizatorio nacional.

Art. 216. Constituyen patrimonio cultural brasileño los bienes de naturaleza material e inmaterial, tomados individualmente o en conjunto, portadores de referencia a la identidad, la acción, a la memoria de los diferentes grupos formadores de la sociedad brasileña, en los cuales se incluyen: (...)

§ 5o – Quedan reconocidos como patrimonio todos los documentos y los sitios poseedores de remanencia histórica de los antiguos quilombos.³⁶

³⁶ En su versión original: *Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.*

§ 1o - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional; e

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos

A partir de la introducción en las actas constitucionales de la cuestión de los derechos territoriales y culturales de los grupos negros del campo, comenzaron en los ámbitos de los movimientos sociales y de sus simpatizantes los esfuerzos por la aplicación de los logros jurídicos a las situaciones reales. El principal obstáculo con que se tropezaba era la falta de directivas que permitieran que las nuevas leyes salieran del papel. Cabe recordar que el final de la dictadura militar en Brasil no necesariamente había significado un cambio radical en los mandos del poder, manteniéndose las relaciones que privilegiaban a las mismas élites que siempre. En esta perspectiva, se puede observar que tan solo a partir del año 1995 fueron formuladas las primeras regularizaciones que pretendían dar vía libre a la aplicación del artículo 68. Hasta aquel momento, la disposición sobre los remanentes de quilombos funcionaba como, en palabras del antropólogo brasileño José Mauricio Arruti, “*más un ítem en el paquete de festividades para el centenario de la abolición de la esclavitud*”, que había coincidido con el año de la aprobación de la Nueva Constitución del 1988 (Arruti,1997). Ya la plena viabilidad legal de lo establecido en la Carta Magna se dio solamente a partir del año 2003, fecha de la emisión del Decreto nr 4.887/2003, firmado por el entonces presidente Luiz Inácio Lula da Silva ³⁷.

Al englobar el problema del derecho a la tierra por parte de las comunidades remanentes de quilombo en el contexto de la protección del patrimonio cultural nacional, las competencias referidas a los reconocimientos cayeron en manos del Ministerio de Cultura. Dentro de éste, desde la fecha de promulgación de la Nueva Constitución de año 1988, fue creada la Fundação Palmares, enfocando sus objetivos en la promoción de la cultura afrobrasileña. Asimismo, la Fundação Palmares fue la responsable de certificar las comunidades remanentes de quilombos, a partir del año 2003, fecha de la emisión del Decreto nr 4.887/2003, firmado, como se acaba de decir, por el

formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

§ 5o - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

³⁷ No quiero decir con esto que desde aquel momento habían empezado realmente el proceso de los reconocimientos, sino que fue establecida una base legal para tales procesos.

entonces presidente Luiz Inácio Lula da Silva. En el mismo documento se indica a INCRA³⁸ como la institución que debe demarcar y titular las tierras, tanto como llevar a cabo las negociaciones con los terceros que puedan tener derecho a las áreas³⁹.

De una manera paralela al proceso de consolidación legal del sujeto de derecho llamado *comunidades remanentes de quilombo*, se iba formando el movimiento negro del campo que representaba a esta parte de los brasileños. El movimiento quilombola se fue articulando a través de la nueva 'identidad negra', donde el factor de la 'descendencia africana' y de la 'negritud' se vieron positivizados y convertidos en argumentos políticos. Intentaré dar cuenta de este proceso a lo largo del capítulo, demostrando asimismo cómo el presente transcurso iba acompañando siempre del proceso político y legal de reconocimiento por parte del estado brasileño de los derechos de los remanentes de quilombos. Con la concretización de nuevas maneras del diálogo político, fueron configurándose las formas del liderazgo del movimiento quilombola y la interlocución de los actores de fuera del ámbito de las comunidades (como por ejemplo los antropólogos, ONG u organizaciones confesionales), influyendo de modo evidente en las realidades de las comunidades negras del campo en el país.

2. Los quilombos en el pasado.

Entre los principales desafíos a superar para la aplicación del artículo 68 a las situaciones concretas en el campo, se mostraba la ausencia de una definición clara del nuevo sujeto de derechos: los remanentes de quilombos. El término cuya etimología en el contexto de Brasil evocaba al pasado colonial, era difícilmente definible como una descripción contemporánea de las

³⁸ INCRA- es un proyecto político brasileño, cuya finalidad es igualar el derecho de acceso a tierra. Tiende a beneficiar a los grupos más desfavorecidos y necesitados en éste sentido, desapropiando las áreas en desuso de los grandes latifundios. Asimismo, INCRA como una propuesta política fue redefinida varias veces a lo largo de su existencia, entre el año 1966 (su fundación) hasta la actualidad.

³⁹

Asimismo, en el caso de Maranhao, cuando se trata de las comunidades ubicadas en las áreas públicas el órgano responsable por la titulación es ITERMA (Instituto de Terras do Maranhao). Ver también página., en el capítulo

realidades del medio rural brasileño. La imagen histórica de los quilombos remitía al pasado de resistencia al sistema de la represión esclavista, donde las constantes fugas de los esclavos daban paso a asentamientos clandestinos de negros. No obstante, como se iba argumentando, este concepto de los quilombos no conseguía trazar una continuidad clara con las comunidades contemporáneas.

Aún antes de ser aplicado a las realidades americanas, el término quilombo funcionaba en algunos de los diccionarios africanos como *“una variación aportuguesada del término kiiombo, palabra originaria de los pueblos de lengua bantú (lunda, ovimbundu, mbundu, kongoimbangala, etc.)”* (Larrea&Peinado, 2004). En su contexto original *“tuvo varias acepciones según las diferentes épocas (Munanga 1995-96: 60). Para los janga y sus aliados, durante el siglo XVII hacía referencia a una asociación de hombres, abierta a todos sin distinción de filiación o linaje, en la cual sus miembros eran sometidos a dramáticos rituales de iniciación que los apartaban del ámbito protector de sus respectivos linajes y los integraba como co-guerreros a una especie de regimiento de superhombres, invulnerables a las armas de los enemigos. En cambio, para el pueblo mundombe de lengua umbundu que habitaba la zona de Benguela en el siglo XIX la palabra kilombo significaba simplemente campo de iniciación. En cuanto a los portugueses de Angola, se menciona con frecuencia la existencia de quilombos como centros de poder local.”* (Larrea&Peinado, 2004).

En las colonias portuguesas de América del Sur, como ya se había dicho, el término ‘quilombo’ ha sido adaptado para designar a los asentamientos de los esclavos fugitivos de origen africano, junto con el término angoleño ‘mocambo’. La existencia de los quilombos acompañó a todo el periodo de duración de la esclavitud tanto en Brasil como en cualquier otro país donde se diera esta forma de explotación y opresión. En las colonias españolas los mismos tipos de agrupaciones solían llamarse ‘palenque’ o comunidades ‘cimarrones’, en el contexto anglosajón se

utilizaba el nombre 'marron society'. La presencia de los términos descriptivos para la situación de fuga de los esclavos en casos de prácticamente todos los lugares donde se había practicado esta forma de violencia y de privación de libertad, testifica cuán común era esta forma de resistencia. Frente a la extrema dureza de las condiciones, las personas en cautiverio preferían a menudo arriesgar su vida e intentar escapar, que aceptar las bestialidades de los “señores” que disponían de ellos.

Las nuevas comunidades formadas en este contexto eran constituidas de varias maneras y mantenían diversas formas de contacto con la sociedad dominante, que iban desde los ataques y robos a las plantaciones hasta los tratos comerciales o laborales. Entre la población de los quilombos, a parte de los negros fugitivos, podían encontrarse también personas de origen indígena u otras que por alguna razón no se ajustaban al sistema dominante y que se veían obligadas a vivir al margen de él. Los quilombos, además de mantener contactos con el mundo “blanco”, tenían relaciones con otros grupos con los que podrían encontrarse en el terreno, como los indígenas, los segmentos de población libre y los negros que estaban en cautiverio⁴⁰.

Pensando en el contexto de éste legado histórico en la región de estudio, Codó es conocido por su pasado quilombola. En las palabras del historiador Röhrig Assunção: “*En Maranhao sabemos que la selva de Turiaçu⁴¹ y de Codó siempre fueron escondrijos predilectos de quilombos, que conseguían sobrevivir muchos años a las embestidas del orden esclavista, siempre renaciendo de las cenizas.*” (Matthias, 2008). En las narrativas de las personas de las localidades estudiadas es mencionada la existencia de este tipo de asentamientos en el pasado, sin embargo, como subraya Matthias Röhrig Assunção, “(...) es muy difícil encontrar memoria oral al respecto, ya que (...) los

⁴⁰La variedad de formas organizativas y los análisis históricos de casos concretos de los quilombos en Brasil se puede encontrar en la publicación “Liberdade por um fio. Historia de quilombos no Brasil”, editado por la Companhia das Letras en Sao Paulo, en el año 1996, trabajo organizado por Flavio dos Santos Gomez y por Joao Jose Reis.

⁴¹ Una de las regiones en Maranhao.

quilombolas tenían que hacerse olvidar”. (Matthias, Idem.) . La esclavitud fue oficialmente abolida en Brasil en el año 1888, siendo que a partir de aquel momento los quilombos desaparecieron prácticamente del vocabulario político. Su vuelta realmente se da solo después de la aprobación de la Nueva Constitución y de la introducción en ella del texto sobre los remanentes de quilombos.

3. Los quilombolas contemporáneos.

A lo largo de las tres décadas que se han cumplido ya desde la aprobación de las directivas de la Nueva Constitución, el término 'quilombo' ha encontrado diversas reelaboraciones. Gracias a ellas, se ha conseguido abarcar con la noción a la totalidad de las comunidades negras del campo contemporáneas en Brasil, y no solamente los resquicios de los antiguos escondrijos de los esclavos. Para la redefinición de la categoría 'quilombo' en función a las necesidades de la actualidad, fueron muy significantes los trabajos conjuntos de los juristas con los historiadores y con los antropólogos. Se había creado espacio para una “*interlocución entre el conocimiento jurídico y el conocimiento antropológico*” (Chagas, 2001), incrustando para siempre la figura del antropólogo en el contexto del proceso y de la lucha reivindicativa del movimiento quilombola.

Existe una tradición dentro de las ciencias sociales brasileñas que tiende a llevar dos líneas distintas de pensamiento en sus estudios: la primera está relacionada con el factor étnico, dedicando sus trabajos a los grupos indígenas; la segunda hace referencia a la 'raza', abarcando la población afrodescendiente (Arruti, 1997). Ésta tendencia, que comenzó en los años 30. del siglo pasado (idem), enfrentó un importante desafío al encontrarse con la actualidad de las comunidades negras del medio rural: los remanentes de quilombos. El surgimiento de los remanentes de quilombo trajo consigo una mudanza en la óptica, ya que este movimiento negro del campo fue construyendo su propia identidad *étnica* como base reivindicativa. Como se podrá ver un poco más adelante del presente capítulo, los quilombolas brasileños optaron por una relectura de la cuestión de la 'raza',

convirtiendo la 'cultura negra' en su principal característica étnica.

Antes de aproximarse al proceso de la etnogénesis de los quilombolas, quisiera ver el papel de la antropología en la complejidad del proceso de la articulación del movimiento, tanto como su función frente al estado brasileño como interlocutores de las realidades abarcadas por el artículo 68. Como ya se ha señalado algunas veces en el presente trabajo, la participación de los antropólogos ha sido y es tan decisiva que no es posible reflexionar sobre la situación de las comunidades remanentes de quilombos sin tener en cuenta esta intervención. Los científicos fueron procurados tanto por los representantes del movimiento quilombola y por sus líderes, como trabajaron para las organizaciones no- gubernamentales que apoyaron el movimiento y para los órganos del estado. En todos las etapas del proceso, la antropología con sus profesionales cumplió su papel de especialista de las realidades a las que hace referencia la Nueva Constitución del año 1988, a través del artículo 68.

Una buena prueba de ello es el hecho de que, después del largo debate, se había confiado a la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) determinar quiénes son los remanentes de quilombos. En el año 1994, el Ministerio Público brasileño había pedido a ABA su posición sobre la manera en la que deberían ser definidas las comunidades quilombolas contemporáneas. En respuesta, la organización, después de su reunión, hizo constar lo siguiente: *“contemporáneamente, (...) el término (quilombo) no se refiere a residuos o resquicios arqueológicos de ocupación temporal o de comprobación biológica. Tampoco se trata de grupos aislados o de una población estrictamente homogénea. Asimismo, no siempre (los quilombos) fueron constituidos a partir de los movimientos insurreccionales; pero, sobre todo, se caracterizan por la manutención y la reproducción de sus modos de vida característicos en un determinado lugar”* (ABA;1994). Se había criticado en el documento emitido por la ABA la visión estática de los quilombos, evidenciando su aspecto contemporáneo y dinámico. Asimismo, se hizo comprobar la variedad de

las experiencias históricas que pudieron llevar al surgimiento de los quilombos, que como tales deberían ser pensadas primeramente como parte del proceso civilizatorio nacional.

La descripción de los quilombos contemporáneos propuesta por ABA, comenzó a funcionar como referencia para los procesos legales de reconocimiento. Los órganos estatales responsables de la cuestión fueron tejiendo, en relación a ésta descripción, sus propias definiciones institucionales del fenómeno, con el objetivo de dar viabilidad a los procesos legales. Dos ejemplos importantes en este caso serían las aclaraciones terminológicas articuladas dentro de los principales aparatos involucrados en el proceso: INCRA y Fundación Palmares . El tercero es el texto incluido en el Decreto 4.887/2003, propuesto por el presidente Lula.

“Las comunidades quilombolas son grupos étnicos- constituidos de forma predominante por la población negra rural o urbana-, que se autodefinen a partir de las relaciones con la tierra, el parentesco, el territorio, la ancestralidad, las tradiciones y prácticas culturales propias⁴²” - INCRA

“Quilombolas son descendientes de africanos esclavizados que mantienen tradiciones culturales, de subsistencia y religiosas a lo largo de los siglos. ⁴³” - Fundação Palmares

Y la definición oficial expresada en el Decreto del presidente Lula del año 2003, contempla (Conforme el artículo 2º del Decreto 4887/2003):

“se considera a los remanentes de las comunidades de los quilombos, para las finalidades de este Decreto, los grupos étnico- raciales, según los criterios de auto-designación, con trayectoria histórica propia, donados de relaciones territoriales específicas, con la presunción de ancestralidad negra relacionada con la resistencia a la opresión histórica sufrida⁴⁴” .

42

En su versión original: “As comunidades quilombolas são grupos étnicos – predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana –, que se autodefinem a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias”

43

En su versión original: “Quilombolas são descendentes de africanos escravizados que mantêm tradições culturais, de subsistência e religiosas ao longo dos séculos. “

44

En la versión original: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”

4. Los quilombolas y la antropología brasileña.

La forma en la que se había reconocido el papel de la antropología en el momento posterior a la introducción del artículo 68 sobre los remanentes de quilombos, hizo que la ciencia comenzara a asumir su militancia en la cuestión. Como lo resume Veronique Boyer, se trataba de “*la convicción de que la antropología tiene un papel esencial que cumplir en el nuevo contexto político*” (Boyer, 2011). No obstante, esta participación de la ciencia se debe a que, ya antes, ésta buscaba apoyar la construcción de los movimientos etnopolíticos, tanto en Brasil como en otros países del continente. El comienzo de esta colaboración se dio en el contexto de los grupos indígenas, pioneros en la estructuración del diálogo político con los estados suramericanos a partir del factor étnico.

Asimismo, a partir de los años 60., tales conceptos dentro de la antropología como “grupo étnico”, “identidad étnica” o “etnicidad” se iban reformulando y ganando fuerza en los enfoques de los estudios⁴⁵ (Alonso, 2006). Estas reelaboraciones ayudaron a construir un campo científico válido en los procesos de la lucha por la emancipación, principalmente en materia de las reivindicaciones territoriales, por los grupos culturalmente diferenciados (Idem). Alonso señala, que estas orientaciones consiguieron sustituir los modelos teóricos anteriores, tales como la aculturación o contacto cultural, que eran utilizados a la hora de acercarse a lo que hoy se denomina como “fenómeno étnico” (Idem).

45

Ver los trabajos de Singer Lester, Sider Gerald, Barth Federick.

A esta situación se añaden los cambios del rumbo en los estudios sobre los grupos negros del campo, realizados dentro de la disciplina en Brasil, que pueden ser divididos principalmente en tres etapas (Alonso, 2006). La primera corresponde a la época anterior a la introducción de las regularizaciones sobre los remanentes de quilombos, cuando algunos autores⁴⁶ llaman la atención sobre la situación de la exclusión social de los afrodescendientes rurales en el país. Ponen de manifiesto la diferenciación de las comunidades negras dentro del campesinado brasileño, dedicando bastante atención a la problemática del territorio, aunque sin tratar de forma explícita la etnicidad.

Ya en la segunda etapa, que comienza con la vigencia del artículo 68, empiezan a aparecer trabajos discutiendo específicamente la diferenciación cultural de los grupos negros del campo; es en ésta etapa también cuando se discute la adecuación del término 'quilombo' a las realidades contemporáneas⁴⁷. Se demuestra asimismo que los quilombos contemporáneos pudieron tener distintos orígenes, no solamente el enraizado en la fuga de los esclavos: haber recibido las tierras verbalmente de los ex- señores después de la abolición, haber ocupado las áreas espontáneamente, cuando éstas se quedaron en desuso con el final de las plantaciones de algodón, haber participado en una guerra y haber recibido las tierras a cambio, etc. Simultáneamente, se puede observar un aumento del interés general por estudiar la historia 'negra' de Brasil, incluyendo los enfoques que tratan específicamente sobre la cuestión de la obtención de tierra por este segmento de la sociedad. (Alonso, 2006)

Llegando a la tercera parte de la producción científica, ésta se compone de aquellos estudios que ponen más énfasis en observar cómo la discusión alrededor de la llamada cuestión quilombola influye en las realidades de los grupos en cuestión⁴⁸. Esta parte de los trabajos nace ya en la época

⁴⁶

Por ejemplo Bonaventura Leite, Borges Pereira, Soares o Lourdes Bandeira

⁴⁷

Caso ejemplar de los trabajos de Vogt y Fry, que describen la comunidad de Cafundó en el Estado de Sao Paulo.

⁴⁸

del pleno funcionamiento de la ley y con el movimiento quilombola bastante articulado políticamente. Los criterios culturales de los grupos se inscriben aquí en las necesidades de la lucha conceptual que puede ser traducida a una lucha por el reconocimiento y por, finalmente, su visibilidad. (Alonso, 2006) Son debatidos los distintos efectos colaterales para las realidades en el campo influenciadas por el establecimiento de los remanentes de quilombo en la escena política, tanto como su relación con otro tipo de luchas o de categorizaciones.

5. La identidad étnica de los quilombolas.

Observamos entonces que cuando las comunidades negras ganan por primera vez en la historia de Brasil el derecho a participar en las negociaciones políticas, debatiendo una cuestión tan primordial para ellas como lo es la de la propiedad de tierra, lo alcanzan a través de la figura jurídica de los remanentes de quilombos, o de quilombolas⁴⁹. No es mi intención aquí aproximarme al debate de cómo las propias comunidades interpretan o interpretaban su pasado o el legado de la experiencia de la esclavitud; menos pretendo encontrar ningunas “verdades” históricas al respecto. Llama la atención, sin embargo, que en cualquiera de las definiciones otorgadas al término 'quilombo' actualmente, se puede observar de manera repentina el hecho de vincular el proceso de la consolidación de los asentamientos y de las comunidades contemporáneos con los tiempos de la esclavitud. En este contexto, cabe observar cómo esta realidad influye en la construcción reivindicativa de la identidad quilombola de hoy en día.

Como ya se había mencionado, la descendencia africana y la negritud como la expresión de

En este sentido, entre otros: José Maurício Arruti o Eliane Cantarino O'Dwyer

49

Me gustaría ,antes que nada, distinguir entre los 'remanentes de quilombos' como una categoría jurídica y los 'quilombolas' como una denominación que hace referencia a un grupo social y a un movimiento. Siendo consciente de todo el debate que se ha producido alrededor de la utilización del término 'quilombo', cuya parte voy ir demostrando en la presente parte del trabajo, quiero vislumbrar que actualmente ambas denominaciones funcionan como descripciones de las comunidades negras del medio rural. La diferencia principal sería que mientras que la primera trata con más exactitud sobre el estatus legal, la otra es mucho más popularizada y usada también fuera de los contextos eruditos. No se puede omitir, sin embargo, que en el vocabulario propio de la lucha por la tierra y de la movilización etnopolítica brasileña existe actualmente la denominación 'quilombo', haciendo referencia a las situaciones contemporáneas de la movilización reivindicativa de la gente negra del campo.

las peculiaridades étnicas de los negros, se vieron revalorizados de un modo positivo cuando comenzaron a funcionar representando a los actuales quilombolas. Los quilombolas del pasado, recordados por la historia, simbolizaban la rebeldía ante la esclavitud y esta bandera de lucha y resistencia sigue estando presente en la imagen que quieren dar de sí mismos los remanentes de hoy en día. El hecho de que la Carta Magna reconoce la importancia de esta aportación histórica y otorga una categoría jurídica a sus remanencias, hace que los grupos negros del campo brasileño empiecen a ser visibilizados en el proceso de la creación de la nación. Por el otro lado, la capacidad organizativa de los negros esclavizados para hacer frente a la opresión, constituyendo espacios alternativos dentro de la sociedad esclavista, dan cuenta del papel activo y no solamente pasivo de los africanos y los afrodescendientes en el proceso de la producción de los fundamentos históricos del país.

Cabe observar todavía cómo el hecho de situar el origen de las comunidades negras del campo en los contextos pre- nacionales y pre-brasileños, les coloca en una 'africanidad' y una ancestralidad específica. Se da aquí, como lo llama Auge, una *“conversión de la mirada que supone la elaboración de una historia del presente (para la cual ya no es el pasado lo que explica el presente, sino que es el presente mismo lo que guía una o varias relecturas del pasado)”* (Auge, 1988). El origen de los quilombolas como grupo étnico remite a una 'africanidad' que proviene de un pasado anterior al de la esclavización en América y que existía ya antes de la consolidación de la nación brasileña. Esta ancestralidad sigue presente en las particularidades culturales de los negros quilombolas de hoy en día, siendo la base de su diferencia con los demás brasileños. En esta puesta de escena de la construcción de la identidad de los quilombolas contemporáneos, la discusión sobre la diferencia abarcada hasta entonces por la 'raza' como concepto genérico, se ve asimilada a la 'cultura negra' o 'africana', ayudando fundamentar la etnicidad de los quilombolas.

La forma de la construcción de la identidad donde, como en el caso quilombola, se

vislumbra la diferencia en el contexto de la cultura, posiciona al movimiento reivindicativo de las comunidades negras brasileñas entre otras movilizaciones del carácter étnico. Este hecho, por su parte, relaciona al movimiento quilombola con el multiculturalismo como forma de acción política, muy actual en el presente político. El multiculturalismo puede ser definido como un movimiento por el cambio, donde lo cultural o la 'cultura' se ve convertido en un argumento político. Surge en el contexto de la crisis de los estados nacionales, frente al avance de la “globalización” del capital y de la vida sociopolítica. En este contexto, se da la búsqueda de las identidades distintas a las estatales, que pueden representar políticamente a los grupos en las realidades actuales. El multiculturalismo reivindica el espacio para la diferencia cultural en las escenas políticas nacionales, constituyendo mecanismos legales internacionales para alcanzar este fin.

En este contexto, las identidades étnicas podrían ser distinguidas de las que surgen en el contexto de estado por su “*capacidad inmediata*”- según explica Quijada- de “*configurar y articular una serie de elementos referenciales que sirven para la cohesión del colectivo; elementos que pueden ser herencias, préstamos, recreaciones, o incluso creaciones nuevas*”, configurándoles de tal manera que aparentan la 'atemporalidad' y la 'esencialidad'. Este potencial no existe o es diminuto en las identidades de corte nacional, que aunque suponen un alto grado de unificación de la nación que representan, a través de la igualdad de los derechos de los individuos frente al estado, por ejemplo, “*tienen una connotación contingente, en construcción*”. Por lo tanto difícilmente podrían compararse con “*los mitos de origen, la memoria colectiva, la lengua (que) pretenden remontarse a la noche de los tiempos, a los primeros ancestros, a las esencias del grupo*”. (Quijada, 2006)

En el contexto brasileño, compartido por muchos otros estados suramericanos, la entrada de la etnicidad en la escena política ha desafiado en cierto modo al antiguo 'imaginario nacional'. Éste se basaba en el llamado 'mito de las tres razas', que evocaba a la mezcla de 'los blancos', 'los negros'

y 'los indios' como el fundamento físico y cultural de la nación brasileña. La gran obra maestra de Gilberto Freyre- “Casa- grande e Senzala”- es la biblia de ésta cosmogonía nacional. De allí, las tres 'razas' que componen la nación deberían vivir en armonía, superando los conflictos y las diferencias históricas. Esta convivencia fue resumida con el término de la democracia racial ⁵⁰, mientras que la idea del mestizaje como el mito de origen ha protagonizado el pensamiento político y social brasileño durante buena parte del siglo XX.

Es dentro de este contexto que, a finales del pasado milenio, comenzaron a surgir en el país con fuerza las identidades étnicas, reclamando su lugar en el espacio de la política. Una de las principales diferencias en las que se podría pensar a nivel teórico entre la identidad étnica y la evocada a través de la idea del mestizaje, es su relación con el concepto de la 'pureza'. El mestizaje plantea la superación de cualquier tipo de separaciones 'orgánicas', creando una nueva homogeneidad, como es la de pertenecer a una única nación. Significa también perder el apego con las identidades diferentes a la nacional, al imaginar la mezcla como origen y anulando la importancia de la diferencia. La etnicidad, por su parte, nace de la persuasión de que hay un tipo de diferencias que son elementales y que deben ser preservadas en su forma original, en estado 'puro'. Este debate teórico forma parte de la construcción conceptual de la movilización étnica, en Brasil y en otros estados que se declaran actualmente como pluriétnicos⁵¹.

⁵⁰

En la realidad, la democracia racial nunca había existido en Brasil y las tres 'razas' de las que se debe constituir la nación no son más que los principales factores para la estratificación social de los ciudadanos. Creo que no hace falta demostrar cuál es el orden en esta estructura, los privilegios de la minoría blanca frente a la mayoría que no lo es se hacen evidentes en este país suramericano.

⁵¹

Un análisis interesante en este sentido hace Sagato, cuando escribe: “*En suma, hay, en el Brasil, preservación del carácter diverso de los horizontes de cultura y alusión constante a sus perfiles distintivos, pero hay interpenetración de las comunidades e inscripción de una en el texto de la otra, "estrategia de referencia mutua", es decir, representación simbólica de la imbricación dialógica de los mundos. En este sentido, se trata de un proceso muy particular que va más allá de la operación genérica del sincretismo y del bricolaje característicos de toda creación cultural. (...) En este paisaje, la centralidad de la posesión por espíritus (...), como la experiencia fundacional y común de la sociedad brasileña, podría ser considerada una metáfora de ese ser uno más y dejarse habitar por el otro, aunque reconociéndolo como otro (concomitante siempre de un auto-extrañamiento de sí por la presencia de un otro dentro). (...) En fin, la articulación englobante, el dejarse atravesar por el otro y contenerlo dentro de sí, el foco en los tránsitos y ambigüedades y un conjunto de negociaciones ancladas en el antiesencialismo radical y profundo de la civilización brasileña las manifestaciones de la diferencia, del pluralismo, en Brasil. Creo que ninguna política de derechos de las minorías podrá ser totalmente eficaz en esa escena sin que parta de un registro sensible a esas complejidades.*” (Segato, 1998)

De manera parecida a la mayoría de las constituciones suramericanas, la Constitución brasileña contempla hoy en día la validez política de las identidades étnicas, otorgándoles derechos diferenciados. Categoriza a los pueblos minoritarios de los que se compone la nación, clasificándolos a través de las distintas denominaciones, entre las que se encuentra la de los remanentes de quilombos. A la vez que las definiciones concretas hacen referencia a las especificidades de las realidades que representan, van surgiendo en el campo jurídico brasileño tentativas de englobar la totalidad del fenómeno étnico. La denominación “Pueblos y Comunidades Tradicionales”⁵² funciona como una categoría jurídica y es un buen ejemplo de ello. Consigue abarcar toda la variedad de identidades étnicas en forma de un solo actor, con el que dialoga el poder del estado. Asimismo, pensando en el ámbito internacional, Brasil ha ratificado en el año 2002 el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo⁵³ de las Naciones Unidas, documento que reconoce por excelencia la validez de la etnicidad en la escena política nacional.

6. Los quilombolas y la tierra.

La identidad quilombola vislumbra la importancia de la diferenciación cultural y la necesidad de su protección como parte del patrimonio nacional brasileño, donde otro de sus pilares es la cuestión de territorio: no solamente como una extensión espacial sino que también como una dimensión simbólica y creadora de 'cultura'. El territorio es el eje alrededor del cual se edifica la particularidad de los quilombolas como grupo étnico, siendo la relación entre las personas y su

52

Las legislaciones brasileñas fueron reconociendo cada vez más variedades de grupos que se autoidentifican a partir de un factor étnico, introduciendo dentro de sus lógicas inclusive la denominación “pueblo y comunidad tradicional” como sujeto de derecho. La definición más reciente de esta variedad jurídica proviene de Art.3 del Decreto 6040 del órgano presidencial dedicado a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentavel dos Povos e Comunidades Tradicionais, aprobado el 7 de febrero de 2007 (Almeida, 2008). En ella se especifica: “*Pueblos y Comunidades Tradicionales: grupos culturalmente diferenciados y que se reconocen como tales, que poseen formas propias de organización social, que ocupan y usan territorios y recursos naturales como condición para su reproducción cultural, social, religiosa, ancestral y económica, utilizando conocimientos, innovaciones y prácticas generadas y transmitidas por la tradición*”. (Almeida, 2008)

53

Creado en el año 1989, el Convenio OIT 169 entra en vigor dos años más tarde y es ratificado por Brasil en el 2002.

entorno territorial la especificidad cultural que garantiza la reproducción de la diferencia. Preservar los territorios quilombolas debe ser entonces, de acuerdo con esta lógica, uno de los principios del estado brasileño, si es que éste reconoce y plantea preocuparse realmente por la continuidad de la diversidad de su herencia cultural.

La problemática de la tierra, expresada a través de la noción del territorio- que devuelve al espacio todo el resto de los significados, no solamente sus especificidades físicas- es la que protagoniza las reivindicaciones del movimiento quilombola. El movimiento quilombola, aunque se inscribe en el contexto más amplio de las reclamaciones de los derechos como ciudadanos y/o como minoría étnica, lucha antes que nada por el derecho a la tierra. El oleaje de expropiaciones de las comunidades rurales que ha sufrido Brasil, principalmente desde el comienzo de la dictadura militar (años 60. del siglo XX) y del vinculado con ella desarrollo del negocio agrario, había producido millares de pobres desterrados, refugiados en las periferias de las ciudades. La escala del proceso del éxodo rural es enorme, siendo que la demanda por algún tipo de recompensa por los daños para las personas fuera del ámbito de los empresarios de las *fazendas* no encuentra ninguna respuesta desde hace décadas.

En esta perspectiva, los quilombolas son un grupo étnico que reclama la protección de su peculiaridad y la garantía de su continuidad cultural; pero éste es también un segmento de la población rural que intenta enfrentar la dura realidad de la ausencia de regulaciones legales que priorizarían los intereses de los grupos del campo, antes que los de los empresarios del sector interesados en sus tierras. Vemos que la deuda es histórica, y al mismo tiempo, que la situación de desigualdad económica y social entre los brasileños para acceder a la tierra, reservada para una pequeña élite, es uno de sus principales causantes. En el caso de las comunidades negras, cuya gran mayoría se encuentra en este juego de poder que les niega el derecho a un espacio territorial reconocido por el estado, ésta es una más de las evidencias de su discriminación.

Actualmente, la lucha por la tierra en Brasil está fragmentada, situación que en buena parte puede ser relacionada con la entrada de la etnopolítica y del multiculturalismo en las negociaciones con el estado. El surgimiento y el reconocimiento legal de la categoría de los pueblos tradicionales y de sus formas propias de la 'territorialidad', genera varios grupos cuyo interés reivindicativo es bastante parecido. Es por eso que creo que parece justificado ver en la construcción de la figura de los remanentes de quilombos- como un movimiento social y como una denominación legal- un nuevo ropaje para los problemas bien antiguos. Éstos son la discusión sobre la reforma agraria y el acceso más igualitario a los recursos territoriales entre los diversos grupos de los brasileños, tanto como el fin del racismo como ideología que guía, aunque muchas veces de forma encubierta, la mayoría de las relaciones sociales o económicas en el país.

7. Estado actual de la “cuestión quilombola”.

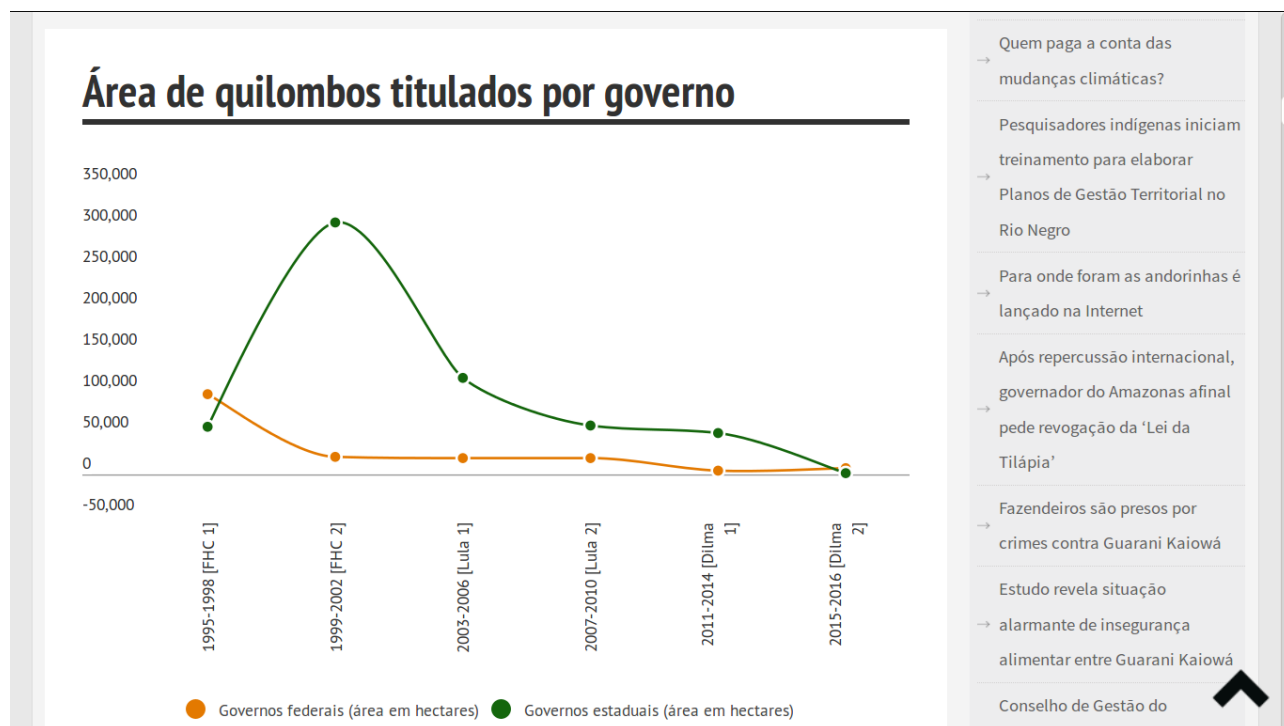
Conforme los datos de la Fundación Palmares, en Brasil hay actualmente más de 2600 comunidades certificadas como remanentes de quilombo, en diferentes etapas del proceso de reconocimiento de los derechos territoriales⁵⁴. De ellas, solamente 163 han concluido el proceso y tienen sus tierras tituladas, lo que corresponde a aproximadamente 6,5% del número total⁵⁵. Con estos datos estamos frente a una realidad de menos de 6 titulaciones por año si tenemos en cuenta los 28 años que transcurrieron desde la introducción del artículo 68, o de una cifra levemente mayor si pensamos en el período entre el 1995 hasta el día de hoy. Haciendo un simple cálculo del ritmo de las titulaciones, si éste sigue de la misma manera, tendremos que esperar alrededor de 400 años para que todas las tierras de los remanentes de quilombos encuentren su reconocimiento legal⁵⁶. Todo

⁵⁴ El listado de las comunidades certificadas por la Fundación Palmares encontramos en la siguiente dirección web: http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/01/TABELA_CRQs_COMPLETA-Atualizada-31-12-2015.pdf

⁵⁵ Fuente: Comissao Pro-Indio, http://www.cpis.org.br/terras/asp/terras_tabela.aspx

⁵⁶ Instituto socioambiental en su informe, al que voy a citar un poco más adelante, demuestra otro cálculo parecido, hecho por Fernando Prioste de la organización Terra de Direitos. Según sus especulativas, teniendo en cuenta solamente a las titulaciones efectuadas por el gobierno central en Brasilia (sin pensar en los gobiernos estatales), para titular todas las

esto hace dudar si realmente existe un interés por parte de los que ostentan el poder de ejecutar la ley para solucionar, de forma garantizada por la Constitución, la cuestión de los derechos territoriales de las comunidades remanentes de quilombos.



Fuente: Instituto Socioambiental.

Web: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-pelos-territorios-quilombolas>

La mayoría de las peticiones de reconocimiento como comunidades remanentes de quilombo, sufre su paralización ya desde el principio del demorado proceso burocrático. Asimismo, año tras año son disminuidos los medios financieros que los sucesivos gobiernos pretenden destinar a las expropiaciones en beneficio de dichas comunidades: actos legales que incluyen indemnizaciones para los terceros que están ocupando actualmente las áreas. La referencia en el ámbito de los reconocimientos fue el primer mandato del presidente Lula (2003-2006) , cuando fueron establecidos los marcos legales para el proceso y se concluyeron más titulaciones. Ya a partir del segundo mandato, seguido por los gobiernos de su ahijada política Dilma Ruself, el número de

áreas ya reconocidas por la Funación Palmares , INCRA como el órgano responsable tardaría 970 años en concluir su trabajo, al ritmo que va ahora. Este periodo superaría en 3 veces la época en la que ha durado la esclavitud de los negros en Brasil.

las comunidades beneficiadas ha caído hasta niveles escandalosos. Cabe citar aquí algunos de los fragmentos del reportaje de Instituto Socioambiental (ISO), publicado on-line⁵⁷:

“La política agraria del gobierno de Dilma ha llegado a ser el peor de todos los gobiernos desde la dictadura civil- militar, incluyendo ésta”- cita el reportaje a Ruben Siquiera, de la coordinación de la CPT. “Según él (Siquiera), sí el gobierno Lula aún hizo un esfuerzo para reconciliar reforma agraria, agricultura familiar y agronegocio, la gestión de Dilma ha abandonado la idea de distribuir las tierras”.

Más adelante del mismo artículo podemos leer otras aclaraciones sobre el estado de la cuestión:

“En casi cinco años y medio, el gobierno de Dilma tituló 16 territorios quilombolas, el equivalente de 11,7 mil hectáreas. En ocho años, Lula tituló 12 áreas, sumando casi 40 mil hectáreas. Dilma firmó 40 decretos de expropiación (de terceros que tenían áreas en desuso), incluyendo 115,3 mil hectáreas, y Lula editó un número semejante de decretos, 43, pero desapropiando 465 mil hectáreas. Por lo tanto, en poco más que un mandato, Dilma tituló y expropió aproximadamente mitad de la media de Lula en dos mandatos, en términos de área reconocida.”

A este poco optimista índice sobre las consecuencias de las prácticas políticas frente al reconocimiento de un derecho constitucional, como es el de la legalización de las tierras de remanentes de quilombos, se añade la persistencia de la inseguridad en el ámbito rural en Brasil. Desde el final de la dictadura militar, se han incrementado los conflictos por la tierra en el país, tendencia que demuestra el compromiso asumido por los mandos del estado de la época posterior con el modelo económico basado en el agronegocio de gran escala. Entre los años 1985 y el 2011, el número de situaciones de violencia en el medio rural se ha duplicado, creciendo una media anual de 585, 25 conflictos por año entre el 1985 y el 1990, y de 1034,2 conflictos entre el 2003 y el 2010. Otro de los reportajes del citado ISO, trata sobre el balance de la cuestión agraria en la últimas décadas, dando cuenta de que: “De acuerdo con la CPT, en los últimos 30 años, fueron

⁵⁷ Enlace para poder el artículo del Instituto Socioambiental que estoy citando es:
<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-pelos-territorios-quilombolas>

asesinadas por causa de los conflictos por la tierra 1733 personas. Solamente en 2015, se dieron 47 muertes”.

En los últimos tiempos, el futuro de la ya ralentizada en su funcionamiento directiva constitucional se ha encontrado con dos desafíos más en forma de propuestas políticas, ambas partiendo de la iniciativa de los senadores vinculados con el agronegocio. El primero de ellos es el llamado PEC 215, el otro es la denuncia de inconstitucionalidad (ADI 3239/2004) del ya mencionado antes decreto 4887/2003, introducido por el ex- presidente Lula. Los políticos conectados con la industria agropecuaria buscan en estas medidas legales desactivar los logros alcanzados por los pueblos tradicionales, incluyendo en esta situación a las comunidades de los remanentes de quilombos. Sin entrar aquí en detalle de cada uno de los proyectos, la aprobación de alguno de ellos significará un parón total en el transcurso de los reconocimientos de los territorios quilombolas.

8. Los quilombos de Maranhao.

La población rural de Maranhao en comparación con la urbana es de las mayores en Brasil, 36,9 % de los habitantes del Estado no vive en las ciudades y esto representa un total de 2.427.640 de personas⁵⁸. La población negra, según los mismos índices, compone un 74% de la totalidad de los habitantes del Estado. CCN afirma la existencia de 527 comunidades quilombolas en Maranhao, distribuidas en 134 municipios, lo que, sumado a las 1.362.567 personas que pertenecen a distintas comunidades negras del campo, hace un total de 340 mil familias⁵⁹. El Estado de Maranhao es de los cinco únicos de Brasil que tienen en su propia constitución una legislación especial, referida a las tierras de los remanentes de quilombos. El artículo 229 de la Constitución de Maranhao aprobada en el año 1989, en el apartado sobre cultura hace constar que: “*O Estado reconhecerá e*

⁵⁸ Datos de IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

⁵⁹ Datos según la página web de MOQUIBOM, <https://moquibomma.wordpress.com>

legalizará, na forma da lei, as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.” Asimismo, el número de las comunidades remanentes de quilombo en el Estado de Maranhao con sus tierras tituladas corresponde solamente a la cifra de 38.

“*La ciudad en Brasil se dio a partir del éxodo rural*”- dice en una entrevista conmigo Ivon Fonseca, del movimiento negro CCN- Maranhao. El contacto entre el campo y la ciudad, surgido justamente en el contexto de las migraciones hacía las urbes, debido a la permanencia de los conflictos agrarios, facilitó la confluencia entre los dos ámbitos en la creación del movimiento reivindicativo. La mayoría de las personas en las ciudades de Maranhao tiene parte de la familia en la zona rural, lo cual hace que los lazos con el campo permanezcan vivos entre la población urbana. Según relata Fonseca, los principios del movimiento quilombola se originaron en la capital del Estado de Maranhao, pero rápidamente las ideas llegaron también al área rural. Este factor habría ayudado e influido en la forma en la que se fue organizando el movimiento negro de lucha por la tierra en esta parte de Brasil.

La estructuración del movimiento quilombola en el Estado de Maranhao se inscribe en el transcurso de la consolidación del movimiento negro en el Estado, comenzado con la figura de Centro de Cultura Negra en Maranhao (CCN), fundado en el año 1979 en la capital, Sao Luis. A partir de aquel momento, empiezan también a surgir trabajos relacionados con los estudios de las comunidades negras del medio rural, realizadas o bien por investigadores, o bien por los militantes del movimiento. En el ámbito académico, destacan en aquella etapa los trabajos de Maria Raimunda Araújo (conocida como Mundinha Araujo), una de las fundadoras del CCN. Éstos, centrados al principio en la documentación de las memorias de la esclavitud, formas de tenencia de tierra y manifestaciones culturales y religiosas, por falta de financiación, no alcanzan aún a un nivel de representatividad importante.

En la mitad de los años 80., surge el Projeto Vida de Negro (PVN), proyecto conjunto de CCN con la Sociedad Maranhense dos Direitos Humanos (SMDH), creado a partir de la iniciativa de la ya citada Mundinha Araujo. Gracias a la colaboración con la SMDH, el PVN ya dispone de recursos propios, que van destinados en parte a los estudios de las comunidades negras rurales. Se persigue dar constancia de la escala y de la presencia de estas realidades sociales en el medio rural de Maranhao. Desde el año 1991, el Projeto Vida de Negro comienza a trabajar en la cuestión agraria de las comunidades negras, buscando reflexiones sobre los aspectos étnicos de éstos, ya en el sentido de su reconocimiento como remanentes de quilombos. Desvelando la situación de conflicto vivida por una buena parte de los grupos negros del campo, el trabajo de PVN buscaba una audiencia interesada en la denuncia de estas realidades. Asimismo, los resultados de los trabajos de aquella etapa dentro de PVN han servido de base para la articulación de las demandas concretas de las comunidades negras de campo en Maranhao.

La década de los años 90. estuvo marcada en CCN por los trabajos de la concienciación y de la propagación de los nuevos derechos para las comunidades remanentes de quilombos, asegurados por la recién aprobada Constitución. Se daban cursos y charlas, formaciones de los nuevos líderes comunitarios, con el objetivo de la articulación política de los grupos negros del campo. Entre sus actividades, PVN organizó en la última década del siglo XX una serie de encuentros de Comunidades Negras Rurales. Fue en su cuarta edición de dichos encuentros, en el año 1995, cuando se fundó Coordenação Estadual Provisória dos Quilombos Maranhenses, la primera tentativa de formar un liderazgo de alcance estatal. A través de esta nueva instancia se daba la mediación entre las comunidades que formaban parte del movimiento quilombola y el poder de estado.

En el quinto Encuentro, dos años más tarde, se disuelve la Coordenação Estadual Provisoria

para dar lugar a ACONERUQ- Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão. Esta entidad es vista por el movimiento negro de Maranhao como legítima representación de las comunidades quilombolas, y a su vez ocupa un papel importante en las negociaciones con los órganos de regularización estatales- INCRA e ITERMA, los dos responsables de las titulaciones de tierras de los remanentes. Los cargos dentro de la ACONERUQ son ocupados por los representantes de las comunidades, escogidos como líderes por ellas mismas. No obstante, a partir del año 2002 comienzan a surgir denuncias sobre las irregularidades financieras a la hora de gastar el dinero público por parte de ACONERUQ, oficializadas en los registros de los órganos competentes.

En respuesta a la crisis atravesada por ACONERUQ, como instancia representativa del movimiento quilombola en Maranhao, va consolidándose otro importante articulador como lo es MOQUIBOM- Movimento Quilombola do Maranhao. MOQUIBOM, en sus reivindicaciones, prioriza la cuestión del reconocimiento de los derechos territoriales, denunciando la demora de los procesos de titulación de tierras frente a la realidad de los conflictos con los fazendeiros. Su lema es “Território quilombola livre, já!” , siendo que el movimiento organiza y protagoniza varias protestas y ocupaciones directas de los órganos responsables de las titulaciones de las tierras quilombolas. En contraste con las demás formaciones dentro del movimiento quilombola, MOQUIBOM no negocia con el estado respecto a las políticas asistencialistas. Asimismo, las acciones de MOQUIBOM se dan en una relación bastante próxima a CPT, aprovechándose de su apoyo y de sus instalaciones para la realización de los diferentes encuentros.

9. Conclusiones.

Resumiendo, el surgimiento y el establecimiento en la escena política brasileña de los remanentes de quilombos ha aportado la reconfiguración del carácter de las negociaciones con el estado, llevadas a cabo por los grupos negros del campo. La articulación de la figura de los remanentes de quilombos, como un movimiento de lucha por un derecho reconocido constitucionalmente, ha introducido el debate en el ámbito de la visibilidad política. El hecho de que la Constitución de Brasil haya reconocido la aportación de las comunidades negras del campo en el “proceso civilizatorio nacional”, ha revalorizado de una manera positiva la identidad de este segmento de los brasileños. Asimismo, al aprobar el artículo 68 y otras disposiciones referidas a la población afrodescendiente del medio rural, se evidenció la existencia del problema de la falta de una regularización previa en este sentido.

Con todo esto, los quilombolas contemporáneos entran en negociaciones con las instituciones de poder como un grupo organizado, articulado y reconocido. Como dice Charles Taylor, la desestigmatización de la identidad, como la que se dio en el caso de los remanentes de quilombos como grupo étnico, debe ser el primer e imprescindible paso para la construcción de la igualdad (Taylor, 1993). En Brasil, tanto los negros como varios otros grupos sufren, a parte de una discriminación económica y política, una construcción negativa de su imagen, como parte de la violencia vivida. Las comunidades negras del campo, aunque abarcadas por una noción que les destina el lugar de una minoría étnica, encontraron en el artículo 68 por primera vez una voz propia para hablar sobre sus problemas. Los quilombolas consiguieron reescribir su identidad de tal manera, que sin desprenderse del todo del concepto 'racial', alcanzaron una nueva forma de funcionar en el medio político, como un movimiento étnico moderno. No obstante, a esta nueva manera del diálogo político, como es la emprendida por el movimiento quilombola, hay que

enfrentar la dura realidad de no cumplir las promesas constitucionales por parte de los siguientes gabinetes políticos. Los derechos de las comunidades remanentes de quilombos nunca han llegado a salir del papel, y se cuestiona hoy en día, casi 30 años después de la aprobación de la Nueva Constitución brasileña, si existe una auténtica voluntad política de hacer valer esta ley.

V. LA INVISIBILIDAD

“Cada vez que una palabra se vuelve prohibida, se está removiendo una piedra de los fundamentos de la democracia. La sociedad demuestra su impotencia frente a un problema concreto, removiendo las palabras de la lengua.”

“Nimfómana”, película de Lars von Trier

“(...) Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadies: los ningunos, los ninguneros (...) Que no son, aunque sean. (...)”

Fragmentos de “Los Nadies”, poema de Eduardo Galeano

En este capítulo se debate la 'invisibilidad' social, como concepto, como situación de vida y como mecanismo de acción política. Se discute la importancia de la mediación en los procesos de la visibilización, en el contexto de las comunidades negras del campo/remanentes de quilombos en Brasil, en relación con el caso estudiado.

1. Lo invisible..

Turner, en sus “Dramas sociales y metáforas rituales” (1974), hace una extensa reflexión sobre el uso de la metáfora como herramienta explicativa. Hace referencia a Nisbet, para quien la metáfora significa ir de lo conocido hacia lo desconocido en el proceso de aprendizaje, a través de la búsqueda de los paralelismos entre ambos. En este sentido, la transformación de lo aprendido sobre una realidad para la otra se daría construyendo espejismos de estructuras entre las dos situaciones, cuya naturaleza en si misma no necesariamente sería comparable. Ejemplo de ello es, de acuerdo con la lógica de Turner, la utilización de metáforas orgánicas para las descripciones del mundo social humano. Práctica perfectamente aceptable, esconde según el autor el peligro de querer agregar las mismas regularidades tanto al modelo, como a la metáfora que resume la situación a la que se está aproximando (Turner, 1974).

La metáfora de la que quiero forzarme en la construcción del enfoque del presente estudio proviene de campos tan distantes como la física o la magia, aunque tiene una larga tradición de ayudar a construir descripciones del mundo social. Ésta es la invisibilidad, el concepto que define aquello que existe, pero que no es percibido o perceptible. La magia hace que las cosas desaparezcan y vuelvan a aparecer, la física testifica que hay estados de la materia en los que no podemos notarla. La experiencia de vida en una sociedad demuestra que hay situaciones evidentes, pero que se tornan impalpables, como efecto de la selectividad cognitiva con la que nos acercamos a ellas. La práctica de no ver algo que existe está también muy expandida en los discursos que direccionan la acción política, edificando las estructuras de los sistemas concretos.

La tesis que quiero ir argumentando a lo largo de las próximas páginas es que el proceso de reconocimiento de ciertas comunidades negras del campo en Brasil como remanentes de quilombos

se constituye en un proceso que tiende a dar visibilidad a ciertas situaciones antes invisibilizadas. No obstante, las condiciones en las que ocurre dicho proceso demuestran que éste está sujeto de manera directa a las estrategias de mediación empleadas por los grupos que lo llevan a cabo. En este sentido, las características propias de los grupos en cuestión se ven convertidas en instrumentos que persiguen la mediación de la visibilidad. Al mismo tiempo, la efectividad de esta mediación depende de unos factores muy variables y que no se estructuran de una manera ordenada o previsible.

La noción de la invisibilidad social me va a servir a continuación para ir demostrando, en los ejemplos de campo en los que se basa este estudio, cómo se fueron constituyendo los procesos concretos de mediación. Partiré de la consideración de que las realidades negras del medio rural en Brasil siempre estuvieron relacionadas con la sociedad general, inscribiéndose en el funcionamiento del sistema político y económico. No obstante, ésta participación ha sido bastante invisibilizada, a menudo a través de la maniobra de hacer ver que “no existen” esos mismos grupos en cuestión. De la siguiente forma, desaparece toda su aportación, presencia e interacción en los distintos momentos de la vida de la sociedad.

La 'invisibilidad' y la 'visibilidad' como herramientas conceptuales, plantean como punto de partida admitir que hay realidades sociales cuya esencia se basa en “no existir”. Quizás pueda parecer paradójico, pero el término de la 'invisibilidad' tiene bastante sentido al tratar de situaciones muy presentes y actuales, tales como la exclusión social, la explotación o la violencia. Da cuenta de una manera patente de cómo las relaciones de poder aparecen ya en la misma construcción del espacio público y en la admisión a la participación en éste.

Del latín *publicus*, el término público es un adjetivo que hace referencia a aquel o aquello que resulta notorio, manifiesto, patente, sabido o visto por todos⁶⁰. Sin embargo, la noción del

60

espacio público introducida en el diccionario político no se dedica simplemente a dar cuenta de la totalidad de sus elementos constituyentes. Abarca las relaciones de dominio, contraponiendo sus componentes de acuerdo con las reglas del campo de poder. Delgado hace el siguiente resumen sobre el concepto: *“Reconozcamos, de entrada que, dejando de lado su acepción jurídica como espacio de titularidad pública, es decir propiedad del Estado y sobre el que sólo el Estado tiene autoridad, la idea de espacio público, tal y como se aplica en la actualidad, trasciende de largo la distinción básica entre público y privado, que se limitaría a identificar el espacio público como espacio de visibilidad generalizada, en la que los co-presentes forman una sociedad por así decirlo óptica, en la medida en que cada una de sus acciones está sometida a la consideración de los demás, territorio por tanto de exposición, en el doble sentido de exhibición y de riesgo. Ese concepto vigente de espacio público quiere decir algo más que espacio en que todos y todo es perceptible y percibido.”* (Delgado, 2013)

La 'visibilidad' y la 'invisibilidad' dentro del espacio público no se constituyen, cabe añadir, como situaciones espontáneas, sino que están sujetas a una constante negociación. La visibilidad es la condición deseada, la que todos los grupos sociales tienden a alcanzar. Los que no lo logran, se sitúan en el margen de la vida social y la expresión 'marginación' es otro concepto que da cuenta de esta condición. Estar marginado o invisible, estar excluido, significa formar parte de una masa homogénea, muda, provisoria, a la vez que se sospechosa y que se constituye como un supuesto problema.

El sistema político y económico dentro del cual se constituyen las 'invisibilidades', defendiendo las bases que le sustentan ideológicamente, suele observar en las situaciones de exclusión unas meras imperfecciones accidentales. De allí nace la naturalización de la 'invisibilidad'

social, factor que solamente ayuda a mantener la situación de exclusión. Por lo siguiente, se transfiere el asunto del debate político, para situarlo dentro de otro discurso, como por ejemplo el histórico, el cultural o incluso el biológico. Se airean argumentos sobre la atemporalidad de las desigualdades dentro de las sociedades diversas, fijándose más en la persistencia del fenómeno que en las maneras de erradicarlo. Este cierto maquillaje de la realidad, como dice Murillo, tiende a inscribir dentro de la “*ontología del ser humano*” las relaciones que impulsan las situaciones de la invisibilidad. El peligro aquí es “*correr el riesgo de guardar silencio frente al hambre, a la muerte y al dolor producidos efectivamente en condiciones sociales concretas, por empresas concretas, gobernantes concretos y organizaciones internacionales concretas que tienen nombre y apellido.*” (Murillo, 2007)

Para el discurso que piensa en las desigualdades sociales y en las invisibilidades como en situaciones inevitables, su combate deja de ser una preocupación estructural. No se busca un cambio significativo en el mismo sistema político, tratando el fenómeno de una manera superficial. En este sentido, son ideadas las formas que podrían aliviar el sufrimiento de los que están marginalizados. Pero no las mudanzas que terminarían, por ejemplo, con la existencia de los polos de la extrema riqueza y la extrema pobreza como sus causantes. El objetivo no es tanto enfrentar el problema de la persistencia de las invisibilidades sociales, cuanto atender las circunstancias emergentes. La cuestión trasciende entonces hacia el campo moral de la política, donde ésta se ve obligada a impulsar una serie de prácticas las que voy a llamar aquí de 'políticas de visibilidad'. (Bourdin, 2010) Estamos distinguiendo entonces entre dos circunstancias -el 'fenómeno de la invisibilidad' y 'políticas de la visibilidad'- como partes de la misma realidad política.

Las 'políticas de la visibilidad' no combaten directamente al 'fenómeno de la invisibilidad', conformándose, en cambio, con que aparezcan ciertas 'zonas de visibilidad'. En estos espacios conceptuales, pero también políticos y sociales, se da la inclusión de algunos fragmentos de la

realidad que sufren la exclusión social. Se reconocen los derechos y las necesidades de esta parte, frecuentemente bajo otras apariencias, pero no el hecho de haber surgido en el contexto de las desigualdades sociales. Esta visibilidad de una pequeña parte de la realidad dentro del fenómeno de la invisibilidad tiene, sin embargo, un efecto secundario. Al poner a la luz del reconocimiento en el espacio público a unos pocos grupos, la gran mayoría de ellos sigue existiendo en el margen. Se da aún la peligrosa sensación de que el problema de la exclusión ha sido enfrentado y de que hay propuestas sobre como solucionarlo. El efecto de ésta ambivalencia, inscrita en lo que resume las características de las 'políticas de la visibilidad', aumenta la oscuridad en la que permanece el resto de realidades que viven esa misma situación de exclusión e invisibilidad.

Foucault nos hace recordar en este sentido que el poder de estado no se restringe solamente a los aparatos evidentes y a la soberanía del estado (Foucault, 1980). Sensibiliza que las formas donde se institucionaliza el poder son tan solo una pequeña parte de toda su estructura, siendo que *“las relaciones de poder se arraigan en el conjunto de la trama social”*. De allí que el poder no se resume en la figura de un ente concreto, sino que es un tipo de relación que consiste en impulsar la influencia en otro que se encuentra bajo nuestro dominio. La situación podría ser resumida de la siguiente forma: *“ lo que define una relación de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre su propia acción. Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o concretas, futuras o presentes”* (Foucault, 1980).

Dentro de las formas a través de las que se materializa el poder, sus aspectos no institucionalizados tienen una gran importancia. La idea de los dispositivos propuesta por Foucault (dispositivos foucaultianos) intenta sistematizar esta realidad, con el objetivo de su análisis. De una manera muy resumida, la noción del dispositivo tal como lo plantea Foucault, transmite el peso de la relación de dominio de una estructura claramente perceptible y organizada, a una situación de interacción. Da cuenta de las formas discretas del dominio, mucho menos evidentes a primera vista

que aquellas que surgen a través de las instituciones de poder. Podemos pensar en la idea de la producción de la invisibilidad social como en uno de los fenómenos de dominación, cuyo análisis se relacionaría con la idea de los dispositivos de Foucault.

Siguiendo a Foucault, existen el 'régimen de la visibilidad' y de 'enunciabilidad', que reafirman el derecho a inscribirse dentro de unas constelaciones de poder concretas. Como lo resume Deleuze, llamándolo de 'líneas de visibilidad': *“Los dispositivos tienen como primera función hacer ver. Su régimen de luz describe una arquitectura de la realidad, haciendo visibles ciertas partes y dejando otras en penumbra”* (Deleuze, 1989). El diseño de la realidad se da asimismo a partir de la constitución de las zonas de la visibilidad y de la invisibilidad, como partes del mismo paisaje que posteriormente es naturalizado, formando el fondo para el transcurso de una vida social.

Como observa Bonaventura de Souza, *“(...) mucho de lo que no existe en nuestra sociedad es producido activamente como no existente, y por eso la trampa mayor para nosotros es reducir la realidad a lo que existe.”* (Souza Santos, 2006). La intencionalidad inherente en el proceso de la producción de invisibilidades sociales nos informa también sobre la posibilidad de gestionarla, introduciendo la invisibilidad dentro de los mecanismos de poder. En esta perspectiva, hay quien marca las reglas que hacen aparecer o desaparecer las partes de la realidad como elementos válidos en la constitución de una sociedad. Ser admitido como parte visible del sistema significa entrar en el juego de poder y ofrece la posibilidad de, aunque sea desde una posición desprivilegiada, poder negociar. Mientras tanto, ser invisible se iguala con la experiencia de no tener voz ni cuerpo frente a cualquier tipo de abuso que se pueda producir, independientemente de que la invisibilidad ya pueda ser considerada como un situación de abuso de poder en sí misma.

2. La mediación de la visibilidad social.

Llegamos entonces a ver en el fenómeno de la invisibilidad social un producto de las relaciones de poder, más aún, una expresión de la situación de dominio. La invisibilidad, lejos de situarse como un efecto secundario o un fallo dentro del sistema, tiene su papel propio para el funcionamiento de varias partes de él. Pensando en la invisibilidad social de acuerdo con nuestra argumentación, donde ésta es una de las expresiones de la desigualdad y de la pobreza, podríamos citar a dos científicos sociales, Cimadamore junto con Cattani: *“La pobreza y la desigualdad son construcciones sociales que se desarrollan y se consolidan a partir de las estructuras, agentes y procesos que les dan una forma histórica concreta. Los países de regiones de América Latina moldearon, desde los tiempos coloniales hasta los nuestros días, expresiones de estos fenómenos sociales que, aunque representan las peculiaridades propias de cada contexto histórico y geográfico, comparten una característica común: altísimos niveles de pobreza y desigualdad que condicionan la vida política, económica, social y cultural. El concepto de 'construcción' es prácticamente similar al de 'producción', siendo utilizado aquí para enfatizar que la pobreza es un resultado de acción concreta de agentes y procesos que actúan en contextos estructurales históricos de largo plazo”* (Cimadamore&Cattani, 2007).

Observamos en este contexto que la situación de la 'invisibilidad' social está sujeta a las coyunturas que necesitan de ella, ya que ésta funciona como uno de los mecanismos que regulan los diferentes factores de la vida política o económica. La permanencia de una buena parte en la condición de la escasez, sin tener acceso a las formas de protección ofrecidas por el estado, a sus logros, etc, influye de una manera indudable en el carácter de toda la estructura social. Más aún, el hecho de que existan dichas 'invisibilidades' crea la oportunidad para que una porción importante de las situaciones que necesitarían de una atención del estado no figure en la agenda política. Justamente, gracias a los mecanismos que hacen que las cosas evidentes y los problemas emergentes se queden en la penumbra, en el limbo que implica el "no- existir", estas mismas cosas y

problemas permanecen sin tener el derecho a aparecer en la escena pública.

Sí, como ya se ha ido demostrando, poder ser 'visible' en el espacio público de la vida social, política y económica no es un derecho espontáneo que surja a continuación del simple "estar allí", Por ello, esta condición está sujeta a los procesos de mediación. La tensión dentro del nexo dominado- dominante determina las condiciones de la mediación, estableciendo cuales son las reglas de aparecer. Claramente, el estado como la institución que gestiona la cuestión de la visibilidad dentro del espacio público, lidera el proceso de la mediación. Volviendo a citar una vez más a Delgado: *“La gran ventaja que poseía –y continúa poseyendo– la ilusión mediadora del Estado y las nociones abstractas con que argumenta su mediación es que podía presentar y representar la vida en sociedad como una cuestión teórica, por así decirlo, al margen de un mundo real que podía hacerse como si no existiese, como si todo dependiera de la correcta aplicación de principios elementales de orden superior, capaces por sí mismos –a la manera de una nueva teología– de subordinar la experiencia real –hecha en tantos casos de dolor, de rabia y de sufrimiento– de seres humanos reales manteniendo entre sí relaciones sociales reales.”* (Delgado,2013).

El tipo de mediación, como el ofrecido dentro de las 'políticas de la visibilidad', crea unas condiciones oportunas para que algunos grupos consigan apropiarse de su lenguaje y construyan a partir de él su proceso de inclusión social. No obstante, es en este momento cuando nos damos cuenta, de una manera patente, cuán lejos se sitúan éstas políticas de un proyecto real, que tendería a acabar de una vez con la existencia de la invisibilidad social. La mediación de la visibilidad, como lo veremos a lo largo del presente trabajo, se sitúa a menudo en una posición más importante que las mismas circunstancias “objetivas” que caracterizan a los grupos en cuestión como los que deben ser visibilizados. Asimismo, el hecho de aprender a gestionar su invisibilidad de acuerdo con lo

establecido, empieza a funcionar como un auténtico condicionante para la participación política.

Dentro de este cuadro, hay que añadir aún la realidad de que el éxito de toda la articulación, en el sentido de alcanzar las condiciones que permitan que se establezca la mediación de la visibilidad, está sujeto después a la capacidad del siempre reducido tamaño de las 'zonas de la visibilidad'. Esto quiere decir que inclusive una mediación perfectamente construida puede no llevar a la inclusión del grupo en el espacio público, si no se da la circunstancia de que éste esté dentro del número ideado de los que van ser admitidos. Por último, el límite que marca quiénes van y quiénes no van a ser reconocidos por las 'políticas de la visibilidad', no depende de ningún factor objetivo, sino que se suele resolver en función de las coyunturas que guían el momento presente de los estados concretos.

3. La 'negritud' y la (in)visibilidad.

Dentro del contexto que hemos ido construyendo alrededor del fenómeno de la invisibilidad social, en la perspectiva propia de Brasil como un país profundamente desigual, observamos que la población negra protagoniza gran parte de esta realidad. La persistencia de varias formas de racismo, desde lo más cotidiano hasta lo institucional, dificulta que se produzca un cambio significativo de la situación. En el caso de las comunidades negras del medio rural, la cuestión del acceso a tierra es un ejemplo muy relevante y que demuestra el grado de su invisibilidad. Está explicitado mejor en otro momento de este trabajo como se construye la estructura fundacional en Brasil, donde existe una alta obstaculización del alcance al derecho a la propiedad de tierra, reservado a las élites. No obstante, cabe subrayar aquí una vez más, que aún no se ha dado ninguna tentativa de mudanza que pretenda realmente revertir la situación desfavorecida de esta parte de los brasileños.

Para Nina Friedemann, antropóloga y pionera en los estudios sobre los negros en Colombia, “la invisibilidad en procesos socioculturales es una estrategia que ignora la actualidad, la historia y los derechos de grupos e individuos. 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, 1984). En la perspectiva de esta observación de Friedemann, quiero ver primero como se fue construyendo la negociación de los grupos negros del medio rural con el estado, dentro del campo jurídico establecido por las legislaciones sobre los remanentes de quilombos. ¿Cuáles fueron los mecanismos empleados en la constitución de una identidad reivindicativa como es la quilombola, cual ha sido la imagen sobre los remanentes producida por ellos mismos y por la sociedad/el estado? Luego, me gustaría reflexionar sobre cómo la nueva presencia de las comunidades negras en la política, alcanzada a través de la apropiación de la categoría de los remanentes de quilombos, se relaciona con la persistencia del fenómeno de la invisibilidad de los grupos en cuestión en diferentes espacios de la vida: social, económica y política.

Partiré de la consideración de que, en función del proyecto de visibilidad de los grupos negros del campo como minoría étnica- remanentes de quilombos-, se fue formando un discurso nuevo, cuyo papel fue y es reafirmar las específicas diferenciadas de éste segmento de la población. Se podría resumir este proceso como construcción de la 'negritud' como factor étnico, que incluye una reelaboración de serie de características propias de tal manera que éstas puedan dialogar en un debate sobre los derechos de un grupo reconocido legalmente. El espacio simbólico delimitado por la construcción de los remanentes de quilombos como minoría ha sido, asimismo, el único campo de la visibilidad cedido para estos grupos en el escenario político. La propuesta de una ciudadanía étnica, como es la quilombola, opera entonces a partir del discurso sobre la 'negritud', que surge frente a la necesidad de llevar a cabo una mediación de la visibilidad.

En general, podemos decir que la 'negritud' de los remanentes de quilombos se articula a partir de los factores que influyen en su consolidación como grupo reivindicativo, tales como la narrativa sobre la continuidad histórica con la época de la esclavitud, las manifestaciones culturales y religiosas propias, un arraigo a la tierra que se constituye en el eje identitario. Observamos aquí una “*continuidad cultural (que) aparece como el modelo del cambio*” (Sahlins, 1988), relacionada con la descendencia africana y con la actualidad de las memorias sobre la época de la esclavitud de los negros en Brasil. De allí, la ruptura en la historia del grupo se da normalmente como efecto de un conflicto (agrario), que amenaza su continuidad y que se constituye en el principio de la lucha reivindicativa.

El discurso sobre la 'negritud' construido en el contexto de la articulación de las comunidades remanentes de quilombos se desinteresa, normalmente, por el período entre el final de la esclavitud y el momento actual, no precisando del todo el transcurso para devolver la idea de la continuidad. Igualmente, en lo referido al arraigo a la tierra, pone el foco de atención en la localidad de las realidades territoriales, olvidándose de la permanencia de las migraciones como una de las características evidentes de los grupos negros del campo. Pensando en los modos de vivir, el discurso sobre la 'negritud' se va centrando en aquellas prácticas que demuestran la autosuficiencia de las comunidades, gracias a sus conocimientos del medio donde habitan, omitiendo su participación en las dinámicas económicas de escala mayor, nacional o internacional. Resumiendo, podríamos decir que el discurso sobre la 'negritud' sitúa las características de los grupos remanentes de quilombos dentro de la línea pasado/tradición/localidad, desconectando de algunos de sus elementos identitarios reales que podrían transmitir la idea de la contemporaneidad/modernidad/movilidad.

Es a partir del discurso sobre la 'negritud' que las comunidades negras del campo en Brasil fueron construyendo, en las últimas décadas, su diálogo con el estado, buscando el espacio para la

visibilidad de sus realidades. El presente trabajo quiere discutir esta forma de mediación, reconociendo sus principales actores y demostrando los desafíos enfrentados durante los acercamientos con las 'políticas de la visibilidad' en los casos concretos. Compararé aquí casos de comunidades diferentes, que aunque con características similares, no encontraron la misma aceptación dentro de las 'zonas de la visibilidad'. A partir de esta circunstancia, mi intención será volver a repensar los propósitos y los fracasos de la mediación de la visibilidad realizada a partir del discurso sobre la 'negritud', con el objetivo del reconocimiento como remanentes de quilombo.

VI. EN LAS ANTIGUAS TERRAS DE PRETO: *el área de Santo Antonio dos Pretos.*

“Lá, aquele lugar lá é cheio de data, é um lugar dos pretos antigos, dos pretos velhos mesmo”

*Antonio Pereira da Silva,
ex-presidente de Boa Esperança
sobre Santo Antonio dos Pretos*

Este capítulo tratará sobre la construcción de la visibilidad de Santo Antonio dos Pretos dentro del discurso de una comunidad quilombola. Serán señalizados los principales mecanismos que han permitido que la comunidad fuese reconocida como remanente de quilombo, tanto como los factores posteriores al reconocimiento que influyen en el mantenimiento de su visibilidad.

1. Los *pretos velhos* de Santo Antonio dos Pretos.

La historia del asentamiento de Santo Antonio dos Pretos se remonta a la época de las grandes plantaciones de algodón del periodo colonial y a los tiempos de la esclavitud institucionalizada de los negros. Santo Antonio es considerado una *terra de preto*, lo que significa en portugués “tierra de negro”. Con ésta denominación es con la que se designa en Brasil a las áreas

obtenidas en el pasado por los ex esclavos o sus descendientes, en la mayoría de los casos en actos de donaciones por parte de sus antiguos propietarios o a través de las ocupaciones espontáneas. Como ya lo hemos señalado antes, tras la salida de los empresarios del sector agrario de corte colonial debido al declive de su rentabilidad, amplias áreas se quedaron desocupadas. Éstas, llamadas también tierras libres, con el paso del tiempo se fueron repoblando por distintos tipos de comunidades campesinas. En el caso por nosotros observado, el de las *terras de preto*, las comunidades que se fueron constituyendo se iban formando por negros libres.

Al mismo tiempo que *terra de preto*, Santo Antonio dos Pretos es una *terra de santa*, donde Santa Bárbara es la dueña del lugar. Esta característica de relacionar la propiedad de tierra con una santa indica, según los estudios del antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, que se dio en el lugar en algún momento la colonización por misioneros religiosos (Almeida, 2008). *Terras de santa* se encuentran en diferentes partes de Maranhao y de Brasil, en el contexto de distintos tipos de comunidades rurales. Es significativo que en la región de Codó, Santa Barbara, llamada también Bárbara Soeira (Ferreti, 2001) es, al mismo tiempo, un *encantado*. Santa Bárbara es una entidad muy antigua, jefa de los *brincantes*⁶¹ de terecô y su posición es igual a la de Légua Bogi⁶².

Otra denominación que recibe el área de Santo Antonio, en referencia ahora a la historia de su estatus legal, es la de *terras devolutas* (tierras devueltas). *Terras devolutas* son aquellas áreas que, de acuerdo con lo establecido a través de la ley de tierras del año 1850⁶³, volvieron

61

Brincante- de *brincar* (jugar, en portugués). Es una manera de llamar a los participantes de los rituales de terecô, desviando la atención llamando 'juego' a un acto de culto.

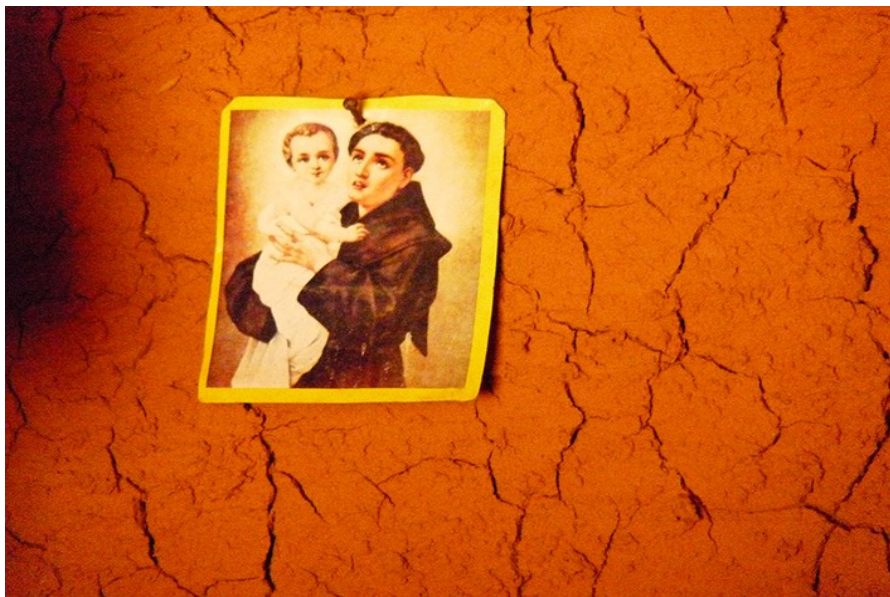
62

Légua Bogi, otro de los personajes principales de terecô, bastante controvertido por ser asociado por la gente de fuera con Exu y por recibir las mismas acusaciones que éste, las de representar al demonio (Ferretti, 2001).

63

Ley n. 601 de 18 de setiembre de 1850. Es conocida como una trampa legal que enterró el acceso a la tierra a todas las formas sociales espontáneas que se iban implantando en áreas que dejaron de ser lucrativas para los

oficialmente a ser propiedad del estado, abandonadas como propiedades por sus anteriores dueños de las épocas coloniales. Éstos dominios públicos, a lo largo de la historia de Maranhao, fueron el principal atractivo que atraía a los migrantes que llegaban de otras regiones, como por ejemplo de *sertao*. Asimismo, la gran mayoría de las comunidades rurales del propio Estado de Maranhao habían aprovechado justamente las llamadas *terras devolutas* para instalar allí sus asentamientos. Localidades y territorios surgidos en este contexto duraron normalmente varias generaciones, encontrándose entre ellas algunas que han llegado a nuestros días. No obstante, nunca hubo ningún interés por parte de las autoridades en legalizar estas posesiones, manteniendo de esta manera durante décadas la existencia de una vida social en las *terras devolutas* en la esfera de la informalidad y de la invisibilidad.



Fot. 12. Imágen de Santo Antonio decorando la pared en una de las casas del poblado.

En Santo Antonio, según el relato de su anterior y ya fallecido líder Joao Palacio, las tierras fueron recibidas verbalmente por Benedito Zacarias Serra, ex-esclavo y legendario fundador de la comunidad (Machado, 1999). Aniceto Catanhede Filho, antropólogo que atesora un abundante trabajo dedicado a Santo Antonio dos Pretos y otros lugares próximos, en su relato para la

colonos. La Ley de tierras del año 1850 es interpretada como un temprano impedimento legal para el surgimiento de un campesinato libre en Maranhao y en otras partes de Brasil (Almeida, 2008)

Sociedade Maranhense dos Direitos Humanos (SMDH), que fundó los cimientos para el posterior reconocimiento de la comunidad como remanente de quilombo, cita también a Joao Palacio.

“Meu pai era Domingos Palácio. Nasceu em Bonfim (terra de preto), perto do Codó. Minha mãe era Maria da Conceição Viana. O povoado chamava ella de Semelana. Nasceu no Livramento. Perto de um Mocambo. Os pretos levavam comida pros fugidos no Mocambo. Os do mocambo socavam arroz no pilão amarrado pra não zoar. Os pretos fugidos, às vezes dormiam nas casas daqui (Santo Antônio dos Pretos), em cima dos giraus. Recebiam sal e café pra levar pro Mocambo. Eles não dormiam no mato com medo de onça e dos índios, cinc’orinha iam pro Mocambo. Eram fugidos da fazenda mesmo. Tinham rapariga no povoado e o feitor estavam caçando eles. Quando acabou a servidão, alguns vieram morar no povoado. Compravam tudo com os comerciantes pra pagar de ano pro outro”. (Catanhede,1997)

Dona Concita, anciana de Santo Antonio, es una descendiente directa de los antiguos fundadores de la comunidad. Dice que quien donó las tierras para los negros fue su bisabuelo, Raimundo Queroiz. Afirma que Benedicto Zacarriás Serra era hijo de Raimundo Queroiz y su abuelo. Quizás entonces Raimundo Queroiz fue un propietario que tenía hijos con una esclava de la *fazenda* y posteriormente, con la caída de la rentabilidad de la producción de algodón en la zona, donó sus tierras a alguno de ellos.

La ocupación del área de Santo Antonio dos Pretos tuvo carácter continuo y en el mismo lugar que la *fazenda* de la época colonial. No obstante, las tierras habían sufrido bastantes intentos de usurpación en diferentes momentos de la historia del asentamiento. La cuestión de la persistencia de la comunidad negra de Santo Antonio do Pretos había dependido siempre, en gran medida, de la habilidad de su liderazgo a la hora de tener que negociar este derecho con los terceros. La falta de cualquier tipo de reconocimiento oficial de la propiedad por parte de los habitantes del territorio hacía que éstos fueran extremadamente vulnerables frente a la amenaza de la desappropriación. Asimismo, la historia de ésta *terra de preto* es la memoria de la lucha de los descendientes de Bendicto Zacarriás Serra por la preservación del área.

En este sentido, y a modo de ejemplo, se observa que la comunidad, solamente durante dos décadas del siglo XX, en los años cincuenta y sesenta, fue obligada a pagar varias veces por el

derecho de poder seguir en las tierras. En aquella época, Sr Jamil Murad- empresario e influyente político regional- alegaba ser el propietario del área y exigía que la comunidad de Santo Antonio le pagase en producción si quería continuar en el lugar. El valor acordado fueron mil *alqueires*⁶⁴ de arroz y cuatrocientas arrobas de algodón. Como el acto de pago no fue oficializado, no existía ningún comprobante de su liquidación y un año más tarde Sr Murad volvió reclamar la misma cuantía. La comunidad había remunerado la cantidad demandada de nuevo, asegurándose esta vez, supuestamente⁶⁵, de formalizar el proceso. No obstante, en el año 1965, alrededor de novecientas hectáreas fueron ocupadas por otro *fazendeiro* y la comunidad fue obligada a pagar una vez más por su derecho de permanecer en las tierras.

2. “El ganado tiene que comer frijoles”- conflicto con el fazendeiro.

En el año 1976 comenzó la más violenta disputa por la tenencia de tierra en Santo Antonio dos Pretos que había durado más de dos décadas. Se dio con Vitor Trovao, uno de los constituyentes del proyecto SUDENE a nivel local, influyente político en la época en el municipio vecino de Coroa. Vita⁶⁶ usurpó para su establecimiento agropecuario- *Fazenda Montecristo*- cerca de 900 hectáreas de la tierra. Cabe recordar aquí que el área de Santo Antonio está constituida por diferentes localidades- Santo Antonio dos Pretos, Barro Vermelho, Centro Expedito, Belem, Petrolina. El conflicto con Vitor Trovao surgió en el lado de Centro Expedito, la localidad que se encuentra en el extremo opuesto del territorio que ocupa el poblado Santo Antonio dos Pretos.

Centro Expedito es una localidad que fue fundada por señor Expedito y sus parientes,

64

Un *alqueiro* es la medida de los productos agrícolas utilizada comúnmente en el campo en Brasil y corresponde a 30 kilos.

65

Esta formalización del acto de compra aparece tanto en el discurso del líder, Ubirajara, como en algunas de las fuentes escritas (p. ej. Machado, 1999) No obstante, en el momento de la titulación de la tierra en beneficio de los remanentes de quilombo de Santo Antonio dos Pretos por el ITERMA, el área figuraba como dominio público.

66

Las personas entrevistadas sobre el conflicto suelen usar solamente el nombre al referirse al personaje del fazendeiro Vitor Trovao; voy a nombrarlo de la misma manera.

quienes fueron primeros en *situar* el lugar, en prepararlo para ser habitable. Las demás personas fueron llegando después y en la mitad de los años setenta, que es cuando comenzó el conflicto con Vitor Trovao, el poblado ya tenía más de cincuenta familias. Joao Palacio había indicado, desde el comienzo de la formación del asentamiento, a Antonio Lorenço como el administrador del área. Éste representaba al jefe en el nuevo poblado, llamado Centro Expedito⁶⁷. Antonio Lorenço sigue viviendo actualmente en la localidad. Hoy en día con una edad de unos ochenta años, está totalmente lúcido y junto con Chico Carlos (actual líder de Centro Expedito) concedió una entrevista para el presente trabajo sobre la batalla contra el político y empresario Vitor Trovao. Voy a basarme en gran parte en estas memorias para contar la historia del conflicto.



Fot. 13. Antonio Lorenço.



Fot. 14. Chico Carlos.

Era la mitad de los años setenta y la realidad del municipio estaba marcada en la región de Codó por la frecuencia de la práctica de *grilagem*, táctica ilegal de usurpación de tierras explicada en el capítulo anterior de este trabajo. Las extensiones de *terras devolutas*, como las que formaban

⁶⁷

“Centro” es una manera común en Maranhao y en otras regiones de Brasil de llamar a los nuevos lugares para vivir y cultivar, “abiertos” por las personas o por las familias concretas dentro de los espacios selváticos.

el territorio de Santo Antonio, fueron el principal objetivo de una suerte de hombres de negocios que decidían buscar la fortuna en el municipio. Las estructuras administrativas en la próxima ciudad de Codó, especialmente las notarías con sus abogados, ayudaban a formalizar los procesos de legalización de las *terras devolutas*- dominios públicos- como propiedades particulares.

El primer paso en la usurpación efectuada por Vita consistió en poner una cerca alrededor del área cuyos límites él mismo había determinado. Realizada la “demarcación”, el empresario no había encontrado obstáculos para registrar oficialmente el terreno como su propiedad. Convertido en el dueño de las tierras, podría ejercer en el sitio cualquier tipo de actividad económica, gozando incluso de preferencias fiscales para obtener créditos como uno de los constituyentes del proyecto SUDENE. El único “inconveniente” que encontraba Vita en sus nuevos dominios era la presencia de los viejos moradores del área, que además no querían reconocer la autoridad de su adquisición. Sin embargo, existían ya casos de resistencia por parte de los antiguos habitantes parecidos en otras regiones y el conocimiento sobre ello había dado algunas ideas sobre cómo “solucionar el problema” a este político y empresario.

El primer acto en el proceso de subyugación de la gente de Centro Expedito fue la obligación del pago de la renta para tener acceso a la tierra cultivable. Algunos de los moradores cumplían con la orden, pero otros no, y éste fue el motivo oficial por el que Vitor Trovao había aumentado las represalias. La gente del *fazendeiro* sabía que la resistencia de los habitantes del área se fundamentaba en gran parte en el liderazgo de Antonio Lorenço, así que habían comenzado intentos de “comprar” al líder de la comunidad, ofreciéndole dinero y privilegios a cambio de alejarse de la comunidad. Al mismo tiempo, empezaron las amenazas de expulsiones frente a las demás personas que no pensaban someterse a las reglas del Vita. En el año 1986, la “propuesta” del empresario fue más directa, dejando a disposición de aquellos que decidiesen desocupar el área “voluntariamente” un pago en efectivo y una camioneta para llevar las cosas. En el caso contrario,

la amenaza era el aumento de las represalias.

Muchas personas aceptaron el trato, por miedo y por “*aquella historia de que pobre no puede luchar con rico*” (Chico Carlos). Sin embargo Antonio Lorenço y otros pocos habitantes de Centro Expedito continuaron luchando para poder seguir en la tierra de Santa Bárbara. Éste momento fue el principio de una verdadera represión ejercida por la gente del empresario. En la localidad comenzaron aparecer a diario hombres armados-los *jagunços*- de Vitor Trovao. Dona Tapuia es una de aquellos pocos moradores que habían vivido en Centro Expedito durante todo el conflicto con el *fazendeiro*. Recuerda que los funcionarios de Vita llevaban siempre escopetas, machete y revólver, sembrando miedo entre la gente. Iban en compañía de dos perros de raza grande, que solían llegar al poblado antes, avisando de cierto modo que los pistoleros estaban cerca.



Fot. 15. Dona Tapuia.

El pasar del tiempo hacía solamente empeorar los métodos con los que Vitor Trovao quería deshacerse de los habitantes de la parte de las tierras de Santo Antonio que ahora se constituían en su dominio. Año tras año invadía los cultivos de las personas, poniendo el ganado a pastar entre las plantaciones. La amenaza de pasar hambre era constante y no había llegado a cumplirse solamente por la solidaridad de las familias que tenía sus cosechas a salvo que compartían la comida. En el

año 1991, el político Vita había convocado una reunión con los moradores en la ciudad de Codó, pidiendo la audiencia de todo el mundo. Al volver a Centro Expedito, los que habían acudido descubrieron que durante su ausencia los cultivos fueron cubiertos de cemento.

En el próximo año, cuando se supo de la presencia de los animales entre las plantaciones, los jóvenes de Centro Expedito, armados con escopetas de caza, fueron a enfrentar el ganado. Como si hubiera un aviso previo, las cabezas del bovino fueron retiradas antes de su llegada. Los hombres no cedieron, fueron hacia donde se guardaba a los animales y mataron una vaca. Fueron arrestados por la policía, que se llevó a varios de ellos presos por “*daños morales contra el fazendeiro y por formar cuadrilla*” (Chico Carlos). En el comentario recordado por Chico Carlos, uno de los funcionarios del Vitor Trovao dijo aún en aquel momento que “*el ganado realmente necesitaba comer fríjoles*”.

La reacción del empresario y político frente a la rebeldía de los habitantes de Centro Expedito no había acabado, sin embargo, con el hecho de llamar a las autoridades. Vitor Trovao ordenó poner una cerca alrededor del poblado, instalando dos cancelas vigiladas en sus entradas a lo largo del camino que atraviesa la localidad. Una vez aislado el poblado, había prohibido el uso de las pistas y de los senderos habituales de acceso a los sitios principales para los moradores. Como por ejemplo al estanque donde se pescaba y se lavaba la ropa en aquel entonces. Amenazaba con envenenar el pozo y con quemar las casas. Los habitantes, con miedo de seguir en sus hogares, salieron dejando las casas vacías para quedarse durmiendo durante más de dos meses en el medio de la selva, vigilando los cultivos.

Dona Tapuia era la única persona que en aquella época continuaba frecuentando los caminos. Gracias a su pequeña estatura y al hecho de ser mujer, no llamaba tanto la atención de los pistoleros. Dona Tapuia era mensajera entre los que estaban escondidos en la floresta que rodeaba

Centro Expedito y el mundo exterior, posibilitando la comunicación entre ellos. Había establecido todo un código de silbidos con la gente que se ocultaba en la selva, dando avisos sobre la presencia de los jagunços. “*Yo hacía aquí de vigilante. Porque el vigilante, ¿él no vigila por si entra el ladrón en casa?*”- dice Dona Tapuia. Los jagunços se interesaron en algunas ocasiones por los recorridos de ésta valiente mujer, sin embargo no consiguieron alcanzar sus conocimientos del terreno y descifrar su sistema de traspasar las noticias sobre la situación de fuera a las personas que se escondían dentro de la selva.

3. Camino hacía el reconocimiento.

A partir de los principios de años 90., los líderes de Santo Antonio dos Pretos y de Centro Expedito empezaron a buscar apoyo fuera para enfrentar la difícil situación. En este momento el jefe de Santo Antonio- Joao Palacio- ya había fallecido, dejando la administración del área en manos de Ubirajara. En la parte de Centro Expedito, quien encabezaba la lucha era Antonio Lorenço y el joven Chico Carlos, actual líder de Centro Expedito. Entre todos comenzaron a establecer contactos con organizaciones parroquiales, con sindicatos de trabajadores rurales y, finalmente, con el movimiento negro y quilombola.

Un contacto importante resultó ser el de padre Firmino, alemán de la parroquia del vecino municipio Capinzal, sacerdote vinculado con la Comissao Pastoral da Terra (CPT). Cabe añadir que, en el contexto brasileño, la participación de las organizaciones ligadas a la Iglesia Católica apoyando la lucha por la tierra es muy significativa, siendo el trabajo de la CPT muy visible en éste ámbito. Padre Firmino comunicó la situación en Santo Antonio dos Pretos al padre Jacob, que trabajaba en el municipio de Codó. El área de Santo Antonio dos Pretos empezó a ser visitada desde entonces por tres clérigos: padre Jacob, padre Claudio y padre Osvaldo. Algunos de ellos ni siquiera sabían hablar portugués, sin embargo entre todos constituyeron el primer nexo para que los líderes y

los moradores de Santo Antonio dos Pretos conocieran su situación legal. Luego, fue a través de los sacerdotes como la gente del área había empezado a buscar el contacto con otras organizaciones que podían darle apoyo: los sindicatos de trabajadores rurales de Codó, el Centro de Cultura Negra (CCN) y Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH).

Los contactos establecidos con éstos agentes externos dieron lugar al comienzo de la reivindicación del reconocimiento en Santo Antonio dos Pretos del estatuto legal que la reconociera como una comunidad remanente de quilombo. Era la mitad de los años noventa y en Maranhao, en aquel momento, había solamente un caso anterior en este sentido, el de la comunidad Frechal en la Baixada, demarcada como reserva extrativista en el 1992. El Centro de Cultura Negra (CCN) consiguió a lo largo de sus negociaciones con el gobierno del Estado la concesión para la realización de un trabajo topográfico e histórico en varias *terras de preto* en Maranhao, con el objetivo de la identificación de las tierras de los remanentes de quilombos. En el municipio de Codó, éste fue desarrollado en Santo Antonio dos Pretos, Eira dos Coceiros y Mocarongo.

El antropólogo Aniceto Catnhede Filho, miembro de CCN, había realizado en colaboración con SMDH un relato histórico sobre Santo Antonio dos Pretos, “*Santo Antonio dos Pretos y su territorio*”. Éste documento, elaborado en el año 1997, formó la base para las posteriores reivindicaciones para el reconocimiento de la comunidad como remanente de quilombo. Al tratarse de uno de los primeros procesos referentes a la demanda de reconocimiento, no existían aún las formas actuales, altamente burocráticas, exigidas para reafirmar la 'condición quilombola' del asentamiento. Asimismo, cuando el trabajo estaba terminado, la misma CCN presionaba a los políticos para la titulación del área, que fue lograda en el año 1999⁶⁸.

Haber conseguido la titulación del área de Santo Antonio dos Pretos como territorio de la

68

El proceso burocrático era aún menos complicado en aquella época, cuando Santo Antonio fue reconocido como comunidad remanente de quilombo.

comunidad remanente de quilombo fue una gran victoria para todos los que participaron en el proceso. Sin embargo, algunos argumentos permitían sentir que la forma en la que culminó el reconocimiento no había sido del todo satisfactoria. Desde los principios de la usurpación de las tierras por Vitor Trovao, el antiguo territorio de la comunidad fue dividido en dos partes. La demarcación ejecutada por Instituto de Tierras de Maranhao (ITERMA)⁶⁹, a favor de la comunidad remanente de quilombo Santo Antonio dos Pretos, ha seguido los mismos límites que los que fueron puestos por el *fazendeiro* invasor. A continuación, nunca se ha recuperado el área anexada por el empresario Vita Trovao, ni el empresario tampoco fue obligado a salir de las tierras de Santo Antonio.

No obstante, desde el reconocimiento como remanente de quilombo y la demarcación del área la tensión con el *fazendeiro* fue disminuyendo. En los primeros años aún existía la necesidad de vigilar los cultivos. La labor era realizada ahora al lado de los funcionarios de la Secretaría da Segurança del Estado (los miembros de la comunidad no se fiaban de la policía, que ya durante el conflicto se había mostrado siempre del lado del empresario). La situación no ha llegado a calmarse realmente hasta “*después de la aprobación del decreto 4887 por el presidente Lula en el año 2003*”⁷⁰, según relata Chico Carlos. Solamente después de este acto legislativo, los moradores de Santo Antonio dos Pretos comenzaron a ganar más respeto a los ojos del *fazendeiro* Vita Trovao que finalmente dejó de amenazarles⁷¹.

⁶⁹ La legalización de las tierras de los remanentes de quilombos fue dividida entre dos tipos de poder que existen en Brasil, dependiendo de la situación del área en el momento del comienzo del proceso. Éstos son el gobierno federal que toma decisiones al nivel nacional y el estatal, que gestiona las políticas en cada uno de los estados de los que se compone el territorio del país. En el caso de que las comunidades remanentes de quilombos se encontrasen en las áreas particulares que necesitasen ser desapropiadas en su beneficio, el órgano responsable es el INCRA, como la institución del gobierno federal. Cuando las tierras al ser reconocidas están ubicadas en las tierras públicas, son las instancias de los gobiernos estatales las responsables por el transcurso de la titulación. En este segundo caso, en Maranhao, los títulos son emitidos (o deberían ser emitidos) por ITERMA: Instituto de Terras de Maranhao.

⁷⁰

Decreto 4887 del día 20 de noviembre del año 2003. Regulariza el proceso de identificación, reconocimiento, delimitación, demarcación y titulación de las tierras ocupadas por las comunidades remanentes de quilombos, de acuerdo con el art. 68 de las actas constitucionales.

⁷¹

Aún hoy en día se dan casos de incendios cuando la gente de la comunidad pone sus cultivos del lado en el límite con Vitor Trovao.

Resumiendo, esta primera etapa de la visibilización de Santo Antonio dos Pretos, culminada con el reconocimiento como comunidad remanente de quilombo, se dio en gran medida a partir de los contactos establecidos con los agentes externos. Fueron éstos los que enseñaron a la comunidad el camino legal posible que podría cambiar su estatus de tal manera que ésta fuese vista como una minoría étnica con sus derechos diferenciados. La lucha para alcanzar el objetivo de la mudanza y constituirse como un sujeto de derecho con el que el estado tiene el deber de negociar, había sido el siguiente paso. Posteriormente al reconocimiento legal, la situación de Santo Antonio dos Pretos como remanente de quilombo ya se incluía en los debates políticos mayores. Tanto que las alteraciones en la lectura de la condición de los remanentes, dentro de la discusión más amplia sobre los derechos de las minorías, hacía referencia a esta comunidad e influía en su realidad. Una clara confirmación de ello la tenemos, primero, en la protección obtenida por los órganos estatales (Segurança de Estado) y, segundo, en la importancia para esta microrealidad del decreto firmado por el entonces presidente Lula.

Posteriormente al reconocimiento de Santo Antonio dos Pretos como comunidad remanente de quilombo, los caminos que tomaron los líderes que lucharon juntos empezaron a separarse. Vamos a ver más adelante las razones que provocaron las divisiones en el liderazgo, por ahora basta decir que Centro Expedito formó su propia asociación quilombola, escogiendo a Chico Carlos como presidente. El resto de los poblados del área- Barro Vermelho, Belém, Petrolina- siguieron formando parte de Santo Antonio dos Pretos. Asimismo, la separación nunca había sido formalizada, debido a que éste sería un proceso burocrático, muy demorado y difícil de concluir (Chico Carlos). La división de Centro Expedito con el resto del territorio de Santo Antonio está basada aún hoy en un acuerdo mutuo entre sus líderes y los habitantes.

4. Santo Antonio dos Pretos como comunidad remanente de quilombo.

Posteriormente al reconocimiento del estatus diferenciado de Santo Antonio como remanente de quilombo, había comenzado a crecer el interés por parte de las diferentes personas de fuera del ámbito de las comunidades rurales del municipio en conectar con el lugar. Hemos mencionado ya en las partes anteriores de este trabajo el proceso en una perspectiva más general, en referencia al aumento de los estudios de las realidades negras del campo de una forma paralela al surgimiento de la categoría legal de los remanentes de quilombos. Esta tendencia ha sido muy visible en el caso de Santo Antonio ya que el sitio había comenzado a funcionar como referencia regional en la materia. Entre los nuevos visitantes había varios investigadores, pero también representantes de las ONG, movimientos negros, estudiantes en general o simplemente curiosos.

Pensando en una perspectiva histórica, el primer trabajo que trataba directamente sobre la comunidad de Santo Antonio dos Pretos fue la publicación de Costa Eduardo, “The negro in Northern Brasil”. Editado en forma del libro en el año 1948 en Estados Unidos, éste estudio sobre el fenómeno de la 'aculturación' de los negros, direccionado por Hertskovitz, nunca llegó a ser traducido al portugués. Costa Eduardo había pasado dos meses en Santo Antonio dos Pretos, durante su trabajo de campo en Maranhao que se dio entre 1943 y 1944. Los tres ejes que organizaban el estudio eran la familia, el trabajo y la religión. Costa Eduardo buscaba los elementos más 'puros' o 'africanos' dentro de las realidades estudiadas, comparando el nivel de la 'aculturación' de los negros en la ciudad de Sao Luis de Maranhao y en el poblado de la zona rural de Santo Antonio dos Pretos.

Desde aquel momento del estudio de Costa Eduardo hasta finales del siglo XX, Santo Antonio dos Pretos no figuraba como foco de los estudios académicos. Ya desde la década de los años noventa podemos observar un crecimiento del interés por parte de los investigadores en

estudiar la realidad de las tierras de Santa Bárbara. Los trabajos de ya nombrado Aniceto Catanhede Filho, importantes por constituirse en las bases para el reconocimiento de la comunidad como remanente de quilombo, nacieron justamente en ésta época. Otra antropóloga conocida a nivel regional y que había hecho referencia en sus estudios a Santo Antonio es Mundicarmo Ferretti. El interés por parte de la profesora de la universidad UFMA en Sao Luis surgía en el contexto de la religiosidad y el trabajo donde trata sobre Santo Antonio dos Pretos de una manera más directa es “*Encantaria de Barba Soeira: Codó, Capital da magia negra?*” (Ferretti, 2001).

Aparte de estos dos investigadores del área de antropología- Aniceto Catanhede Filho y Mundicarmo Ferretti- dentro de las dos universidades de Maranhao (UFMA y UEMA⁷²) fueron formulados varios estudios menores, principalmente en el área de las ciencias sociales, que tratan sobre Santo Antonio dos Pretos. No voy a dar cuenta aquí de todos ellos, pero se puede observar a grandes rasgos que las líneas principales que demarcan el interés de los investigadores son aquellas que reafirman el discurso sobre la 'negritud' del sitio, tal como lo hemos definido en el capítulo sobre la (in)visibilidad social. Otros temas también importantes son el legado histórico del lugar y su importancia en el contexto del terecô⁷³.

Igualmente, fuera del ámbito académico también aparecen trabajos en el mismo sentido y que tienen como foco las tierras de Santa Bárbara. Como ejemplo podríamos pensar en el citado reportaje de la revista de gran alcance internacional, National Geographic, publicado en el mes de julio del año 2010, justamente cuando visité por primera vez Santo Antonio. Titulado “As esquinas de além”, el artículo con abundante material fotográfico hace referencia a las prácticas religiosas de terecô, repartidas entre los dos lugares: Codó y Santo Antonio dos Pretos. El gran banco de

⁷² UFMA- Universidade Federal de Maranhao; UEMA: Universidade Estadual de Maranhao.

⁷³

Una excepción en este sentido sería el trabajo de fin de carrera de E. U. Ribeiro Lima, “Direito a terra, mas com direito a história: a identidade quilombola como garantia de acesso a terra”. Dirigido por Prof. Alan Kardec G.P. Filho y presentado dentro del Departamento de História e Geografia da Universidade Estadual do Maranhão. En el trabajo se hace una crítica a las políticas de reconocimiento y a la obligación de sustituir la historia propia de Santo Antonio por un discurso que confirma la condición de un asentamiento como surgido a continuación del asentamiento de los negros fugitivos.

imágenes en internet- Getty Images- también tiene en su colección las fotos de Santo Antonio dos Pretos. Haciendo una búsqueda en la red a partir del nombre de la comunidad, encontramos el material referente a la localidad en varios idiomas.

La nueva realidad de tener que existir hacía fuera impulsó maneras propias de enfrentar la situación por parte de los habitantes de Santo Antonio dos Pretos. Se ha establecido una forma de relación con el mundo ajeno a la comunidad, que parte de la persona de su líder, Ubirajara. Además del líder, en la construcción de la visibilidad de la comunidad participan algunos de los habitantes de Santo Antonio dos Pretos: principalmente aquellos que están conectados directamente con el universo de terecô y los más viejos, descendientes directos de los antiguos fundadores del sitio. La red de informantes, gestionada y controlada por Ubirajara, es a la que tienen acceso los visitantes. Aprovechando las formas de estudio existentes- tales como entrevistas- se crea un espacio de contacto entre los lugareños y la gente de fuera. Los discursos de los informantes dependen asimismo de la autorización de Ubirajara, quien también delimita las temáticas a las que se puede tener acceso en las conversaciones. Otro momento de la aproximación con la comunidad para los visitantes son los rituales, que incluso pueden ser convocados especialmente para tales visitas.

Intentaré observar de cerca el funcionamiento de la red, su estructura y los intereses particulares inscritos en su organización. Comenzaré por la figura del líder (Ubirajara), pasando por algunos de los informantes principales de dentro de la comunidad (Dona Concita, Dona Wanda y Dona Suzete), llegando al gran *curador* y maestro de terecô en la ciudad de Codó (Bita do Barao), mencionado brevemente en la parte introductoria . En relación a estos personajes, trataré de reconstruir la parte de la mediación de la visibilidad que surge de dentro de la comunidad, en forma de red que la conecta con el mundo ajeno a ella. Igualmente, querré observar de qué manera esta construcción de la mediación se encaja con las relaciones de poder diferentes y que sobrepasan el universo de la localidad rural, sin perder la importancia para la misma.

4. Ubirajara- líder de la comunidad reconocida como remanente de quilombo.

La figura de Ubirajara es fundamental para comprender las relaciones que rigen la realidad de Santo Antonio dos Pretos, tanto hacía dentro de la comunidad, como hacía fuera. Su papel en administrar el flujo de los visitantes es un importante factor que ayuda a mantener la visibilidad del lugar. Por otro lado, su manera de llevar los asuntos referidos al funcionamiento del día a día de las localidades que forman el área de Santo Antonio es lo que determina su actual situación interna. Realicé a lo largo del trabajo de campo dos entrevistas grabadas con el líder Raimundo Ferreira França y recopilé notas basadas en los discursos de los informantes sobre la figura del jefe de Santo Antonio dos Pretos.

De acuerdo con éstas informaciones, algunos de los habitantes de Santo Antonio dos Pretos que aún conocieron al viejo Joan Palacio coinciden en que, en parte, el antiguo jefe se había inclinado por su apadrinado Ubirajara como futuro líder de la comunidad porque éste era “*un poco más blanco*”. Esta circunstancia referente a la coloración de piel supuestamente iba a facilitar las relaciones del nuevo jefe con el mundo externo al de la comunidad, tan importantes desde siempre para la continuidad de la misma. Sin embargo, desde la perspectiva propia de ésta comunidad negra el argumento que reforzaba que la figura de Ubirajara fuera apropiada como líder era justo el factor que confirmaba su relación con los *pretos velhos*: Ubirajara, aparte de haber sido señalado por el ascendente líder, recibía en el trance a Santa Bárbara, dueña de las tierras de Santo Antonio dos Pretos.

Me he referido ya antes al papel singular que cumple Santa Bárbara para las tierras de Santo Antonio dos Pretos. Asimismo, en las épocas anteriores tanto como hoy en día, la convicción de que esta santa tiene una relación especial con el territorio de Santo Antonio reafirmaba y reafirma la

importancia del sitio desde la perspectiva de la religiosidad. El legendario fundador de la comunidad-Benedicto Zacarias Serra-, al igual que todos los demás jefes, recibía a la santa patrona en el trance religioso. Podemos observar entonces que el liderazgo de Ubirajara desde el principio estaba confirmado por el campo religioso. Cosa que él mismo líder reafirma, diciendo: *“Allí, todos nosotros sabemos que la tierra es de Santa Bárbara. Y yo soy su gran procurador, por esto soy líder de allí.”*

Ubirajara, junto con el reconocimiento de la comunidad como remanente de quilombo, pasó directamente de cumplir la función del jefe basada en las tradiciones antiguas a ocupar el cargo del presidente de la asociación quilombola. Cabe explicar aquí que existe un sistema de formas organizativas que las comunidades remanentes de quilombo suelen adaptar una vez alcanzado el reconocimiento. Éste se basa en la institución de la asociación de moradores que representa a todos los socios en forma de un cuerpo legal. A continuación de esta estructura, el reconocimiento de la condición diferenciada de la comunidad y sus derechos territoriales se dan en nombre de la asociación. La propiedad de la tierra es comunitaria e indivisible, siendo el dominio de todos los socios por igual. El presidente de la asociación y los demás cargos son escogidos en votaciones. Asimismo, es a través de la asociación de moradores que las comunidades remanentes de quilombo se van articulando frente al estado, por ejemplo para alcanzar su inclusión dentro de las políticas públicas concretas.

No obstante, en bastantes casos donde Santo Antonio puede ser uno de los ejemplos, se puede observar que las nuevas formas organizativas existen solo hacía fuera. Hacia dentro las comunidades mantienen sus propios modos del liderazgo y de administración, los cuales, como mucho, intentan aparentar ser modernos. Esto nos ayuda a entender que en Santo Antonio dos Pretos Raimundo Ferreira França ha ocupado inmediatamente el cargo de presidente de la asociación. En la perspectiva de las tradiciones propias de la comunidad no extraña tampoco que,

igual que en épocas anteriores, es el mismo líder quien decide sobre los asuntos importantes de acuerdo con el criterio propio. En Santo Antonio no se observan maneras participativas de gobernar y aunque oficialmente las elecciones siguen siendo convocadas, el día de la votación Ubirajara trae un listado a primera hora con los puestos dentro de la asociación ya repartidos.

El mismo Ubirajara dice, preguntado respecto a su largo mandato que ya cumple los dieciseis años: *“por ahora no veo a nadie quien podría substituirme como líder”*. Aunque el resto de los socios podría no estar del todo de acuerdo con esta opinión. En Santo Antonio dos Pretos, después del reconocimiento de la comunidad como remanente de quilombo, se observa una gran paralización en materia del acceso a las mejoras para los habitantes. Ivon Fonseca del CCN, originario de la comunidad Frechal en Maranhao y parte importante durante el proceso de reconocimiento de Santo Antonio dos Pretos, dice respecto a esta cuestión: *“Nosotros conseguimos aún solucionar el problema fundiario allí. (...) Pero cuando murió el viejo Joao Palacio, la situación se fue desequilibrando. Hasta para nosotros era difícil trabajar allí, el líder no vive en la comunidad, no conseguíamos reunir al 'pueblo'. Lo que veo es aún mucho problema con el desarrollo de la comunidad.”*

Ubirajara tiene una opinión diferente sobre la situación en Santo Antonio dos Pretos y sobre el proceso de reconocimiento de la comunidad como remanente de quilombo. Tomando protagonismo en el proceso, Raimundo Ferreira França dice que fue él mismo quien *“avisó a la gobernadora (Roseana Sarney) sobre la situación del conflicto”*. Ésta, al conocer la situación, *“mandó ITERMA hacer una demarcación inmediatamente”*. Luego, *“Roseana (Sarney) dió el título, después llevo la energía eléctrica, las tejas y de allí que Santo Antonio comenzó a desarrollarse”*. En verdad, la instalación de la energía eléctrica y los tejados para las casas han sido casi las únicas obras que se han efectuado con la participación del estado en este poblado después del reconocimiento. Hasta la instalación del agua corriente se dio gracias a la iniciativa de una ONG

(PLA) y no a través de una acción gubernamental.

Cabe observar que el estancamiento en la materia del acceso a las mejoras no se debe simplemente a la falta de una clara intención del estado brasileño en igualar la situación de la gente negra del campo. Hoy en día existen políticas especiales para las comunidades rurales a las que los asentamientos reconocidos como remanentes de quilombo tienen un acceso preferencial. Sin embargo, para dar entrada a los programas de gobierno se necesita recorrer un camino burocrático, largo y demorado. Sin un liderazgo dedicado y comprometido con su función, lograr éste objetivo es casi imposible. Asimismo, podríamos preguntarnos en este momento porqué el estado crea y mantiene la situación de la fuerte dependencia entre la organización interna de las comunidades, y sus capacidades de alcanzar los beneficios de las políticas para el desarrollo.

La evidencia de un cierto abandono en el sentido del acceso a las políticas públicas aumenta cuando vamos a las otras localidades dentro del área. Santo Antonio dos Pretos como localidad aún dispone de una estructura un poco mejor, debido a la cantidad de visitas que recibe. Ya en el ejemplo del estado de la escuela de Barro Vermelho, nos damos cuenta de las diferencias. En Santo Antonio la enseñanza se da en un edificio moderno y restaurado, pintado de blanco con el nombre de Joao Palacio como patrón de la escuela escrito con grandes letras negras en la pared de fuera. Ya en Barro Vermelho, los niños aprenden en una barraca provisional, que ni siquiera protege de la lluvia y con suelo de barro. Si en Santo Antonio vemos solamente a las quebraderas trabajando con el coco babaçu, a pocos kilómetros de distancia están los grandes contenedores de las empresas que compran coco entero como carburante, perjudicando la ya de por sí desvalorizada labor de *quebrar el coco*. Éstos son solamente unos pocos ejemplos referidos a las desigualdades en la situación dentro del área de Santo Antonio dos Pretos, según la localidad visitada.

En el mismo poblado de Santo Antonio dos Pretos quien cumple algunas de las obligaciones

de Ubirajara es el vice presidente, seu Julinho. Su pequeño comercio (llamado aquí *quitanda*) funciona como el punto de encuentro para las raras reuniones con el líder, es allí también donde acude la gente de fuera que por algún motivo llega a parar en la comunidad. Es seu Julinho quien busca solucionar los problemas cotidianos de la comunidad, valorando si éstos necesitan o no de contacto con el líder. Una función parecida cumple Dona Dica en Barro Vermelho, organizando un poco más la vida en su localidad. Sin embargo, el papel de Dona Dica no surge en el contexto del orden del líder Ubirajara, sino de sus capacidades personales en este sentido.

El hecho de que Raimundo Ferreira França no admita ningún cambio en el liderazgo de la comunidad es comentado por las personas de Santo Antonio dos Pretos y de su vecindario de que en el lugar se vive *“como si fuera de dueño”*. La naturalización de la realidad de que Ubirajara actúa como si fuera realmente el propietario del área, cobrando incluso una renta a los habitantes, se da a través de su legado con la tradición. El éxodo masivo de la gente joven hacía fuera del medio rural solamente ayuda al líder a mantener su posición. Asimismo, las formas del liderazgo ejercidas por Ubirajara han sido causantes de la separación del área de Centro Expedito, administrada por Chico Carlos, activista quilombola y representante regional de ACONERUQ. Chico Carlos explica aún respecto al tema: *“Hasta hoy en día él (Ubirajara) no ha aceptado la separación. Pero tratando de asociación, no puede ser así, no es una cosa hereditaria”*. Según el jefe de Centro Expedito, Raimundo Ferreira França *“recibe de la forma que recibe a la gente (refiriéndose a mi llegada por primera vez a Santo Antonio), porque tiene miedo que lleguen las personas de fuera y abren las mentes de las personas”*.

5. Ubirajara y su discurso sobre Santo Antonio dos Pretos.

Si los asuntos internos de la comunidad no son la mayor preocupación de Ubirajara, su principal papel como líder consiste en construir la imagen de Santo Antonio hacía fuera,

constituyendo al mismo tiempo su propia carrera como jefe de una comunidad remanente de quilombo. Como ya hemos dicho, Raimundo Ferreira França no vive en Santo Antonio dos Pretos. Trabaja en la Secretaría Municipal de Cultura e Igualdad Racial del municipio en la ciudad de Codó, y es desde allí que administra los asuntos referidos a la comunidad. La situación de residir fuera de la localidad rural había comenzado aún en los principios de los años 90., antes del reconocimiento como remanentes de quilombo y aún durante el conflicto con el *fazendeiro*. Al principio, el pescador Ubirajara venía todos los días, teniendo su casa en la urbe. Después de asumir el cargo público, fueron todos los fines de semana los que pasaba en la comunidad. Actualmente visita Santo Antonio dos Pretos en muy pocas ocasiones y solamente si considera imprescindible su presencia por algún motivo en concreto.

Siendo que Santo Antonio es bastante conocido a nivel regional justamente por sus características como un lugar 'típico de los negros', las personas que quieran conocer el sitio contactan en la mayoría de los casos primero con la Secretaría Municipal de Cultura e Igualdad Racial en Codó. Allí ya, probablemente, van a ser redireccionadas a hablar con Ubirajara. Será el mismo líder quien repasará para los supuestos visitantes su discurso sobre la historia y las particularidades de Santo Antonio. La narrativa del jefe, entrelazando las memorias del lugar con otros conocimientos aprendidos por Ubirajara fuera de la comunidad, reafirmará la condición diferenciada de Santo Antonio dos Pretos como un sitio 'quilombola'. Se constituye asimismo en un discurso político, que busca mediar la autenticidad de Santo Antonio dentro de la categoría jurídica que define el sitio desde el año 1999.

En este sentido, según Ubirajara, *“la historia de Santo Antonio comienza con la llegada de los negros fugitivos que no aceptaron a la esclavitud.”* Aquí aparece la figura del legendario fundador de la comunidad, Benedicto Zacarias Serra. Teniendo en cuenta que el proceso de reconocimiento de Santo Antonio se da bien a principio de la discusión sobre la noción

contemporánea del término 'quilombo' (finales de los años 90.), no extraña que Benedicto Zacarrias Serra se ve convertido en un esclavo fugitivo. Su padre, Raimundo Queroiz, deja de tener cualquier tipo de lazos de parentesco con Benedicto, para transformarse simplemente en el dueño de los esclavos⁷⁴. Siguiendo de nuevo a Ubirajara, el día 2 de enero del año 1900, Raimundo Queroiz dona las tierras a los *pretos velhos* de Santo Antonio.

La relación con la Santa Bárbara del territorio de Santo Antonio dos Pretos, ya mencionada algunas veces a lo largo del presente trabajo, conforme Ubirajara convalida aún más la naturaleza 'quilombola' del asentamiento. El líder cuenta en respecto a esta cuestión que “*Santa Bárbara fue titulada patrona de los quilombolas*“. Preguntado quien era Santa Bárbara para los quilombolas, Raimundo Ferreira França esclarece: “*Ellos (los quilombolas) adoraban a Iansa, Rainha das Aguas (Reina de las Aguas). Santa Bárbara es una santa de la iglesia. Y se sabe que en la iglesia no puede haber ninguna Iansa... Por esto, cuando el capitao do mato llegaba, ellos, los negros, decían que adoraban a Santa Bárbara.*”

En este discurso podemos observar la increíble fluidez con la que el líder va mezclando sus saberes aprendidos en la comunidad de los *pretos velhos*, con sus otros conocimientos sobre las realidades afrobrasileñas. Iansa es un personaje de candomblé, presente también en umbanada, pero que no es festejado en terecô. Ahora bien, comúnmente se considera que Iansa estaba escondida bajo la figura de Santa Bárbara en las épocas de la persecución de candomblé. Dentro del mismo universo religioso, *Rainha das Aguas* es Iemanjá, siendo que el reino de Iansa es el viento, el rayo y las tempestades. Sin embargo, ambos personajes- Iansa y Iemanjá- son ajenas a terecô y poco parece que tienen que ver con la personalidad de Santa Bárbara como *encantado* de las selvas de Codó.

74

Cabe anotar aquí que en el poblado de Santo Antonio está prohibido hablar sobre la historia del lugar con los extraños y si Dona Concita me explicó los lazos de parentesco que la unían con el antiguo fundador, tanto como con el ex propietario de los esclavos, es porque estábamos hablando sobre la historia su familia, aparentemente de una manera desconectada de la del Santo Antonio.

Por otra parte, los cazadores de esclavos solían ser llamados por los *pretos velhos* de la región de Codó de *jagunços* o de *capanga*. *Capitao do mato* es una figura surgida en el contexto de la visión del opresor, eran los dueños de esclavos que encargaban a *capitanes de mato* para que salieran en captura de los esclavos fugitivos. La aplicación del vocabulario ajeno al de la zona rural del municipio para describir las situaciones que a ella se refieren- p.ej. *capitao de mato* y *Iansa*- demuestran el conocimiento de Ubirajara de la nomenclatura más amplia utilizada en el contexto brasileño a la hora de afirmar la presencia de las realidades vinculadas a la situación 'quilombola' y 'negro'.

A partir de este discurso, Ubirajara afirma la condición histórica de su comunidad, comprobada por el reconocimiento legal como una comunidad remanente de quilombo. Esta historicidad va en paralelo con la constitución de la religiosidad como el elemento emblemático para la 'negritud' del asentamiento. El papel del *terecô* en ésta nueva situación cambia radicalmente en comparación con el pasado, llegando a constituirse, igualmente como podríamos observar en el caso de otros cultos afrobrasileños, en el elemento más emblemático y visible de los actuales quilombolas. Quiero subrayar el peso de esta mudanza, ya que durante la mayor parte de la historia de los asentamientos negros en el municipio de Codó, *terecô* era muy perseguido y se constituía como una práctica tanto exclusiva como secreta de los negros.

Siguiendo el discurso de Ubirajara como líder comunitario vemos muy de cerca como las características propias del lugar fueron forzados a una plasticidad que ha permitido su utilización como instrumentos de mediación de la visibilidad. Los dos ejemplos- la religiosidad y la historia- son una buena muestra de ello, ambos perdieron una parte de sus particularidades para así poder unirse a los elementos de una 'negritud' más popularizada, al mismo tiempo que más estereotipada. Benedicto Zacarrías Serra, personaje en el que se resume el origen de la comunidad, como un

esclavo fugitivo funciona como un argumento indiscutible del estatus del sitio como remanente de quilombo. Por otro lado, Santa Bárbara como versión cristianizada de Iansa aproxima el terecô a un universo mayor de los cultos afrobrasileños, tan importantes actualmente en la constitución de las identidades negras en general. Asimismo, Santa Bárbara en este contexto representa el punto de encuentro entre lo más propio de Santo Antonio dos Pretos y lo común de todos los negros.

El discurso creado por Ubirajara, que fusiona las características de Santo Antonio con otros elementos identitarios, ayuda asimismo a legitimizar su posición como líder. Es al descubrir que Santo Antonio dos Pretos mantiene las mismas particularidades que otros grupos con el mismo reconocimiento cuando se justifica la posición de Ubirajara como jefe de la comunidad remanente de quilombo y como trabajador de la Secretaría de la Promoción de la Igualdad Racial. Y es desde esta perspectiva que Raimundo Ferreira França gestiona el conocimiento sobre Santo Antonio dos Pretos, ayudando a crear una imagen que mezcla lo local con lo que ya se constituye dentro de los discursos mayores y mejor articulados sobre la 'negritud' quilombola. Las dos narrativas comienzan asimismo a ser indistinguibles a la vista de los observadores no experimentados, situación que quizás podríamos comparar con los usos históricos empleados por estas comunidades a sus características propias, que a menudo se vieron convertidas en los vectores para las negociaciones políticas.

6. Dona Concita, Dona Suzete y Dona Vanda- la red de los informantes de Ubirajara.

La gran visibilidad que había ganado el terecô en las últimas décadas ha llevado a constituir esta religiosidad en la característica propia por excelencia del municipio de Codó. La fama se extiende en todo el Estado de Maranhao y en este contexto Santo Antonio dos Pretos también recibe más atención. La comunidad de Santa Bárbara es conocida actualmente como el lugar de origen de terecô, el sitio donde éste se mantiene en su forma más 'pura'. La siguiente situación de Santo

Antonio se da por efecto de la gran urbanización del culto desde el comienzo de los conflictos agrarios, que expulsaron a la gente del campo hacia la ciudad. Terecô, que nace del contacto con la fuerza de la selva, personificada por los *encantados*, no ha perdido sin embargo a lo largo del éxodo rural la memoria sobre su origen. Santo Antonio dos Pretos es de los pocos lugares importantes en el contexto religioso que han llegado a nuestros días. Principalmente debido a la desaparición de Sao Joaquím- localidad de la que ya se ha hablado en este trabajo- que en el pasado se constituía en la referencia para los *brincantes*, Santo Antonio asume hoy en día el papel de la cuna de terecô.

Muchas de las visitas que recibe la localidad procuran presenciar algún ritual religioso, hablar con las personas “de dentro” de terecô; recopilar material fotográfico o de video. La gestión de éstas visitas, como ya hemos señalado, es una de las principales ocupaciones del líder Ubirajara. Raimundo Ferreira como jefe de la comunidad, acompaña a la gente de fuera, organiza los rituales en el caso de que éstos no acontezcan de una manera natural según el calendario religioso, indica a los habitantes para hacer las entrevistas. Las tres mujeres- Dona Concita, Dona Suzete y Dona Vanda- son personajes importantes que suelen ser señaladas por Ubirajara como informantes. Su función es la de autenticar *in situ* el discurso actual del jefe sobre Santo Antonio dos Pretos- como un lugar de los remanentes de quilombo y como el sitio donde había empezado el terecô.

A través de los fragmentos de la historia de la vida de estas mujeres podremos deducir porque fueron escogidas como informantes para las personas de fuera. Comenzando por Dona Concita, una de las personas más viejas en Santo Antonio dos Pretos cuyos abuelos aún vivían en condición de esclavos en las *fazendas* de la época. Dona Concita es partera, *brincante* de terecô, recibiendo en el trance religioso al *encantado* llamado Socô. Según cuenta, era Socô quien realmente realizaba el trabajo de acompañar el parto, y no ella misma. Dona Suzete es su hija, también *brinca* terecô y acompaña a su madre en las entrevistas. Dona Vanda es la cuidadora del

salao principal de terecô en Santo Antonio, función que había asumido posteriormente a la muerte de su madre, Dona Ana Moreira. Dona Ana era muy reconocida por sus trabajos religiosos, procurada en toda la región por sus consultas. La fallecida Ana Moreira era tía de Dona Concita.

Aunque Dona Concita podría ser comparada con un libro nunca escrito sobre la vida del pasado en su propio 'sector' (región), no está autorizada para contar la historia de Santo Antonio dos Pretos. Éste es un asunto exclusivo del líder y la anciana preguntada directamente por la trayectoria de la tierra de Santa Bárbara dice que 'no sabe' o que 'no se acuerda bien' del asunto. Mismo siendo así, quien había pasado más tiempo con Dona Concita sabe entiende que ésta mujer guarda muchas memorias, que prefiere repasar de una manera sutil y casi casual. A Dona Concita le gusta recibir la gente de fuera en su casa, sentarse con ellos en la puerta y escuchar las historias de otros lugares.



Fot. 16. Dona Concita.

La hija de Dona Concita critica al líder Ubirajara diciendo que éste manda a las personas

'actuar' para los visitantes. Lamenta también de que su madre, en tan avanzada edad, tenga que conceder entrevistas, que pueden comprometer su estado de salud. Asimismo, Dona Suzete participa siempre en los festejos organizados por Raimundo Ferreira França para la gente que los encarga con él. Dice, sin embargo, que “*Ubirajara ordena que hagamos una fiesta en el salao, pero después no repasa para nosotros ni dinero para comprar tela para coser una falda nueva*”(de las que se usan en el ritual). Pregunté a Dona Vanda si el hecho de convocar las celebraciones para los forasteros no influye en la *fuerza* de los *encantados* . La respuesta había sido que no, que los *encantados* si son llamados vienen, siempre y solamente cuando quieran. No obstante, Dona Vanda tuvo el mismo reclamo frente a los festejos organizados por el líder para la gente de fuera que Dona Suzete. Intuye que detrás de éstos hay intereses económicos y que el único beneficiario en este juego es el jefe de la comunidad.

6. Gran maestro Bitá do Barao y sus conexiones con Santo Antonio dos Pretos.

Al observarse el proceso de transmisión del terecô desde el ámbito rural hacia la ciudad, suele ser valorado por las personas de los dos entornos - el selvático y el urbano- como una pérdida de la *fuerza* de terecô. El estrechamiento de la zona selvática que antes cubría prácticamente todo el municipio ha marcado de un modo permanente el potencial de los *encantados* como personajes típicamente de la floresta. No obstante, a lo largo de esta marcha se fue formando una nueva comunidad de practicantes del culto, repartida entre varias casas en la ciudad de Codó. En el transcurso, el propio terecô se fue abriendo a muchas más influencias religiosas, debido a la gran movilidad de sus practicantes en los contextos migratorios y a la mejor proliferación de los contactos entre las casas de culto en las diferentes partes del Estado de Maranhao y de Brasil.

Hoy en día dentro del terecô existe una estructura jerárquica, que abarca a los *curadores* del campo y de la ciudad, y que está encabezada por la figura del gran maestro Bitá do Barao⁷⁵. Bitá do

75

Barao o Wilson Nonato da Souza, llamado también simplemente Bita, es reconocido por sus trabajos religiosos dentro y fuera del municipio de Codó, en todo el Estado de Maranhao. Bita do Barao, como personaje, puede impresionar en varios aspectos. Su apariencia remite a la de un rey, vestido con trajes ostentosos y de oro, y al mismo tiempo va casi siempre descalzo. Su casa de culto ocupa casi una manzana en el barrio de Trizidela, en el centro de Codó. Los festejos organizados por Bita reúnen una gran variedad de público, desde practicantes de terecô, curiosos e incluso personas influyentes, como políticos y empresarios. El número de visitantes que atraen sus celebraciones es tan grande que hace falta implantar controles en las puertas para poder realizar los festejos. Asimismo, las fiestas de Bita siempre son objeto de atención de la prensa y los medios locales, lo que les da aún más visibilidad e importancia.



Fot. 17. Bita do Barao.

Bita do Barao, aunque hoy en día es un personaje clave de la ciudad de Codó, creció y

La etnolingüista y doctora en lenguas africanas, Yeda Pessoa de Castro, explica que el apodo que recibe este sanador tiene que ver con la entidad Légua Bogi, encarnada en el vodum caboclo de mata Legba, el cual ostenta, en portugués, el título de Barao, recalcando el término ewo-fon Barano, maestro Barai (Castro, 2002). Según los estudios de Mundicarmen Ferretti, Legba es el jefe de los *encantados* de las selvas de Codó, “conocido por algunos como de origen noble, pero también importante vaquero, guerrero (...), valiente, duro y consumidor de bebida alcohólica” (Ferretti, 2001) Comandando una gran familia de *encantados*, Legba Bogi es conocido como señor de los encantos y de los misterios, nombrado también en Haití. La conexión entre Barao y Legba explicaría la fama sobre la efectividad de Bita do Barao en trabajos de *mata* y “línea negra”. (Castro, 2002)

aprendió su oficio religioso en Santo Antonio dos Pretos, algo de lo que él mismo siempre se enorgullece. Llegó a las tierras de Santa Bárbara en edad infantil, y hoy en día ya nadie recuerda dónde nació. Desde pequeño Wilson Nonato da Souza presentaba conexiones especiales con la *forza* y pronto comenzó el aprendizaje en éste sentido. Varios moradores de Santo Antonio se acuerdan de sus festejos, aún organizados en Santo Antonio dos Pretos. Bitá era tan pobre en aquella época que inclusive la comida y la bebida para estos eventos la tenían que traer los demás *brincantes*. Sin embargo, en algún momento de su vida adulta, el barón decidió dejar las selvas del municipio e instalarse en la ciudad de Codó, para ejercer allí sus prácticas.

Al llevar los conocimientos adquiridos en la tierra de Santa Bárbara a la ciudad, Bitá, como *curador*, transmitió una parte de la *forza* desde la zona rural a la urbe. Esta es la interpretación de muchas personas con las que conversé sobre el tema a lo largo del estudio. Es mencionada como la segunda razón de la disminución general del potencial del terecô rural, después del proceso del éxodo del campo y del agotamiento de la floresta. Asimismo, Bitá do Barao es comparado actualmente con los grandes *curadores* de las épocas anteriores y es la máxima autoridad en éste sentido. Sin, embargo hay una cosa que diferencia a Bitá do Barao de los antiguos maestros de terecô: es el hecho de cobrar en dinero u otros bienes por los trabajos religiosos que realiza, cosa que la *mata* (terecô) tradicional no admitía.

Ésta característica puede ser el efecto de la proximidad actual del culto con Umbanda, que lidia de una forma diferente con la cuestión de pago por los servicios del orden religioso. Sea como fuera, los encargos realizados por Bitá do Barao tienen su precio y éste está siendo determinado por las posibilidades financieras de cada “cliente”. Hay que notar que entre las personas que entran en contacto con Wilson Nonato da Souza, aprovechando las propias estructuras existentes dentro del terecô (consulta y ritual), está toda la élite del municipio. El círculo de los interesados por los trabajos del gran maestro debe ser ampliado aún a la familia Sarney, oligarquía principal del Estado

de Maranhao⁷⁶. Esta circunstancia de la gran popularidad del curador entre la gente importante nos ayuda a entender cómo y porqué Bitá, siendo en su infancia tan pobre, se ha convertido en una de las personas más ricas del municipio, con varias propiedades y *fazendas* a su nombre.

7. Entre Santo Antonio y Santa Bárbara- rivalidad por el liderazgo.

Desde luego, el hecho de que una persona tan reconocida por los diferentes camadas sociales como Bitá do Barao sea de Santo Antonio dos Pretos⁷⁷ y de que se identifique con esta localidad influye significativamente en la visibilidad del lugar. Wilson Nonato da Souza nunca niega sus orígenes, presumiendo de los lazos que le unen con la tierra de Santa Bárbara. Podríamos pensar que de esta manera el maestro Bitá no deja de cuidar de ninguna parte de su grupo de seguidores, sean cuales fueran los intereses que le guían. Observamos igualmente la enorme habilidad con la que este líder religioso une los diferentes universos de los que está compuesta la realidad del municipio de Codó: el de la extrema pobreza de la mayor parte de su población y la ostentosa riqueza del mundo de los grandes empresarios y políticos.

Las personas de Santo Antonio dos Pretos afirman recibir un trato diferencial por parte de Bitá do Barao, cuando llegan a su residencia y a su casa de culto. En las palabras de Lequi, hombre de unos cuarenta años de edad, nieto de Dona Concita: *“Nosotros podemos llegar allí a cualquier hora. Cuando llega alguien, él (Bitá do Barao) pregunta: ‘¿de dónde vienes?’ Si uno responde que de Santo Antonio, él siempre abre la puerta. Allí, en su casa, tenemos nuestro cuarto propio. Allí, podemos comer lo que queremos, escoger la comida, allí estamos en nuestra casa”*.

⁷⁶

Asimismo, hay que tomar en consideración que Bitá do Barao, al constituirse en líder religioso de la región, es un personaje de mucho peso a la hora de tejer las redes de clientelismo. Dependerá en gran medida de su posición respecto al escenario político la relación de fuerzas que se dará en las elecciones concretas. Cabe añadir que en la realidad del municipio, la preferencia por los candidatos concretos se estructura bastante en función a las recomendaciones dadas por los sanadores a los fieles. Éstas, por su parte, vienen de encima para abajo, respetando la jerarquía entre las casas de culto y sus *curadores*.

⁷⁷

No se sabe realmente donde había nacido Wilson Nonato da Souza, conocido más como Gran Mestre Bitá do Barao.

No obstante, Bitá do Barao tiene prohibida la entrada a Santo Antonio dos Pretos por su líder, Ubirajara. Según Compade- el único hijo de Ubirajara que hasta hace relativamente poco aún vivía en la comunidad- el conflicto entre su padre y Bitá comenzó cuando el *curador* aceptó realizar un “trabajo” a favor del *fazendeiro* que estaba ocupando el área. No he conseguido comprobar esta información con otras personas de Santo Antonio. Ya según Lequí, el principio del conflicto entre el barón y el líder quilombola se dio cuando el primero llegó a los festejos de Santo Antonio en compañía de Domingos Paiva, otro *curador* y su compañero sentimental durante muchos años. Ubirajara había rechazado la presencia de los dos, por lo cual Bitá do Barao llevó los festejos a la vía pública que atraviesa la localidad como un sitio fuera del alcance de poder de Ubirajara.

Desde aquel festejo realizado en la “zona neutra” de Santo Antonio dos Pretos, Ubirajara controla el acceso del *curador* a la localidad. El gran maestro puede circular por allí libremente y ejercer sus prácticas solo el día de la fiesta de Santo Antonio, el 13 de junio, la más importante en el calendario religioso de la comunidad. “*El llega lleno de brillo, con varios coches, bailando descalzo en frente de ellos*”- dice Lequí. Las celebraciones son tan populares que faltan hasta lugares para dormir para todos los visitantes. Acuden a ellas tanto los practicantes de terecô de diferentes lugares, como personas forasteras. Es como si el auditorio de Bitá se hubiese transmitido desde la ciudad hacía el medio rural.

Mucho menos popularidad tiene la fiesta del día 4 de diciembre, en homenaje a Santa Bárbara. Aunque no se deja de celebrar el día, el festejo se reduce al círculo de practicantes de terecô. Ubirajara lamenta ésta situación diciendo que “*las personas deberían por fin meterse en la cabeza de que éste es el festejo principal*”. El mismo, sin embargo, tampoco participa plenamente en el ritual, no se une al círculo de los *brincantes* y desde hace mucho tiempo no recibe en el trance a Santa Bárbara. Según algunas opiniones, a Raimundo Frreira França actualmente no le gusta

mucho 'llevar' al *encantado* femenino (Santa Bárbara), transgrediendo su estatus sexual habitual masculino.

Resumiendo, creo que se podría pensar en esta rivalidad por abanderar la fiesta principal entre los dos líderes como en una dimensión simbólica en la que ambos líderes van apropiándose de algunas de las especificidades de Santo Antonio dos Pretos. En el caso de Bitá do Barao, sus conexiones con el mundo rural influyen de una manera significativa en su reconocimiento general como el personaje 'de dentro' del universo de terecô. Asimismo, el gran maestro está siempre reafirmando su ligación con la *forza* y su posición como *curador*, al mantener los lazos con la tierra de Santa Bárbara. Ubirajara tiene su posición como líder reafirmada por la tradición. No obstante, su relación con el universo religioso de terecô no es tan próxima. El jefe de la comunidad no sería capaz de atraer tanta popularidad para los festejos de Santo Antonio dos Pretos como lo hace la presencia de Bitá do Barao, por lo cual la figura del gran *curador* en conexión con la comunidad a la que representa le es, en un cierto sentido, imprescindible.

El jefe comunitario de Santo Antonio dos Pretos, Ubirajara, fue aprovechándose de las tradiciones propias del lugar para construir un liderazgo fuerte y que no teme su derrumbe. Y realmente, en la propia localidad, Raimundo Ferreira França es criticado siempre en voz baja, aunque la comunidad está muy dividida y olvidada por su líder en lo que se refiere a sus problemas diarios. La instrumentalización del cargo alcanzado por este líder se muestra bien visible justamente cuando observamos el poco cuidado que tiene a la hora de ver a su propia persona enfrentada a las tradiciones de las que supuestamente nace la legitimidad de su papel. El ritual para Santa Bárbara es uno de éstos momentos cuando vemos lo lejos que está Ubirajara de las mismas formas religiosas que defiende en su discurso y que le legitiman como líder quilombola.

.

8. Conclusiones

Observamos, al seguir esta pequeña aproximación a la situación de Santo Antonio dos Pretos, como la comunidad ha alcanzado su visibilidad en el contexto del reconocimiento del lugar como remanente de quilombo. Podemos ver desde esta perspectiva los principales actores internos y externos que influyeron en este proceso. Comenzando por los segundos, las personas de fuera de la comunidad tuvieron un papel primordial para el comienzo de las reivindicaciones en el sentido del reconocimiento de los derechos territoriales. Coligados a las diferentes organizaciones- iglesia católica, sindicatos, movimiento negro- éstos agentes ayudaron a fundar la base en la que se fue cimentando la posición actual de Santo Antonio. Seguido por el trabajo del antropólogo Aniceto Cantanhe de Filho, la lucha por el reconocimiento del estatus legal diferenciado no podría darse sin esta participación externa.

Pensando en la estructura interna, la buena articulación del liderazgo de Santo Antonio dos Pretos frente a las cada vez más graves amenazas de la pérdida total del territorio ha sido el factor principal en la batalla contra el *fazendeiro*. La habilidad demostrada por las cabezas del grupo en buscar el contacto con el mundo ajeno a la propia comunidad para fortalecerse en éste enfrentamiento entre los desiguales, resultaron ser de suma importancia para la continuidad de la propia comunidad. Asimismo, una vez introducidos en las dinámicas políticas relacionadas con la lucha reivindicativa del movimiento negro y quilombola, el liderazgo de Santo Antonio supo instrumentalizar su historia y sus especificidades religiosas en función de la lucha.

En el discurso del actual jefe de la comunidad de Santo Antonio dos Pretos, cuya función viene reforzada por las tradiciones propias del grupo, se encuentran fusionados los elementos de sistema religioso del lugar de estudio con otros que provienen de candomblé o umbanda. Este sincretismo aplicado en su narrativa por el líder puede ser contemplado como una forma de mediación que objetiva insertar a la comunidad dentro de un contexto más global de la población

negra del país. Reafirmando la existencia de las mismas características en el terecô que en los otros cultos llamados “de matriz africana”, la comunidad de Santo Antonio tiene asegurada su posición dentro de un grupo políticamente articulado, como es hoy en día el movimiento negro y el quilombola. Los “ajustes” en la manera de contar la historia del asentamiento consolidan y justifican más aún la validez de la diferenciación del estatus de la comunidad desde el punto de vista jurídico, político o social.

Posteriormente al reconocimiento de Santo Antonio dos Pretos como una comunidad remanente de quilombo, empiezan a surgir otras agencias que ayudarán a mantener y fortalecer su visibilidad. Me refiero a los investigadores que focalizarán sus trabajos en las tierras de Santa Bárbara y a los representantes de los medios de comunicación. Los dos de una manera paralela contribuirán en la construcción de una imagen del lugar hacia fuera, basada principalmente en dos fundamentos: las particularidades religiosas e históricas del lugar. En la creación de esta representación de Santo Antonio, que parte de sus características propias que se insertan dentro de un espectro mayor de comunidades negras, la función de mediador va a ser una de las más importantes del líder comunitario. Su situación de enlace entre los visitantes y los miembros de la comunidad le permitirá controlar y gestionar de una manera significativa la forma en la que Santo Antonio dos Pretos va mostrándose al mundo exterior.

En la creación de dicha imagen participan también algunos de los habitantes de Santo Antonio, que están siendo dirigidos por el líder para afirmar frente a la gente ajena a la comunidad las características singulares del lugar. Estas personas funcionan como testimonios de las tradiciones propias del lugar y están siendo escogidas generalmente según su grado de parentesco con los antiguos fundadores o por su afinidad religiosa. Quizás podríamos pensar en éstos miembros de la comunidad como agentes secundarios de la visibilidad de Santo Antonio como una comunidad quilombola. Secundarios no por su menor importancia, sino por su alto nivel de

dependencia discursiva forzada por el líder como gestor del contacto con el mundo exterior de la comunidad.

En la mediación de la visibilidad de Santo Antonio dos Pretos participa también el importante, a nivel regional, líder religioso, Bitá do Barão. Éste, remitiendo sus orígenes a las tierras de Santa Bárbara, fortalece la visibilidad del lugar en la perspectiva de la religiosidad. La comparecencia del gran *curador* durante el festejo más importante para la comunidad atrae aún más visitantes al poblado. Tanto como la presencia de Santo Antonio en el discurso del maestro sobre terecô, que provoca un aumento general del interés por contactar con el lugar entre la gente de fuera y de dentro del ámbito de practicantes. El lazo que une al *curador* con la comunidad rural reafirma la posición del sitio teniendo en cuenta su importancia religiosa, uniéndose a la vez a las características que cimentan su posición como una comunidad reconocida como remanente de quilombo.

Resumiendo, podemos ver que la visibilidad que ha conseguido ganar Santo Antonio dos Pretos fue construida alrededor de las características que afirman ciertas ideas de 'pureza', estructuradas en función de su 'negritud'. El terecô y el origen del asentamiento llegaron a constituirse en dos vectores que viabilizaron el reconocimiento no solamente legal del estatus de la comunidad, sino que también de su presencia y de su existencia como realidades sociales. No obstante podemos observar que al mismo tiempo en la construcción de ciertos fundamentos para dicha 'pureza', parte de las características del grupo se fueron fundiendo e hibridando con otros elementos ajenos. Aparecieron así casos de nuevos sincretismos religiosos o de nuevas memorias sobre el pasado, que al acercarse más al discurso universalizado sobre las realidades negras funcionan como mejores argumentos discursivos.

En el ejemplo de Santo Antonio dos Pretos, *terras de preto* y de *santa*, *terras devolutas* que atravesaron por el largo y tedioso camino de los conflictos agrarios, conseguimos reconstruir la trayectoria histórica de una comunidad negra que ha logrado ser preservada frente a la amenaza de la desaparición. Podríamos preguntarnos en este contexto sobre las armas discursivas que fueron utilizadas a lo largo de la batalla por el reconocimiento del sitio como remanente de quilombo, una lucha de argumentos e influencias en defensa de una continuidad histórica. Asimismo, llegamos a reflexionar sobre las condiciones negociadas por la comunidad en función de su persistencia en el territorio y sobre los compromisos que ésta tuvo que aceptar.

Pensando en la mediación como en el factor que ha permitido que Santo Antonio dos Pretos fuese preservado hasta hoy en día, debemos preguntarnos ¿cuáles fueron las especificidades de la situación de esta comunidad frente a otras con características iguales o parecidas que influyeron en esta buena articulación? Aparte de las respuestas que señalarían a las condiciones independientes de la realidad de Santo Antonio, nos tropezamos con una paradoja histórica que resultó tener un papel primordial para la continuidad del lugar. Los *pretos velhos* de Santo Antonio dos Pretos nunca obtuvieron ningún comprobante legal como propietarios, y esta circunstancia había ayudado bastante. La gestión del área era una función del líder, que como en otros casos, era llamado *dueño*; sin embargo éste no disponía de las tierras, que nunca fueron reconocidas a favor de los negros, a pesar de haber realizado diferentes actos de pago con este objetivo.

El liderazgo de Santo Antonio dos Pretos en efecto no pudo ser convertido por los *grileiros* de la época en calidad de propietarios, ni tampoco podía ser utilizada su autoridad para hacer que las personas salieran del área. La partición en pequeñas parcelas, como una de las tácticas de obtención de tierra, no podía efectuarse allí donde nadie se sentía dueño ni heredero. En este contexto, la gente de Santo Antonio y sus líderes estuvieron unidos en la lucha contra el mismo y

único usurpador. Y desde esta posición fueron construyendo las negociaciones con el mundo externo para lograr la preservación, construyendo las formas de mediación adecuadas para el momento político en el que se encontraban. Hoy en día, aunque el territorio tenga que enfrentarse a serias dificultades, la posición de Santo Antonio dos Pretos frente a las otras comunidades vecinas, sin ningún tipo de reconocimiento, es preferencial. Tanto, que las otras localidades, aún con parecidas características, en su mayoría siguen siendo invisibles.

ESQUEMA DEL LIDERAZGO EN SANTO ANTONIO DOS PRETOS

Raimundo Queroiz
(el último dueño de la *fazenda* “Santo Anotnio”)

Benedicto Zacarias Serra
(hijo de Raimundo Queroiz y una esclava, el heredero de las tierras y el legendario fundador de la comunidad negra Santo Antonio dos Pretos)

Joao Palacio padre
(descendiente de Benedicto Zacarias Serra, líder)

Joao Palacio hijo
(descendiente de Joao Palacio, líder)

Ubirajara- Raimundo Ferreira França
(actual líder de Santo Antonio dos Pretos, nominado por Joao Palacio, sigue con el cargo como líder comunitario)

Antonio Lorenço
(antiguo líder de Centro Expedito, nominado por Joao Palacio)

Chico Carlos
(posterior a Antonio Lorenço líder de Centro Expedito, escogido en las elecciones por la asociación de la comunidad quilombola)

VII. NUEVO PRINCIPIO EN LAS VIEJAS TIERRAS: el área de Boa Esperança.

“Hoy en día hay mucha gente queriendo ser negra”-

- Ubirajara, líder de Santo Antonio dos Pretos,
sobre Boa Esperança

En este capítulo iré demostrando cómo la comunidad de Boa Esperança ha llevado a cabo su proyecto de visibilidad, a través de la coexistencia dentro de dos procesos legales diferentes: el del reconocimiento como remanente de quilombo y el de la reforma agraria (INCRA).

1. Una fazenda en las terras de preto.

Boa Esperança formaba en la época de los *pretos velhos* parte de las tierras de Ingarana, *terras de preto* sobre cuya historia voy a tratar con más detalle en el próximo capítulo. Ésta pertenencia se mantuvo desde la salida del negocio algodonero en el siglo XIX hasta los años 30. del siglo XX. A principios del siglo pasado, parte de las tierras de Ingarana se vendieron al *preto velho* Lucas Costa, incluyendo en el lote a Boa Esperança y otras localidades: Sao Raimundo, Ipirnaga, Matao, Matinha, Pé de Queto, Santa Maria y una banda de Barro Vermelho. Lucas Costa tuvo solamente un hijo y éste habría de quedarse con sus dominios algún día. Sin embargo, el

descendiente directo y heredero sufrió una muerte prematura durante el conflicto con los *madereiros*⁷⁸ dentro del área. A continuación, las tierras pasaron para el nieto del viejo, llamado Luquinha (Lucas Costa Neto), el cual no había crecido ni vivido en el campo.

Con la edad de unos veinte años, Luquinha fue contactado por dos empresarios y funcionarios de la SUDENE: Raimundo Leonel Magalhaes Araujo (llamado Leonel) y Francisco das Chagas Prado Pontes (recordado como Chagas Pontes). Éstos estaban interesados en comprar sus tierras y habían conseguido convencer al joven sobre el negocio. Luquinha mantenía la propiedad de su herencia, pero, como se acaba de decir, ni la conocía ni la trabajaba, por lo que fue más fácil para los fazendeiros lograr un acuerdo. En el cartorio de la ciudad de Codó se encuentra la escritura pública que testifica el acto de compra- venta, firmada por Luquinha y los mencionados miembros de la Superintendencia. Con la fecha del día 10 de octubre del año 1969, los que adquirieron los dominios de *preto velho* Lucas Costa, constituyeron en el área la empresa agropecuaria ORCAISA- Organização Codoense Agro Industrial S. A.⁷⁹.

La introducción de las tierras vendidas por Luquinha dentro del proyecto SUDENE trajo profundos cambios dentro del área. Pronto comenzaron las obras que pretendían la transformación del lugar en una explotación de cría del ganado a gran escala. El primer paso en este sentido fue la apertura de una pista transitable a lo largo de todo el territorio, desde su entrada en Barro Vermelho hasta Sao Raimundo, pasando por las demás localidades. Justo después, empezó la siguiente etapa, que consistía en la deforestación, buscando la sustitución de la floresta por una extensión gigantesca de pasto para los animales. A la vez, fueron instalados otros investimentos necesarios para emprender la producción pecuaria, tales como establos o estanques artificiales con agua para el

78

Madereiros- en Brasil son las personas que extraen madera de forma ilegal.

⁷⁹La copia del documento de compra- venta está adjuntada al trabajo.

ganado bovino.

Dona Betinha es original de Ingarana, aunque había pasado una buena parte de su vida en la ciudad de Codó. Es profesora en un centro de enseñanza fundamental en laurbe, aunque nunca ha dejado tener contacto con sus parientes en la zona rural. Dona Beti había acompañado todo el proceso de la venta de las tierras por el Luquinha, también se acuerda de los principios de la fazenda Orcaisa dentro del área: “*En Barro Vermelho estaba la sede de la SUDENE, ellos hicieron allí una casa encima de un cementerio que e no respetaron. Pero el cerro de allí no aguantó, la casa cayó al suelo. Entonces, hicieron otra al lado, que aún hoy en día está allí*” (Dona Betinha)⁸⁰. Mi informante sigue con sus recuerdos de los comienzos del emprendimiento: “*Estas personas tenían mucho dinero de SUDENE, de los créditos de Banco de Amazonas. Ellos deforestaron todo, construyeron cinco estanques gigantes, de los que ya no existe ni uno. Los establos estaban hechos con madera tropical noble, sembraron pasto, echaron a la gente. Pero el ganado nunca apareció, no consiguieron cumplir con el proyecto.*” Los investimentos de los dos empresarios se habían quedado en los preparados para empezar una producción, sin que ésta, sin embargo, hubiese comenzado.

Aunque la producción de la *fazenda* Orcaisa nunca comenzó, los que vivían en el área vendida por Luquinha fueron obligados a irse. La mayoría de ellos se marchó a la ciudad más cercana, fundando un barrio llamado Codó Novo que se conformó por personas desplazadas en el momento de la introducción del proyecto SUDENE en diferentes partes de las zonas rurales. Es en éste momento cuando se da la ruptura de la continuidad con el pasado de los *pretos velhos*, en los antiguos dominios de Lucas Costa. Asimismo, la falta de compromiso por parte de la Superintendencia, demostrada por Raimundo Leonel Magalhaes Araujo y Francisco das Chagas

80

La falta del cuidado con los cementerios a la hora de la introducción del proyecto SUDENE es una constante en las memorias de los moradores de la zona estudiada. Cabe recordar aquí la gran importancia de la relación con los antepasados fallecidos, de los cultos que tienen que ver con el entierro y de la persistencia, todavía actualmente, del deseo de ser sepultado en la tierra de los *pretos velhos*, presentes entre la gente del lugar.

Prado Pontes, quienes no emprendieron ninguna actividad en las tierras por ellos adquiridas, fue el requisito que determinó la historia más reciente del área.

Las improductivas tierras de la *fazenda* Orcaisa, comenzaron paulatinamente a recuperar su vegetación anterior, caracterizada en el pasado por la abundancia de la palmera *babaçu*. Al mismo tiempo, las personas desplazadas de las diferentes partes de la zona rural de Codó, por efecto de la *grilagem* vinculada con la instauración de SUDENE, vagaban en búsqueda de un trozo de tierra cultivable. Estas migraciones, cuya finalidad era encontrar un lugar para poder seguir con la producción propia de alimentos, fueron el impulso para la repoblación del área de la “abandonada” *fazenda* Orcaisa.

2. Volviendo.

Supuestamente, desde que el “abandono” de la *fazenda* Orcaisa se hizo evidente, el área era procurada como apta para la explotación por parte de otras personas. Como lo resume Dona Betinha, en aquel momento “*los pobres de los pretos velhos no entendían nada, andaban sin rumbo aquí en la ciudad, pero aún iban a poner los cultivos en los márgenes, donde podían*” (Dona Betinha). El 'ir buscando' quizás sea la descripción más precisa de la situación que vivieron estas personas durante el proceso de las expropiaciones; entre los que no se decidieron a ir a vivir a la ciudad. “*En aquella época había gente caminando solamente con una saco en la espalda, entre una fazenda y otra, procurando el lugar para quedarse*” - dice Zé de Nene, a quien citaré un poco más adelante.

Quiero utilizar dos discursos para dar cuenta del movimiento de reinstalación de las familias en la despoblada Boa Esperança: uno se basa en la entrevista con Seu Tocaio, y otro en la realizada con Zé de Nene. Los dos hombres, cuyos nombres acabo de mencionar, fueron los primeros en

llegar a Boa Esperança con intención de quedarse allí de manera permanente. No obstante, poco antes del momento en el que Seu Tocaó y Zé de Nene llegan a Boa Esperança, en las tierras de la *fazenda* Orcaisa aparece un personaje recordado como doctor Fernandez (Dona Betinha), alegando ser el propietario del área. Éste fue colocando a una serie de gerentes para que administrasen la *fazenda*: el primero de ellos era Wanderley y el segundo Chico Grosso. Voy a tratar sobre la relación entre los habitantes del área con los gerentes en los próximos apartados del presente capítulo.

Seu Tocaó

Seu Tocaó había nacido en Piauí y llegó a Maranhao en el año 1942 con su padre, siendo todavía un niño. Se quedaron a vivir en el poblado Morro da Loja y, según explica Seu Tocaó, fue allí donde comenzó la "*confusión por la tierra*" (Tocaó). El dueño del área donde habitaban, Luiz Ibaiba, al encontrarse en muy mal estado de salud, intentaba vender sus dominios. El primero en recibir una oferta de compra de la tierra fue el padre de señor Tocaó. No obstante, por falta de recursos no pudo aceptar la propuesta. Luiz Ibaiba seguía buscando una forma de vender la propiedad y fue entonces cuando apareció como interesado Otto Lima, alcalde del municipio vecino de Dom Pedro. El político Otto Lima era uno de los fundadores del proyecto SUDENE, con lo cual el área fue convertida directamente en parte de la Superintendencia.

En aquel momento, cuando se formalizó la venta, seu Tocaó ya era adulto y vivía en la localidad con toda su familia. Al poco tiempo se inició el proceso de las expulsiones de los antiguos habitantes de Morro da Loja, comenzado por la deforestación del área "*hasta la última palmera*" (Tocaó). De esta forma los moradores no podrían seguir cultivando, recogiendo y cazando. Asimismo, el calor en el poblado se hizo insostenible, sin ninguna sombra del árbol en las proximidades. El siguiente paso fueron las amenazas de derribo de las casas, incluso con los moradores dentro, si éstos no aceptasen salir antes. Un día, al salir seu Tocaó junto a su familia, un

tractor estaba labrando justo en la puerta de su casa. Horas después, las casas aparecieron demolidas en el suelo.

Después de Morro da Loja, el señor Tocaó se instaló por poco tiempo en la ciudad de Capinzal. Sin embargo, la vida en la ciudad le parecía difícil, especialmente porque “*había que comprar todo lo que uno podía necesitar*” (Tocaó). Intentó volver entonces a la zona selvática y es así como llegó a Lagoa do Negô Velho. Estuvo viviendo allí pocos años, pero poco tiempo después de su llegada comenzó también allí el proceso de *grilagem*. Según esclarece seu Tocaó, “*La gente de Antonio Jose Figueredo (influyente político y empresario de la región, funcionario del SUDENE) se estaba quedando con las herencias de los pretos velhos*” (Tocaó). “*Ellos pedían las escrituras de las tierras, diciendo que iban a actualizarlas en la capital. Y cuando los pretos velhos querían las escrituras de vuelta, decían: ¡¿qué escrituras, qué escrituras!?*” (Tocaó). La gente de Antonio Jose Figueredo se quedaba con los documentos y con la propiedad de las tierras. Todos los moradores fueron obligados a salir.



Fot. 18. Seu Tocaó.

Seu Tocaó y su familia, expulsados de Lagoa de Negô Velho, fueron a Pé de Bota, otra localidad de la región. Según su relato, el jefe del lugar- Pedro Brito- les decía que “*allí iban a vivir*

bien, viendo como crecían sus hijos y sus nietos, pues él no quería hacer SUDENE” (Tocao). No obstante, unos seis años después Pedro Brito se asoció con el mismo Antonio Jose Figueredo. No tardaron en comenzar los preparativos para convertir el área en un lugar propicio para la actuación del SUDENE, activando los mismos mecanismos que en todos los demás lugares. Empezaron las expulsiones de los habitantes, recordadas por seu Tocao con la siguiente frase del político y empresario: “Yo no echo a nadie de aquí, quien echa de aquí es el fuego” (Tocao). La amenaza frente a los que no querían deshabitar las tierras de Pé de Bota era la de quemar sus casas, sin o con la gente dentro.

Fue debido a esta situación por lo que seu Tocao llegó a la fazenda Orcaisa. Estaba buscando un lugar donde vivir junto con su familia, frente a la inviabilidad de seguir en el mismo sitio. *“Llegué con unos 22 moradores que eran mis parientes. El 'jefazo' allí en la época era Wanderley. Hablé con él y le dije que fuimos 'corridos' de una otra fazenda. Le pedí apoyo, que nos dejara poner las barracas aquí. “- cuenta señor Tocao. Con el beneplácito del gerente Wanderley, seu Tocao construyó unas casetas provisionales de paja en Boa Esperança. Había salido de Pé de Bota de noche, con toda su familia, llevándose solo aquello que pudieron cargar. Poco tiempo después, llegó a Boa Esperança la noticia de que su antigua casa en Pé de Bota había sido derribada por un tractor.*

Zé de Nene

Zé de Nene es actualmente el morador más antiguo de Boa Esperança; es *curador* de terecô, bastante reconocido en la región, y mantiene su propio *salao* de culto en el poblado. Nació y vivió la mayor parte de su vida en Nazaré, tierra vecina a las de Ingarana y Santo Antonio dos Pretos. Cuenta que en los tiempos de los *pretos velhos* el dueño de Nazaré era Zé de Piauí. Zé de Piauí había vendido el área a Otto Lima, alcalde de Don Pedro, de quien acabamos de hablar. No

obstante, los habitantes del lugar se quedaron viviendo dentro del terreno, siguiendo con sus actividades normales. Hasta que un día llegó la noticia de que el actual propietario (Otto Lima) no quería que hubiera nadie viviendo en sus dominios. *“De allí que nosotros comenzamos a estar con este dolor de cabeza, pensando cómo vamos hacer. De allí que comenzamos a dispersarnos, unos se fueron a Barro Vermelho, otros a Codó, otros aquí.”* - dice Zé de Nene.



Fot. 19. Zé de Nene en su salao de terecô.

Bajo los órdenes de Otto Lima, empezó el proceso de preparación del área de Nazaré para su utilización como espacio de cría de ganado bovino. Un tractor tumbó las casas; comenzó también la deforestación del terreno, sirviéndose para ello de la mano de obra de los antiguos moradores: desprovistos de todos los medios de subsistencia, los ex habitantes aceptaron la propuesta de trabajo en el derribo de la floresta. *“Nosotros íbamos (a trabajar para Otto Lima) para tener cosas para comer. Llevábamos una calabaza con agua hasta allí. Porque allí no había ni comida, ni bebida. Pasábamos el día con hambre. Pero, ¿qué otra cosa íbamos hacer?”* - recuerda Zé de Nene, quien estuvo antes de instalarse en Boa Esperança viviendo un corto periodo de tiempo en Barro Vermelho.

Comparando la situación con la literatura sobre la problemática, una de las características del movimiento migratorio en el campo de Maranhao siempre ha sido su cierta espontaneidad, una constante búsqueda de tierras disponibles. En el caso específico del área de la *fazenda* Orcaisa estamos tratando con un momento de conflicto y de un verdadero éxodo rural. No obstante, observamos también aquí la persistencia de la capacidad de recuperar las áreas con la agricultura de subsistencia. Forzadas por las circunstancias, las personas desalojadas de las distintas partes de la zona rural de Codó emplearon de nuevo las viejas formas de la permanencia en la tierra, yendo hacia espacios donde aún pudieran permanecer. Asimismo, al lado de la espontaneidad la segunda de las características del campesinado de Maranhao sería su inestabilidad ocupacional.

Otavio Velho enfatiza sobre la temática, poniéndola en el contexto de la interdependencia entre las coyunturas económicas, sus demandas por la tierra y los avances o retrocesos de la agricultura de subsistencia en Maranhao (Velho, 1983). Considera la naturaleza variable de los consecuentes movimientos del “frente de expansión”, que no se inclina hacia una colonización permanente, mostrándose siempre flexible a las necesidades marcadas por el factor económico. Por otra parte, según Velho, la cuestión de la elitización del derecho a la tierra en Brasil ha imposibilitado el surgimiento de un “campesinado libre de masas”, como en algunos otros países (Velho, 2009b). No obstante, el mismo Velho destaca la paradoja de que: “*el propio sistema que era incompatible con un campesinado de masas dio origen a tensiones que trabajaban en el sentido de forzar la existencia de un campesinado*” (Velho, 2009b).

Las siguientes entradas y salidas en el área de la ex fazenda Orcaisa podrían ser observadas como una muestra en miniatura de las tesis de Velho. Se podrían destacar por lo menos dos momentos en los que las tierras han sido reclamadas por los movimientos económicos: la primera, aún en la época de la primera colonización, por parte de los portugueses algodoneros; la segunda, en

los tiempos de la instauración del proyecto SUDENE. Por otro lado, el campesinado siempre estuvo a la espera de los retrocesos de estas demandas, no dejando al área desocupada totalmente hasta que cedían las fuerzas del poder económico. El movimiento aún no se daba solamente en las dos direcciones que estoy aquí describiendo, ya que se debe recordar también que la “frente agraria espontánea” abría los espacios que solamente después eran ocupados por la agricultura de gran escala (Velho, 2009a). Asimismo, toda esta “espontaneidad” si que está oestructurada de acuerdo con un orden jurídico (a la vez también político y económico) concreto, tal como lo resume Velho hablando sobre el derecho a propiedad de tierra.

3. Las condiciones de vida dentro del área de la antigua *fazenda* Orcaisa.

A continuación podemos observar cómo, de una manera paralela al proceso de las expropiaciones de las comunidades negras de la región -en el contexto de la instalación de la SUDENE, se comenzaban a implantar distintas formas de explotación hacia los moradores que seguían con la vida en el campo. Un ejemplo de ello es relatado por Ze de Nene, quien recuerda una práctica ejercida por los empresarios del sector en su localidad natal Nazaré, que tenía por objetivo convertir un área de la floresta en un campo de explotación agropecuaria, posteriormente a la expulsión de los habitates. Ésta consistía en aprovecharse de la mano de obra de los antiguos habitantes desalojados para los trabajos de preparación del terreno para la actividad productiva, a menudo sin que los mismos recibieran ningún tipo de la remuneración previamente acordada. En el caso antes citado, revelado por Ze de Nene, los ex moradores de Nazaré aún tuvieron que pasar por la humillante situación de la falta de agua y comida durante la jornada laboral.

Otro ejemplo sería el narrado por seu Tocaó, referido a la autoridad del gerente Wanderley en el momento de su llegada a Boa Esperança. Wanderley era supuestamente hermano del personaje conocido como doctor⁸¹ Fernandez, quien se titulaba dueño del área de la abandonada *fazenda*

⁸¹ El título 'doctor' funciona en la zona de estudio como el sinónimo de estatus social; no se refiere, sin embargo, a

Orcaisa y miembro de la SUDENE. Su papel era el de mantener el control de los habitantes del área, con el derecho a quedarse con una parte de su producción y a hacer uso de ellos como mano de obra. La misma función fue ejercida después por Chico Grosso y me gustaría acercarme con más detalle a las prácticas de estos administradores frente a los moradores.

La realidad vivida en las tierras que formaban antes la fazenda Orcaisa se caracterizaba por la dureza de las obligaciones frente a los consecutivos gerentes. El deber más pesado para los habitantes era el pago de la renta, que se constituía en la condición para poder permanecer en el área. El *Foro*, que es como se le llama a este tipo de cobro aquí y en muchas partes de Brasil, constituía la tercera parte de la producción. Se calculaba a partir de los pronósticos de la cosecha, sin ser corregido en el caso de que la producción no alcanzara la cantidad estipulada. Si las necesidades de la familia o la calidad de la cosecha no permitían la entrega de la cantidad acordada, situación más que habitual, se creaba una deuda.

Maneras de pagar la deuda eran: ofrecer su trabajo al gerente, sin derecho a ningún tipo de remuneración; o entregarle coco *babaçu* descascado, según los precios fijados por él, fuera de los del mercado. Generalmente, las deudas nunca eran finalizadas y se mantenían durante años, sumándose a esta situación la circunstancia que, aún siendo deudoras las familias, la parte de alimentos que se quedaban era también menor que la prevista. Con esto, necesitaban comprar del gerente partes de la producción que ya le fue entregada (principalmente arroz), pagando otra vez en trabajo, en coco, o dejando que la deuda siga acumulándose. Los habitantes tenían prohibido comercializar sus productos fuera del área de la *fazenda* Orcaisa, siendo que la desobediencia, tanto frente a ésta como a cualquier otra de las normas, podía llevar a la expulsión del lugar.

El tipo de deuda que se acaba de describir brevemente es bastante conocido en el contexto rural brasileño, fundamentando normalmente las formas extremas de explotación. Neide Esterci

ningún título académico.

clasifica la deuda como uno de los medios utilizados frecuentemente con el fin de 'inmovilizar la mano de obra' (Estrecci, 2008). Ésta inmovilización observada por Estrecci es llamada también en otros contextos (por ella y por otros especialistas) 'esclavitud contemporánea', 'esclavitud por deuda' o 'servidumbre' (Idem.). La deuda funciona aquí como el elemento que crea la consciencia de obligación, de un deber moral frente al acreedor, que justificaría las exigencias hacía los endeudados. Posee la capacidad de legitimar la autoridad en la que se funda la explotación de los que están debiendo, autoridad que es aprovechada posteriormente para aumentar el lucro por los que ejercen este tipo de violencia. *“La inmovilización por deuda (...) consiste en la relación por la que prestaciones en dinero o en mercancía, adelantados por un acreedor (...) tienen que ser pagados sobre la forma de servicios proporcionados de una manera obligatoria(...). Desde el momento en que los trabajadores (permanentes o temporales, migrantes o locales), al ser reclutados de esta forma, pierdan su derecho de comercializar libremente su fuerza de trabajo, (...) hasta que la deuda (original o adquirida posteriormente) sea cancelada, se vuelve imposible caracterizar este tipo de contrato como trabajo libre.”*- dice Estrecci citando a Brass (Brass, 1986).

El establecimiento del “deber moral” de los deudores en Boa Esperança frente al gerente podría ser justificado también por los factores que tenían que ver con las costumbres y con las tradiciones en la región. Por un lado, ya se ha explicitado bastante a lo largo del trabajo la persistencia de las exigencias de los *dueños pretos velhos* hacía el resto de los habitantes, cuya continuidad en forma pervertida podría ser vista en las obligaciones impuestas por Wanderley y por Chico Grosso. Por el otro, y aquí vuelvo a Estrecci: *“(...) en la vida social este tipo de relación puede ser 'naturalizado' (Almeida, 1988), y la deuda puede ser percibida hasta por los propios actores como parte de las relaciones recíprocas, aunque desiguales, entre ellos y sus acreedores (señores de tierra, comerciantes o empleadores)”* (Estrecci, 2008). La existencia de la relación sustentada por la deuda, en todo caso, indica la presencia de las formas extremas de explotación, que tuvieron lugar en aquella época en Boa Esperança.

Los tiempos de gerentes son recordados como aquellos cuando se pasaba bastante hambre. “Nosotros éramos sus esclavos”- dice Zé de Nene respecto a la situación en la que vivían, guardando aún algunos comprobantes del pago del *foro* para el gerente. “Él (Chico Grosso) y sus hijos eran todos bonitos, fuertes, y nosotros aquí, flacos, miserables, todos trabajando para él”- añade. Su mujer, Dona Dorinha, dice que el trabajo en aquel entonces era continuo, los siete días de la semana. Pese a todo este esfuerzo, las personas difícilmente conseguían satisfacer sus necesidades básicas. Destacando una vez más una de las observaciones hechas por Estreci, quiero hacer constar en este contexto, de acuerdo con la autora: “Cuando las personas utilizan términos como esclavitud, ellas pueden no estar directamente refiriéndose a conceptos sociológicos o definiciones legales. Pueden estar manifestando sentimientos de rechazo y negación hacia situaciones que parecen romper con los límites socialmente aceptables de desigualdad entre los hombres y herir nociones de humanidad culturalmente sancionadas” (Estreci, 2008). Creo que ésta es la definición más próxima de la realidad de Boa Esperança, bajo los mandatos de los gerentes de doctor Fernandez.

Cabe observar aún que la manera en la que se constituían las relaciones con los gerentes encubría, por una parte, las situaciones de explotación, sirviéndose de la idea de un cierto tipo de paternalismo. Recuerdo en este sentido que Seu Tocaó, al llegar a Boa Esperança, cuando buscaba un nuevo lugar donde vivir con su familia, pidió “*apoyo*” al gerente Wanderley. Se puede pensar en la presente perspectiva que Seu Tocaó estaba buscando una protección para sí mismo y para sus parientes al llegar a la *fazenda* Orcaisa. Igualmente conociendo las reglas que guiaban la vida dentro del establecimiento, el nuevo morador se sentía más amparado al estar introducido dentro de sus estructuras. Al parecer, prefería aceptar las duras condiciones de vida marcadas por el gerente a la situación de la desasistencia absoluta que podría sufrir en otros contextos. Cuadros semejantes fueron descritos en distintas ocasiones, cuando las víctimas de las circunstancias degradantes de trabajo no se reconocían como tales, al temer que las otras opciones de vida podrían ser aún peores

(Estrecci, 2008).

4. Comienzo del proceso reivindicativo.

Vemos, que en el caso de Boa Esperança no había un conflicto parecido como el que se daba en las tierras de Santo Antonio dos Pretos, donde, como recordamos, se sufría la usurpación de buena parte del área por parte de un *fazendeiro*. Asimismo, sería difícil pensar que en Boa Esperança existía un tipo de comunidad entre los habitantes como en el vecino Santo Antonio, que mantenía su continuidad y su unión frente a las dificultades de aquel momento. En la antigua *fazenda* Orcaisa convivían diferentes familias cuyo origen remitía a situaciones distintas, sin formas propias de liderazgo ni organización. Estas circunstancias hicieron que el comienzo del proceso reivindicativo dentro del área a la que pertenecía Boa Esperança se constituyera de una forma diferente aquí que en el vecino Santo Antonio.

Debido a las características de la situación de Boa Esperança, aquí los principios de la organización en el sentido reivindicativo no serían posibles sin la fuerte participación de los agentes externos. El comienzo fue marcado por las visitas del padre Firmino de la CPT, de quien ya hemos hablado en el capítulo pasado, y de otros sacerdotes alemanes conectados con la iglesia católica. El trabajo realizado por los representantes de la organización confesional consistía en repasar para los habitantes la información sobre sus derechos dentro del área de la antigua *fazenda* Orcaisa. Asimismo, los padres intentaban articular en Boa Esperança y en el resto de las localidades los mecanismos que viabilizarían el proceso legal de la emancipación de sus habitantes. Organizando reuniones secretas, los sacerdotes ayudaban a formar los principios del liderazgo.

No obstante, la mayoría de los habitantes del área administrada por el gerente no necesariamente tendía a apoyar el proceso que estaba naciendo dentro de las viejas tierras de

Luquinha. Temían, por un lado, las represalias de Chico Grosso, quien amenazó hasta con poner bombas contra los que se unieran al sacerdote alemán. Por otro, escarmentados por las sucesivas décadas de experiencias desfavorables, no sentían tanta confianza en el proceso que buscaba sacarles de la dura, pero en algún sentido segura, situación de “protección paternal”, que le ofrecían los gerentes. Corrían también rumores de que padre Firmino quería quedarse con las tierras y echar a las personas, circunstancia que dificultaba todavía más una plena popularidad de la misión del sacerdote entre los moradores del área.

Este temor y desconfianza entre los moradores frente al proyecto que estaba intentando llevar a cabo el padre, dio lugar a que, al principio, solamente dos personas en Boa Esperança acudieran a sus reuniones. Una de ellas era Seu Baixinho, quien tuvo su papel propio a lo largo del proceso reivindicativo y que hoy en día relata de la siguiente manera las primeras visitas de los extranjeros: *“Llegaron él (Padre Firmino), una monja de Suiza y otros. Había entre ellos incluso algunos que ni sabían hablar; hablaban alemán y repasaban para el otro que traducía al portugués. En aquella época había banana, había papaya. Mandé matar una gallina, fue una gran fiesta; conversamos mucho, yo ya conocía el movimiento (reivindicativo de lucha por la tierra), pero el pueblo, la gente, tenía miedo”*(Seu Baixinho). Seu Baixinho es de origen *cearense*, vive con su familia en Caladinho, un pequeño 'sitio' formado por tan solo tres casas, a unos pocos kilómetros de Boa Esperança.

Otra persona que desde el comienzo frecuentaba las reuniones secretas era seu Antonio, también de origen *cearense*, primer líder de Boa Esperança, posteriormente presidente de la asociación quilombola. Según nos cuenta él mismo, su llegada a la decaída *fazenda* Orcaisa se dió en la época del gerente Wanderley, marcando algunas singularidades en comparación con el resto de los nuevos habitantes. Era el propio gerente quien le había instalado en Boa Esperança, con la intención de que éste trabajase en la localidad con el comercio. Wanderley había contactado con seu

Antonio en la fazenda Montecristo, donde el primero ejercía servicios para el *fazendeiro* Vita Trovao, el mismo con quien estaba en conflicto en aquel momento la comunidad de Santo Antonio dos Pretos. Seu Antonio era entonces el funcionario del empresario invasor que se había instalado en el área vecina.

Trabajar con el comercio en un contexto como el de Boa Esperança en aquel momento o en el área de Santo Antonio dos Pretos, invadida y dominada por un *fazendeiro*, significaba cumplir el papel de intermediario entre los moradores y la autoridad. Quiero volver a subrayar la importancia de los establecimientos comerciales para el funcionamiento del sistema, basado en la obligación del pago de renta, en la deuda y en el derecho total de compra-venta de los productos por parte de los jefes de las tierras. Éste esquema necesitaba de un comerciante, que no fuera del todo ajeno al pueblo, pero que cuidara también de los intereses del *fazendeiro* para quien trabajaba. Velho describe una figura semejante en su estudio del campesinado en Marabá, municipio en el sur del Estado de Pará en Brasil. Dice:

“Su posición (del comerciante) era extremadamente ambigua.

Por un lado mantenían lazos económicos y políticos con la clase dominante, y por otro eran también campesinos, y vivían y tenían intereses comunes con la masa campesina. Esta ambigüedad aumentaba a medida que se involucraban con la producción. (...) Asimismo, en muchas disputas que envolvían a todo el campesinado, ellos fortalecían el liderazgo. Las principales figuras políticas del área eran también escogidas entre ellos; fuera que esto en general se debía más una vez a su posición como intermediarios (brokers) en la estructura regional de patronazgo” (Velho, 2009a).

Es interesante observar además en este contexto, que seu Antonio, durante el proceso de la articulación reivindicativa, intentaba convencer al gerente para que éste se uniera a los moradores de la *fazenda*, apoyando su lucha. Dice: *“Sus hijos (del gerente) eran todos nacidos y criados aquí,*

su familia era grande, estábamos con pena de él. En el comienzo yo intentaba convencerle que se uniera con nosotros, no que se pusiera contra el dueño, pero que se quedara allí, quieto. Y cuando se nos diera la indemnización, se separarían unos 100 hectáreas para él". No obstante, seu Antonio no consiguió influir en la postura de Chico Grosso, situación que resume de la siguiente manera: "*Quien manda, después para ser mandado, sin tener aquella autoridad, no le gusta*". De la misma forma que seu Tocaó, Antonio dice que el gerente "*era en el fondo una buena persona y que ayudaba a la gente*".

El trabajo realizado por los sacerdotes y protagonizado por padre Firmino formó las bases para el emprendimiento de la marcha reivindicativa dentro del área de la ex *fazenda* Orcaisa. El siguiente actor importante para el andamiento del proceso fueron los Sindicatos de los Trabajadores Rurales. A través de la organización sindical, la situación de las tierras que en el pasado pertenecían a Luquinha fue comunicada a INCRA. En respuesta, los funcionarios de este órgano gubernamental realizaron una visita al área y elaboraron un informe que denunciaba la circunstancia del abandono del establecimiento. Ésta fue la base que fundamentaba el comienzo del trámite legal cuyo objetivo era expropiar a la antigua *fazenda*, argumentado el "interés social" de sus habitantes, del área en cuestión.

Sin embargo, el proceso no podría empezar sin que se reunieran los nombres de todas las personas que vivían dentro de la *fazenda* gestionada por Chico Grosso. Esta exigencia se constituyó en el mayor obstáculo, ya que, como se acaba de explicar, la mayoría de los habitantes desconfiaba de lo que podría traer aquella acción reivindicativa. Dice seu Tocaó en este sentido: "*nosotros no sabíamos para qué era, ¿ y si era para vender la tierra, echarnos de aquí?*". Seu Zé de Nene también estaba preocupado, preguntándose a sí mismo: "*Dios mío, pero y ¿quién es este INCRA!?*" (Zé de Nene). El temor frente a la lucha reivindicativa en Boa Esperança, de nuevo encuentra semejanzas con las reflexiones hechas por Velho en su trabajo sobre la región de Marabá: "(...) el

balance de la experiencia brasileña en la materia de colonización, particularmente la de la SUDENE en Maranhao, es francamente negativo. En la región de Marabá, toda la ideología de desconfianza de los labradores que acompaña la posibilidad de trabajar como empleado es reflejada en un gran temor frente las instituciones del INCRA, que pretenden, según la mayoría, quitarles la tierras y someterles al cautiverio” (Velho, 2009a).

Frente a la desconfianza de las personas hacía el INCRA, una iniciativa de seu Baixinho devino esencial para superar aquel paso de la lucha. Baixinho había ideado una manera alternativa de conseguir reunir todos los datos necesarios para comenzar el proceso de expropiación. Cuenta en este sentido: *“en aquella época, la región era visitada por una agente de salud, visitando también a las localidades de la fazenda Orcaisa. Le explique que tenía que recoger los nombres y el número de documento de todo el mundo. Quien no tuviera documento, solamente el nombre. Por allí, como ella era una agente de salud, todo el mundo entró. Dieron unas cuatrocientas y tantas personas, 136 familias, 105 permanentes; y las otras que solo venían a poner los cultivos.”*. El documento que representaba a todos los moradores de la ex fazenda Orcaisa estaba a punto para ser entregado al órgano dedicado a la reforma agraria, INCRA.

5. Boa Esperança como asentamiento de INCRA.

El trámite para la expropiación duró cerca de cuatro años, finalizando en el 2000 e indemnizando al doctor Fernandez de Pernambuco como propietario de la fazenda en abandono. En Boa Esperança están vivas las memorias del día cuando el doctor *“había venido personalmente a entregar las tierras y el mapa”*, como cuenta el primer presidente de Boa Esperança, seu Antonio. *“El doctor estaba muy contento de haber vendido las tierras que ya hacía tiempo no le traían ningún lucro”*- cuenta además seu Antonio. *“Él aún nos había pedido que continuáramos un año más pagando el foro a Chico Grosso. Pero nosotros no aceptamos”* (seu Antonio). El gerente

falleció pocos meses después del acto de expropiación. Su esposa continúa viviendo en el área de Boa Esperança, en un espacio de tierra que los demás habitantes le cedieron.

La expropiación del área fue paralela a la introducción de Boa Esperança y de todas las localidades de la antigua *fazenda* Orcaisa dentro de programa de la reforma agraria (INCRA). Con esto ganaron un nuevo estatus legal, como es el de *asentamiento* de INCRA. Para esclarecer, el *asentamiento* de INCRA es la denominación con la que se designa a las nuevas unidades surgidas en el contexto de la reforma agraria y compuestas por viviendas de las familias sin tierra instaladas en las áreas expropiadas. Fue dentro de las estructuras previstas en las políticas de la reforma como se dio el principio de una mayor independencia y de la autogestión de Boa Esperança. Posteriormente al acto de la expropiación, desapareció la institución del gerente o de cualquier otro tipo de autoridad ajena a los miembros del grupo local que les subordinaba. Desde éste momento empezó una nueva época, llamada aquí la *comunidad*.

“Hoy en día, las cosas están cambiadas. Porque ahora quien planta dos líneas, tres líneas de arroz, se queda con este arroz. Antes no, tenía que repasar para el dueño, el dueño siempre se quedaba con una parte. Pero hoy en día aquí es 'comunidad', cada uno recoge lo que planta, es para él”- dice Zé de Nene. *Comunidad* es la denominación con la que se abarca en la región la noción del sistema de gestión cooperativo y participativo, como el instalado en los asentamientos de INCRA en el área de la antigua *fazenda* Orcaisa. No hace referencia al uso generalizado del término, ya que en la zona de estudio la palabra *comunidad* había aparecido solamente en el momento del contacto con el movimiento reivindicativo de los remanentes de quilombos (*comunidades* remanentes de quilombos)⁸². Con eso, *comunidad* es la descripción de la forma de organización basada en la asociación de moradores, con sus cargos correspondientes, y se constituye en una clara oposición con las tradiciones propias en la materia del liderazgo, con su

⁸² Observamos que en diferentes partes de Maranhao donde hubo contacto con la noción de 'comunidades remanentes de quilombos', generalmente solo una parte de la denominación legal fue adaptada para el vocabulario local al hablar sobre la cuestión: *remanente, quilombola o comunidad*.

figura central de *dueño*.

Se puede observar en este sentido que a partir del momento en el cual la lucha reivindicativa dentro de la antigua *fazenda* Orcaisa se había comenzado a oficializar, los que participaban en ella empezaron a articularse a través de dos asociaciones: Asociación Quilombola de los Trabajadores Rurales Matões dos Moreira y Asociación dos Moradores y Trabajadores Rurales de Ipiranga, siendo que Boa Esperança pertenecía a la primera de ellas (hasta el año 2002). Los dos organismos citados se apoyaban mutuamente y hacían reuniones conjuntas. Era dentro de las dinámicas del sistema de asociaciones cuando iba proliferando el liderazgo en las localidades de la zona, formando un tipo de organización nuevo y que no pretendía dar continuidad al pasado. Como se puede imaginar, varios pilares de ese liderazgo desempeñaron sus cargos en los distintos momentos por los que pasaban sus localidades desde el comienzo del proceso reivindicativo hasta la actualidad.

El reparto de los principales cargos en la asociación (presidente, su vice y secretario) de Boa Esperança se da de manera participativa; en las palabras de seu Antonio otra vez: “*Las elecciones son en papel. Dos personas cuidan la puerta de entrada, entra solo una persona. Mucha gente no sabe leer, antes de entrar se explica donde hay que marcar para votar a tal persona.*” (seu Antonio) El cuidado que pone en su discurso el primer presidente elegido bajo normas democráticas a la hora de escoger los mandatos, subraya a la vez la modernidad de Boa Esperança, que generalmente es comparada en este sentido con Santo Antonio dos Pretos. Como se había explicado, en la segunda de las localidades el sistema antiguo había sufrido solamente una adaptación después del reconocimiento como comunidad remanente de quilombo. Con esto Santo Antonio nunca ha dejado de ser un lugar *de dueño*, aparentando las formas organizativas de *comunidad* a continuación de su nuevo estatus legal. Contrasta con esto la situación de Boa Esperança, donde realmente el único tipo de liderazgo es el decidido a través de las elecciones dentro de la asociación de

moradores.

Los mandatos son de cuatro años y se puede repetir solamente dos veces el mismo cargo, siendo que hasta hoy en día siempre se ha dado esta prolongación del mandato. Pensando en las obligaciones del presidente de la asociación, éstas podrían ser divididas en las internas y las externas. Hacía dentro de la comunidad, el líder busca solucionar los problemas que pueden ir surgiendo entre los moradores o que necesitan ser llevados a las instancias ajenas al grupo para ser resueltas. Otra parte importante del trabajo del presidente es llevar los diferentes tipos de mediaciones con el mundo ajeno al de la comunidad, cuidando de su visibilidad frente a los órganos públicos y otro tipos de organizaciones (ONG, investigadores, visitantes). El líder se ocupa también de alcanzar y gestionar la realización de las políticas públicas destinadas para asentamientos del tipo como Boa Esperança.

6. El día día con INCRA

Se puede observar como en Boa Esperança el liderazgo y las demás formas organizativas fueron estructurándose en función de la lucha reivindicativa y de las formas legales adaptadas tanto durante, como después de ésta. Para el momento posterior a la expropiación del doctor Fernandez, un factor decisivo para el proceso de cambios que se había dado en el lugar fue la constante comunicación entre los moradores de Boa Esperança y el INCRA. Asimismo, la asociación desempeñaba el papel de intermediario entre el órgano gubernamental y la comunidad de moradores. Carol era la funcionaria del INCRA asignada para monitorear la introducción de proyectos de desarrollo en el área de la ex fazenda Orcaisa. Participaba en las reuniones con las habitantes, relatándoles las actualidades sobre la disponibilidad de fondos para investimentos concretos. Recogía también la nota referida a todo tipo de necesidades demostradas por la gente de Boa Esperança y de las otras localidades, que podrían ser solucionadas por el INCRA⁸³.

83

El acompañamiento por los funcionarios de INCRA de la situación en Boa Esperança, su constante presencia en el área, habían resultado en una buena introducción de las mejoras a las que las localidades de otro tipo no habían tenido acceso. El primer cambio del carácter casi inmediato fue la sustitución de las tradicionales casas de adobe, cubiertas con hojas de palmera, por las de ladrillos y tejas. Es importante tener en cuenta que, por lo menos en buena parte de Maranhao, el poder acceder a la construcción moderna significa un ascenso social, y no solamente una vida más confortable. Es más, en las comunidades rurales existe un gran debate sobre los beneficios y los defectos de la arquitectura de adobe y de ladrillo, donde la segunda se muestra como la más avanzada, aunque al mismo tiempo la primera la supera en varios aspectos. Luego, gracias a la colaboración con el órgano gubernamental se introdujeron varias facilidades para la agricultura (establecimientos de transformación de arroz y mandioca), se mejoró la calidad de la enseñanza, el camino de acceso al poblado, etc.



Fot. 20. Una de las casas en Boa Esperança. Es común juntar el uso de ladrillos y tejas con la arquitectura tradicional de paja y adobe.

Sin embargo, no todos los cambios o exigencias propuestas por INCRA gozaban de una

Con el objetivo de definir a grandes rasgos cuáles eran las necesidades y las prioridades para la comunidad, los funcionarios de la institución estatal habían elaborado un informe llamado Plano de Desarrollo de Asentamiento (PDA). Desde luego, hoy en día este documento es un testigo de cambios, ya que fue proyectado a partir de la situación concreta en el momento de la expropiación de la *fazenda* Orcaisa. Encontramos en él los datos sobre la realidad económica y social de las familias, sobre la demografía, tanto como las informaciones sobre las características físicas o geográficas de local.

buena recepción por parte de los moradores de Boa Esperança. Principalmente, cuando se trataba de las formas de cultivo, se daba una continua discusión sobre la dirección de las mudanzas. Ilustrando ésta situación con algunos ejemplos, los socios de Boa Esperança eran bastante escépticos con las alternativas para la quema, que iba ser sustituida por la fertilización del suelo. Según ellos, los técnicos que venían a enseñarles las diferentes formas de la práctica, no eran más que “unos jovencillos que venían de la ciudad”. En su propia visión del desarrollo, lo que realmente podría beneficiar a los agricultores de Boa Esperança sería la adquisición de un tractor para labrar la tierra, sustituyendo las formas tradicionales, físicamente agotadoras. Otra polémica surgía al debatir la obligación de dejar 20% del área como una reserva natural, en un desuso total que era ajeno a los modos de los habitantes del sitio de gestionar el espacio. Las áreas más 'vírgenes' de la selva eran para los propios moradores las más aptas para el cultivo.



Fot. 21. Trabajos
en la casa de farinha comunitaria en Boa Esperança.

Estas críticas de los habitantes de Boa Esperança hacen repensar el tipo del desarrollo promocionado y monitoreado por INCRA. Se podría divagar de porqué ni uno solo de los fazendeiros de las proximidades estaba obligado a dejar un espacio de reserva. O, en qué sentido la

aplicación de las formas de fertilización del suelo serían más beneficiosas para la comunidad que la mecanización de la producción, presente en todos los contextos de la agricultura con perfil capitalista. Con este debate se podría llegar, por ejemplo, al cuestionamiento articulado por Gunder Frank en los años 60. a la idea del “desarrollo comunitario rural” (teoría modernista). Éste, en la óptica del autor, sufriría la falta de enlazar a las unidades del campo con las redes de dependencias económicas y políticas de escala mayor. Según este sociólogo y economista, la teoría modernista encuentra la principal causa del “atraso” en el medio rural en las formas de producción preindustriales, pre-capitalistas, y en los valores culturales de los mismos campesinos que sustentan este sistema. Sin embargo, de acuerdo con Gunder Frank, “(...) *las verdaderas causas de la pobreza y baja productividad (en el campo) no se deben tanto al ambiente o a los atributos físicos de la comunidad como a las relaciones de explotación social dentro de la comunidad, y entre la mayoría de sus miembros y los centros nacionales e internacionales de poder político y económico*” (Gunder, 1966).

Dentro de este foco, las prácticas que buscarían equilibrar la situación de la falta de desarrollo en el campo deberían fijarse primero en cómo se configuran las relaciones externas de los grupos en cuestión. Es allí donde se situarían las verdaderas causas de la situación de la desigualdad de las comunidades rurales, que en este trabajo se está llamando de las invisibilidades sociales. Mirar solamente hacia dentro de las realidades de estos colectivos sería entonces condenarles a ser tratadas como ítems cerrados y aislados del resto de la sociedad, lo cual se configuraría en una visión equivocada desde su base lógica.

Frente a la realidad de la inserción de Boa Esperança dentro del programa de la reforma agraria, cabe acordar que el camino reivindicativo dentro de la antigua *fazenda* iba dirigido desde el comienzo también en otro sentido. Las localidades del área buscaban el reconocimiento como comunidades remanentes de quilombo y la diferencia aquí no es solamente del carácter nominal,

sino que trae consigo unas importantes diferencias legales. La primera y la más significativa de ellas es el derecho a la propiedad de tierra, garantizado en las actas constitucionales para las comunidades remanentes de quilombos. En el caso de los moradores de los *asentamientos* de INCRA, la tierra se queda como dominio del estado. En el segundo lugar se situaría la cuestión de poder mantener la comunidad en la misma forma en la que esta se componía antes, con el mismo número de miembros. Los *asentamientos* de INCRA admiten la instalación de las familias nuevas en el caso de que las extensiones del territorio permitan la subsistencia de más personas. Asimismo, los *asentamientos*, al recibir el asesoramiento técnico continuo, tienen que negociar con los funcionarios estatales la mayoría de las decisiones que se refieren a los principales aspectos de su vida como comunidad.

Se pueden observar entonces unas significativas diferencias entre el estatus de *asentamiento* y del de la comunidad remanente de quilombo. Ivon Fonseca de CCN reflexiona en este contexto sobre el estatus que habían alcanzado en el año 2000 las localidades de la ex *fazenda* Orcaisa: “*En aquella época, aún la mayoría de las comunidades que reivindicaban el reconocimiento como remanentes de quilombos en Maranhao, acababan conformándose con el reconocimiento como asentados de INCRA. De la forma que nosotros queremos (ser reconocidos como remanentes de quilombo) es mucho mejor, porque no se pierde el derecho. Pero el proceso tarda mucho más*” (Fonseca). Según lo explicado por el representante del movimiento negro de Maranhao, la adopción de la figura jurídica de *asentamiento* de INCRA fue una estrategia para acelerar la emancipación de los grupos en los conflictos con los *fazendeiros*, que era la cuestión más urgente.

La demora que supondría emprender desde el principio el camino burocrático del reconocimiento de la situación diferenciada de la comunidad como remanente de quilombo, podría incluso haber comprometido el futuro de la existencia de varias de ellas. Es por esto que, como añade Fonseca, los *asentamientos* trataban solamente después de alcanzar ese estatus, la categoría

de comunidad remanente de quilombo. Este fue también el caso de las localidades resultantes de la expropiación del área de la fazenda Orcaisa. En el caso de Boa Esperança, el reconocimiento como remanentes de quilombo se da solamente trece años después de la expropiación de Chico Grosso .

Con el reconocimiento del área de la ex *fazenda* Orcaisa como tierra de remanentes de quilombos, se ha dado el segundo acto de la expropiación. Ahora los beneficiados fueron los miembros de las asociaciones de los trabajadores y moradores quilombolas que allí se encontraban. Cabe esclarecer aquí que Boa Esperança, aunque se había separado de los Matões dos Moreira, seguía compartiendo con esta asociación el territorio. Por ello fue igual de favorecida por el decreto del día 5 de diciembre de 2013, que otorgó oficialmente el estatus diferenciado de toda la antigua *fazenda* Orcaisa como territorio de la comunidad remanente de quilombo. Durante mi última visita de campo en el año 2014 pude presenciar el proceso de la demarcación de la tierra por los técnicos de INCRA, que de nuevo había resultado ser el órgano designado para tal trabajo.

7. Las diferencias dentro del área. Los *pretos* y los *caboclos*.

Volviendo aún más atrás, al año 2002, tan solo dos años después de la expropiación del área de la *fazenda* Orcaisa del doctor Fernandez, se dio la separación de Boa Esperança de la Asociación Quilombola de los Trabajadores Rurales Matões dos Moreira (año 2002). Las razones que la provocaron están bastante relacionadas con las posturas de los líderes de ambas asociaciones, una vez el área fue convertida en el territorio del *asentamiento* de la reforma agraria. Cabocla, presidenta de la asociación Matões dos Moreira que al principio unía ambas localidades, quería seguir con la lucha por el reconocimiento de los derechos como comunidad remanente de quilombo. Quizás por esta cuestión sus relaciones con los funcionarios del órgano gubernamental responsable de la reforma agraria (INCRA) estaban siempre llenas de tensiones. El secretario de la asociación y jefe de Boa Esperança- seu Antonio- no compartía del todo los sentimientos de Cabocla, mostrando

una actitud contraria y facilitando a los trabajadores de INCRA su labor en la localidad por él administrada. La disputa entre los líderes sobre los objetivos para el presente y el futuro del área administrada, se reflejaban en otros niveles de la comunidad.

Las actitudes diferenciadas dentro del liderazgo parecían entrelazarse con las trayectorias distintas de los que habitaban en los dos sitios. Al mismo tiempo, las maneras de encarar aquel momento por los jefes de Matoes y Boa Esperança reflejaban de alguna forma sus propias experiencias y biografías como miembros de las comunidades, y como articuladores de la lucha. Cabocla es una descendiente directa de los antiguos habitantes *pretos velhos* de Matoes dos Moreira, expropiados durante la instauración del proyecto SUDENE. De carácter fuerte y carismático, esta mujer actuó durante toda su carrera como líder de una manera bien próxima al movimiento quilombola y al movimiento negro de Maranhão⁸⁴. La situación del *cearense* y *caboclo* seu Antonio se configuraba de otra manera, siendo que sus mediaciones se daban a partir de los servicios para los *fazendeiros*, en el contexto de comercio. Seu Antonio, aunque también apoyaba las demandas por el reconocimiento como comunidad remanente de quilombo, lo hacía solamente hasta un cierto punto y sin verlo como prioritario o como un fin en sí mismo. Mientras que para Cabocla la cuestión del reconocimiento era lo más urgente, para seu Antonio había que cuidar primero del día a día en las localidades y de la modernización de los asentamientos. Si para la líder de Matoes la presencia los funcionarios de INCRA en el área era difícilmente aceptable, para el jefe de Boa Esperança ésta era una buena oportunidad que había que aprovechar.

A parte de las ideologías distintas que guiaban a los dos líderes, las dos localidades a las que éstos representaban también mostraban significativas diferencias referentes a algunas de sus características. En Matoes dos Moreira existía en gran parte una continuidad genealógica entre los

84

a Cabocla hacía parte de CONAQ y fue una de las coordinadora de ACONERUQ; también miembro de Secretaria de Articulação de Mulheres Quilombolas do Maranhão y activista de CCN.

actuales habitantes del poblado y los antiguos *pretos velhos*. Esto se debía a que sus viejos habitantes nunca perdieron totalmente el vínculo con el lugar y posteriormente a la expropiación efectuada por INCRA varios volvieron a construir sus casas en el lugar. Sin embargo, en Boa Esperança no se encuentra a ni un morador que descendiera de los de antes de las épocas de la instauración del proyecto SUDENE, o mejor dicho de antes del principio del declive de la *fazenda* Orcaisa. Además, Boa Esperança es un sitio donde viven muchas más personas no negras (clasificado por las categorías locales), en su mayoría migrantes o descendientes de los migrantes de *sertao*. Como se verá más adelante, ésta característica también tiene que ver con las actitudes distintas frente a la idea de reconocimiento por parte de los miembros de los dos grupos.

Mencionado en el capítulo anterior, el antropólogo Aniceto Cantanhede Filho, profesional que había elaborado el informe sobre Santo Antonio dos Pretos, hace referencia al área de la antigua *fazenda* Orcais en otro trabajo suyo. Distingue allí dos categorías locales: la de los *pretos* y la de los *caboclos* (Cantanhede, 2006): “*En la situación social analizada, pretos y caboclos son dos términos utilizados localmente para categorizar las personas. (...) En éste caso, pretos y caboclos son categorías nativas. Principalmente, para los individuos que pertenecen al grupo de los otros habitantes- los llegados hace pocas décadas- preto, o más específicamente los pretos, es una categorización del grupo que remite específicamente al color de la piel. Entre los llamados pretos, caboclo es, excluyendo a los propios parientes, todo aquel que tenga la piel clara (para los patrones locales).*” (Cantanhede, idem).

Cabe explicar brevemente el término *caboclo* que hace parte también del diccionario habitual de todos los brasileños, para referirse a uno de los tipos de campesinos o más amplio de las personas del medio rural. Aunque se podría dar varias definiciones de la noción, hay que concordar que de una manera general los *caboclos* son personas de origen “mixto”, descendiendo, por ejemplo aunque no necesariamente, de las familias indígenas y blancas. No obstante, no es solamente la

pertenencia genealógica lo que determina quien es el *caboclo*, sino que también la manera en la que la persona se autodefine y es identificada por el entorno. Obviamente, sería tanto lógico y correcto pensar en que todos somos “*caboclos*”, como negar esta pertenencia a cualquier persona humana, pero en estas formas de clasificaciones no se busca normalmente encontrar una verdad objetiva. Vemos entonces que la categoría de *caboclo* tiene por objetivo nombrar y está incrustada al mismo tiempo en algunos juicios valorativos, pudiendo incluso ser peyorativa en algunos contextos. Sin embargo, en el lugar de estudio no se ha encontrado a la manera discriminativa de construir la imagen del *caboclo*, al no ser en el contexto de su invisibilización por parte de las políticas de reconocimiento o del interés general de los investigadores y de la gente de fuera en acercarse a las realidades descritas por el término.

En efecto, en Boa Esperança la confluencia de las dos categorías- los *pretos* y los *caboclos*- funciona como una manera de dar cuenta de la descendencia de los habitantes del área estudiada. Boa Esperança es el caso donde la estructuración de la comunidad, bastante reciente y mixta, se remite a las últimas dos o como mucho tres generaciones. Los *pretos* y los *caboclos* constituyen allí aproximadamente las dos mitades de la población, repartidos en familias que suelen ocupar varias casas vecinas. Asimismo, quien había conocido las tierras a las que pertenecía Boa Esperança en el pasado, afirma que “*antes había aquí solamente pretos; no había caboclos en aquella época*” (seu Carimbó). No parece equivocado entonces pensar también en las categorías *preto* y *caboclo* como marcas temporales que separan las épocas antiguas de la historia reciente de Boa Esperança.

No obstante, los *pretos*, junto con los *caboclos*, como categorías nativas empezaron a entrar en dinámicas distintas, una vez comenzado el proceso reivindicativo en el sentido del reconocimiento del área de la antigua *fazenda* Orcaisa como territorio de las comunidades remanentes de quilombo. A partir de allí, la noción 'quilombola' había empezado a funcionar como sinónimo de la continuidad directa con los *pretos velhos*, remitiendo asimismo a la situación

diferenciada de los quilombolas en materia de derechos. Los llamados caboclos, por su parte, no fueron contemplados por las legislaciones y había sido justamente la 'negritud' de los *pretos velhos* y de los quilombolas el vector durante todo el proceso reivindicativo que iba estructurando las demandas. A continuación, la parte no 'negra' de la realidad de Boa Esperança fue silenciada, vinculando el legado del sitio con el pasado de los *pretos velhos*.

Cabe aún apuntar en este contexto que junto a la separación de Boa Esperança y de la formación de su propia asociación, el adjetivo 'quilombola' ha desaparecido de su nombre, dando la preferencia a la denominación Asociación Comunitaria de Productores Rurales de Boa Esperança. Podríamos reflexionar en este contexto sobre los demás cambios en la nomenclatura local que fueron llegando junto con las nuevas realidades sociopolíticas (reconocimientos, reforma agraria). Querría contrastar las nociones 'quilombo' y 'comunidad' como categorías locales actuales en la región de estudio. La primera de ellas hace referencia a las cualidades históricas o culturales (continuidad con los *pretos velhos* y con el pasado), la segunda al sistema organizativo (discontinuidad con el pasado, moderno). La comprensión de las clasificaciones propias del lugar en el vocabulario que surge en los procesos de emancipación y de modernización ha sido esencial a lo largo del trabajo del campo, básica para no confundir éstas con los usos oficiales de los términos.

8. Conclusiones.

En una de las conversaciones con seu Zé de Nene, éste me explicó cómo los procesos de los reconocimientos de las tierras y de las comunidades de la antigua *fazenda* Orcaisa habían influido en conseguir más respeto por parte de los *fazendeiros*. El curador de Boa Esperança había resumido para mí su visión sobre la situación actual, sirviéndose de un paralelismo en el que se refería a la construcción de un carro que ha alcanzado una estructura contraria de la que tenía: “*ahora es la rueda grande que sigue la pequeña*” (Zé de Nene). Ésta mayor consideración es uno de los logros

más significativos conseguidos a lo largo del proceso de la visibilización de Boa Esperança. En la práctica esto se traduce en la posibilidad de convivencia al lado de los grandes latifundios sin ser amenazados por ellos.

Resumiendo el transcurso que dio esta posición y visibilidad a Boa Esperança, observamos una enorme participación de los agentes externos para emprender el proceso- la de los padres de CPT, la de los sindicatos de los trabajadores rurales, del movimiento negro. La implicación de los mismos habitantes se estaba dando poco a poco, y al principio tan solo algunas personas confiaron en que la emancipación de Boa Esperança iba a beneficiar a la comunidad. La situación se mantuvo de esta forma prácticamente hasta el final de la sumisión a las obligaciones frente al gerente Chico Grosso. La expropiación del doctor Fernandez se constituye como el comienzo de una nueva época, llamada por la gente del lugar como tiempos de la *comunidad*. A partir de este momento, la situación de Boa Esperança empieza a ser visibilizada y contemplada por los distintos proyectos políticos dentro del área de la reforma agraria.

Los años posteriores a la constitución de Boa Esperança como *asentamiento* de INCRA se suman en más de una década a la articulación de la identidad organizativa del grupo y de sus formas de liderazgo. Estas estructuras se configuran en una relación bastante próxima con las expectativas del órgano gubernamental responsable de la reforma agraria, que es quien trae más beneficios para la comunidad en la época. Boa Esperança comienza un proceso de modernización, diferenciándose cada vez más de los lugares vecinos sin ningún tipo de reconocimiento especial. Tiene mejor acceso y una introducción más plena en las políticas públicas, sin embargo con esto tiene que sacrificar una parte de su libertad de autogestión. Los funcionarios de INCRA admiten solamente un tipo de desarrollo, que ratifica más la visión del poder político que del propio grupo sobre su situación y sobre sus necesidades. No obstante, la visibilidad de la comunidad y de su realidad dentro del plano de la reforma agraria, la sitúa en una posición incomparable con la de antes de tal inclusión.

A lo largo del proceso de emancipación de Boa Esperança el principal factor en la mediación de su visibilidad ha sido, al igual que en el caso de Santo Antonio dos Pretos, la 'negritud'. La introducción de la comunidad dentro del ámbito de la reforma agraria se dio exclusivamente en efecto de la realidad sociojurídica y política en Brasil, que dificulta a los grupos el acceso al estatus de remanentes de quilombos. Se puede observar asimismo, que el modelo de *asentamiento* de INCRA no se ajusta mucho con las características de Boa Esperança, donde no hubo acto de asentar a las familias sin tierra en un área previamente expropiada. La trasmisión de la situación de esta comunidad para la esfera de la reforma no significó, sin embargo, el fin de la lucha reivindicativa que perseguía el reconocimiento como remanentes de quilombo. En este contexto, Boa Esperança había participado en dos procesos de lucha por los derechos y por la tierra: uno dentro del plano de la reforma agraria y otro, en el del reconocimiento de los derechos para las minorías étnicas.

Aunque la 'negritud' había sido un elemento importante en la mediación de la visibilidad de Boa Esperança, no se había dado aquí el proceso de la folclorización de las características negras como en el caso de Santo Antonio. La 'negritud' había funcionado más como un “mito de origen”, historia del comienzo, posicionando a los remanentes de quilombos en una correspondencia directa con el legado del sitio con los *pretos velhos*. No obstante, el pasado del asentamiento hace que su principal característica sea justamente el carácter mixto de la comunidad, constituida por dos grupos: *pretos* y *caboclos*. Frente a la realidad política que valora a los grupos negros como posibles sujetos de los derechos diferenciados, sin dejar esta opción para los grupos *caboclos* o mixtos, la parte no *preta* de la realidad de Boa Esperança ha sido silenciada. Se podría pensar que al visibilizar la 'negritud' del grupo se buscó invisibilizar su esencia como sitio de encuentro de las personas con origen distinto.

La participación en dos procesos de construcción de la visibilidad distintos, a través de la

reforma agraria y del estatus de la comunidad remanente de quilombo, ha posibilitado que la cuestión de la 'negritud' y del carácter mixto o *caboclo* de Boa Esperança fuera discutida también en estos campos. En este contexto, la identidad como asentamiento de INCRA remitía a la estructuración de los miembros de Boa Esperança dentro de las nociones campesino- *caboclo*. Mientras tanto la de la comunidad remanente de quilombo describía el sitio en tales categorías como grupo étnico- *pretos velhos*. Boa Esperança supo aprovecharse de los dos ropajes diferentes para construir su visibilidad y su mejor inclusión social y política.

NOTA FINAL:

Dentro del escrito de PDA, informe de INCRA sobre las características de la comunidad, llama la atención el apartado llamado “histórico del asentamiento”, donde se hace constar:

“Aprovechando la técnica de historia oral se ha intentado rescatar la trayectoria histórica de constitución del asentamiento. Las familias se acuerdan que en el 1940 el primer dueño Lucas Costa utilizaba el área para plantar mango, naranjas, además de criar el bovino. Después de su muerte, su hijo vendió la tierra, más o menos en el año 1969, al señor Antônio Lucas. Éste, aparte de no desarrollar ninguna actividad en el área, aún expulsó las familias que allí residían y trabajaban con agricultura y pecuaria, ocasionando la salida de gran parte de las mismas. Las pocas familias que habían permanecido pagaban foro al propietario (1 o 2 alqueires por línea), además eran obligadas a criar sus animales presos.”

No he conseguido establecer quién es el mencionado Antônio Lucas, este nombre no había aparecido en ningún momento de mi trabajo de campo. Ni trabajando con la 'memoria oral', ni durante el estudio de los documentos cartoriales que testifican el acto de compra- venta en el año 1969 entre Lucas Costa Neto y los fundadores de la empresa Orcaisa S.A., Raimundo Leonel Magalhaes Araujo y Francisco das Chagas Prado Pontes. Sin poder dedicar más atención para el asunto en el presente trabajo, lo quiero dejar apuntado para una reflexión mejor en el futuro. La copia del documento cartorial se encuentra adjuntada a continuación.

existindo ainda lagoas e igarapés temporários e brejo (Jeje Quietto). Atualmente a comunidade está preocupada com a situação dos recursos hídricos que vêm reduzindo seu volume de água ocasionado pelo assoreamento, devido a retirada da mata ciliar. A poluição também se constitui em um dos problemas, pois os resíduos dos pubeiros, a contaminação por dejetos humanos e o lixo doméstico, tem proporcionado o desaparecimento dos peixes e animais que dependem destes recursos. Por conta desta problemática, os assentados estão buscando medidas preventivas evitando a implantação de roças próximas às margens dos cursos d'água existentes.

4.1.5. Reserva Legal e Área de Preservação Permanente

Não existe área de reserva legal oficializada, no entanto, a comunidade reconhece a importância da definição e averbação da reserva legal e já destinou uma área para tal fim.

4.2. Diagnóstico do Meio Sócio Cultural

4.2.1. Histórico do Assentamento

Por meio da técnica de história oral procurou-se resgatar a trajetória histórica de constituição do assentamento. As famílias lembraram que em 1.940 o primeiro dono Lucas Costa, utilizava a área com plantios de manga, laranja, além de criar gado bovino. Após a sua morte, seu filho vendeu a terra, por volta de 1969, para o senhor Antônio Lucas. Este, além de não desenvolver nenhuma atividade na área, ainda expulsou as famílias que ali residiam e trabalhavam com agricultura e pecuária, ocasionando a saída de grande parte das mesmas. As poucas famílias que permaneceram pagavam foro ao proprietário (1 a 2 alqueires por linha), além disso, eram obrigados a criarem seus animais presos.

O padre Firmino que morava em Capinzal, orientou as famílias a reivindicarem os direitos de posse da terra junto aos órgãos competentes, com o auxílio do STTR de Codó, que fez um levantamento da situação da área e encaminhou para ao INCRA, sendo desapropriada posteriormente.

4.2.2. População

A Caracterização da população baseia-se no levantamento realizado com 87 famílias, cujos dados estão sistematizados na tabela 01, em anexo. Com base neste levantamento pode-se inferir que:

- A população do assentamento é de 355 pessoas sendo 203 do sexo masculino (57,18%) e 152 do sexo feminino (42,82%);

Doc. 2. Primeira página do documento cartorial do contrato de compra- venda de las tierras de Lucas Costa Neto por Francisco Chagas Pontes y Leonel Araujo, en nombre de la empresa ORCAISA S.A.

Quaresma deslejos de 11

Escritura pública de compra e venda que
entre si fazem como autorgante vende-
dor Lucas Costa Neto e como outorga-
da compradora Orcaisa - Organização
Lobense Agro Industrial S/A, como
abaixo se declara:

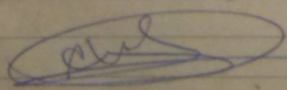
R\$ 6.048,10

Sabam quantos esta publica
escritura de compra e venda virem que, aos dez-
dias do mês de outubro do ano de mil novecentos
sessenta e nove, nesta cidade de Codó, Comarca do
mesmo nome, Estado do Maranhão, em meu Cartório,
compareceu como autorgante vendedor Lucas
Costa Neto, brasileiro, maior, solteiro, proprietário
residente e domiciliado nesta cidade, representado
por seus procuradores em causa própria sr. Fran-
cisco das Chagas Gradil Pontes e Raimundo Leo-
nel Magalhães Araújo, brasileiros, maiores casados,
industriais, residentes e domiciliados nesta cidade,
em nome procuração lavrada no livro nº 23/69,
as fls. 20-V a 22, que fica em meu poder e Car-
tório; e como outorgada compradora a firma
Orcaisa - Organização Lobense Agro Industrial S/A
representada por seus Diretores Raimundo Raimel
Magalhães Araújo e Francisco das Chagas Gradil
Pontes, brasileiros, maiores, casados, industriais
residentes e domiciliados nesta cidade, meus conhea-
dos e das testemunhas adiante nomeadas e assi-

brinte e ao por...

Doc. 3. Última página del documento cartorial del contrato de compra-venta de las tierras de Lucas Costa Neto por Francisco Chagas Pontes y Leonel Araujo, en nombre de la empresa ORCAISA S.A.

Exposante do País que acabou apossar desta pelo, que
lhe dá plena e geral quitação de pagar e lhe transfere
toda posse, viz bens, direitos, senhoria e domínio
de tal que de tinha no referido terreno antes de
vendido dando-o por arrependido desde já pela cláusula
constituta e promete responder pela viceza
na forma da lei. Na forma do disposto da lei n.
3.304, Número do imóvel 24,1004 03002 e 32, esta
do em Território Maranhão, municipalidade Codó, 1 Km
na margem esquerda do Colozinho 2.500,00 x 23 x
108,69 x 23,0 latif. p/ exploração 2345. Em seguida
me foram apresentadas certidões negativas que mos-
tram que o terreno ora vendido está livre e desem-
bargado de quaisquer ônus. Pelos representantes
da outorgada comparemos me foi dito em presen-
ça das mesmas testemunhas que aceitamos esta
escritura nos termos em que se acham estipula-
dos e apresentamos talão da Mesa de Rendas
de nº 625480, no valor de R\$ 60,48 (sessenta cru-
zeiros novos e quarenta e oito centavos). Fizeram o dis-
poram, outorgaram, aceitaram, assinaram e acharam
conforme e assinam com as testemunhas Francisco
das Neves e Juslene Siqueira Cunha, Bra-
sileiras, maiores, residentes nesta cidade, minhas
conhecidas do que sou f.c. em. (Assinatura)
Francisco Chagas Pontes
A - de 10 de outubro de 1969.


ORCAISA S.A.
Francisco Chagas Pontes
Francisco das Neves

LOS PROPIETARIOS DE BOA ESPERANÇA HASTA EL MOMENTO DE LA DESAPROPIACIÓN POR EL INCRA

Delfina Guilhon

(descendiente directa de los fundadores de Ingarana; casada con Isidoro Almeida de Ingarana)

Lucas Costa

(cocinero de la estrada de hierro; había comprado el área de los Almeida de Ingarana)

Lucas Costa Neto

(nieto de Lucas Costa; heredero)

Raimundo Leonel Magalhaes Araujo y Francisco das Chagas Prado Pontes

(funcionarios de la SUDENE; compradores del área de Lucas Costa Neto)

Gerentes: *Wanderley y Chico Grosso*

(empleados por el supuesto propietario del inmueble, recordado como doctor Fernandez; cumplían la función de administrar el área)

desapropiación por parte de INCRA y la gestión por parte de la asociación quilombola

VIII. LOS HEREDEROS *PRETOS* DEL HENRIQUE GUILHON- en las tierras de Ingarana.

“La comunidad es una ilusión”-

- seu Juarez, jefe y dueño de Ingarana

En este capítulo se discute porqué Ingarana, un lugar de *pretos velhos* y con características 'negras', no ha conseguido su visibilización social en el contexto de los reconocimientos de las comunidades remanentes de quilombos. Asimismo, se enfoca sobre la relación entre la situación del *sítio* y de sus vecinos con el estatus legal diferenciado.

1. Ingarana es de los negros de Guilhon.

En las narrativas locales sobre el pasado de Ingarana son nombrados siempre dos personajes: Isidoro Guilhon e Isidoro Almeida. Los dos apellidos corresponden a influyentes familias de propietarios de la región, que a menudo se han unido a través de lazos matrimoniales. Aunque los relatos de la memoria oral no hacen referencia exacta a los hechos, la trayectoria de los Guilhon y de los Almeida como propietarios y representantes de la clase señorial de la época se relacionan con la historia de las tierras donde está ubicada Ingarana. Asimismo, el saber transmitido de boca en boca

durante generaciones nos deja pistas para poder buscar comparaciones entre las memorias y el conocimiento basado en los documentos históricos. De allí podemos conectar el pasado de los *pretos velhos* de Ingarana con el del Henrique Guilhon y del José María Magalhaes de Almeida.

Henrique Guilhon en el siglo XVIII y a principios del siglo XIX poseía una de las mayores fortunas en Maranhao, materializada principalmente en sus propiedades rurales localizadas en la bahía del río Itapecurú, entre ellas las de la región de Codó. Otras inversiones del magnate se encontraban, por ejemplo, en el mercado inmobiliario de la capital y del puerto de Sao Luis. Como de costumbre entre la gente noble de la época, Henrique Gilhon cumplía significativos cargos públicos. Las fazendas de algodón del señor Guilhon se servían del trabajo esclavo de los africanos y de las personas de descendencia africana. Al igual que en otros casos, los esclavos del Henrique Guilhon adquirían su apellido al ser bautizados. Según se explica, en aquella época todos los dueños tenían la obligación de bautizar a sus esclavos, bajo la pena de que éstos dejaran de ser de su propiedad (Mota, 2015). Está documentado el gran número de los bautizados por el Guilhon en la región estudiada, lo que podía significar que éste tenía muchos esclavos en sus dominios (Idem.).

Henrique Guilhon estuvo casado con Zulina Magalhaes de Almeida y tuvo con ella, entre otros, a su hijo José María Magalhaes de Almeida, nacido en el año 1883 en la zona rural de Codó. Magalhaes de Almeida, como es conocido popularmente, en la edad adulta fue militar de la Marina de Guerra y llegó a ocupar también diferentes cargos públicos. Entre ellos los más relevantes fueron los del gobernante de Estado de Maranhao y el de senador de la República⁸⁵. Estuvo viviendo varios años en el extranjero, en países europeos, en Chile, Argentina y Uruguay. Durante la Primera Guerra Mundial, colaboró con el ejército estadounidense. Cumplió la función de agregado naval

85

Magalhaes Almeida era gobernante del Estado de Maranhao en los años 1926- 1930; cumplía el cargo de senador entre el 1925 y el 1926.

brasileño en Italia. Falleció en el año 1945 en Rio de Janeiro.

Según las narrativas recopiladas durante el trabajo de campo, el principio de la constitución de Ingarana en una *terra de preto* se dio a partir del acto de donación del área en beneficio de un ex esclavo llamado Alixandre Guilhon, quien quizás era uno de los esclavos en los dominios del magnate Henrique Guilhon. Alixandre Guilhon era el *feitor* de la *fazenda*, personaje cuya función era ejercer el poder señorial entre los subyugados, recibiendo a continuación una serie de privilegios que le situaban en una posición más elevada que el resto de los esclavos. Alixandre era el abuelo materno de Dona María José Guilhon, actualmente con 94 años de edad, quien nos ha contado esta historia. Pero Dona María José no es la única que enlaza el origen de Ingarana con la concesión de las tierras por parte de los blancos a los *pretos velhos*. Seu Juarez, el actual dueño y líder de la comunidad, hijo de la prima de la anciana, también nos cuenta esta historia. Asimismo, seu Juarez explica que su abuelo era Isidoro Almeida, hermano del famoso Magalhaes de Almeida, gobernante de Maranhao.

Según las memorias, repetidas ahora también por las personas de fuera de Ingarana, como por ejemplo por seu Baixinho de Boa Esperança, de quien hemos hablado en el capítulo anterior, Isidoro Almeida era contemporáneo a Isidoro Guilhon, hijo de Alixandre. Isidoro Guilhon, *preto velho*, cumplía el papel del jefe de Ingarana y tenía una hermana llamada Delfina. Delfina Guilhon se casó con Isidoro Almeida, recordado como blanco o *caboclo*. Una vez establecido el lazo matrimonial, de acuerdo con las narrativas locales, Isidoro Almeida fue a Sao Luis para formalizar y oficializar la propiedad de la tierra de Ingarana a su nombre.

“ *Isidoro Almeida fue a Sao Luis; y allí, él inventó que Ingarana era suya, pero allí no le dieron Ingarana a él. Dijieron que Ingarana es de los negros de Guilhon. (...) Allí, le dijeron a Isidoro Almeida: 'sí tu quieres un terreno, puedes escoger- Sao Isidro, Frechera, Alcantara. Pero Ingarana es de los negros de Guilhon. 'No, ¡yo también soy Guilhon!'- respondía Isidoro Almeida. Así, él se*

quedó como dueño, y nosotros todos pagando foro para él.” Dona María José Gulihon

La trayectoria de las tierras y de la comunidad de Ingarana se reparte entre la narrativa sobre las dos familias: los Guilhon y los Almeida. Aunque con un alto grado de parentesco, ambos linajes vivían separados unos de los otros, teniendo los segundos el derecho de heredad y de usufructo sobre el trabajo de los primeros. Asimismo, la narrativa sobre el origen anterior como propietarios de los Guilhon es siempre reafirmada por los miembros de ésta familia, pero rechazada y silenciada por los Almeida. El actual jefe de Ingarana dice, que el título de propiedad de las tierras que legitima su propiedad viene de Isidoro Almeida, quien tuvo la preocupación de cumplir con esta formalidad mientras que cumplía el papel de *dueño*.

Ingarana es entonces una *terra de preto*, según lo explicado en el capítulo sobre Santo Antonio dos Pretos. No obstante, ésta es al mismo tiempo una *terra de herança* (del portugués: tierra de herencia). De acuerdo con las clasificaciones elaboradas por el antropólogo Alfredo Wagner, las *terras de herança* son dominios titulados, bienes que permanecen indivisibles hace varias generaciones, sin que haya un documento oficial de propiedad o sin que éste esté debidamente actualizado (Almeida, 2008). Ésta probablemente es la situación de Ingarana, o mejor dicho ésta era su descripción hasta el comienzo de la llegada del proyecto SUDENE. El documento de propiedad, llamado popularmente en la región las *escrituras velhas* (escrituras viejas) o *escrituras dos preto velho*, había sido guardado por los próximos *dueños*- herederos que, probablemente, jamás se preocuparon de su actualización.

Almeida incluye dentro de las posibles características de las *terras de herança* “(...) situaciones en las que el desglose de las grandes explotaciones llevó a una condición de acampesinamiento de los descendientes directos de familias de los grandes propietarios. “ (Almeida, 2008) Esta circunstancia se reflejaba en el tipo de la administración del área, organizanda

de acuerdo a los linajes de parentesco: “*La custodia de los documentos y de las escrituras les corresponde a grupos familiares, que mantienen una autoridad considerada como mayor, dada por los atributos económicos, religiosos o del grado del parentesco con los ancestros comunes. Designados como 'herederos', tales familias funcionan también como árbitros de cualquier tipo de disputas, tales como 'donde poner el cultivo', (...) 'quien debe pagar la renta', 'quién está exento de determinadas obligaciones', etc. A estas familias les corresponde, pues, especificar la aplicación de las normas, arbitrando controversias y actualizando reglas.*” (Almeida, 2008)

En este sentido, quizás podríamos pensar en los Almeida como en la familia dominante en función de su parentesco con la antigua familia de los propietarios blancos (através de la figura de Isidoro Almeida). Si fuese así Isidoro, hermano de Jose María Magalhaes de Almeida e hijo de Henrique Guilhon, en vez de buscar su fortuna en el mundo de la política, se habría quedado viviendo en la zona rural natal. Sería un representante de la clase noble “acampesinada” de la que habla el citado antropólogo Alfredo Wagner, después del final de la época de las fortunas basadas en las *fazendas* de algodón. Puede entonces que Isidoro Almeida se introdujera en las estructuras de la familia de los *pretos velhos* a través del matrimonio con la ya nombrada Delfina Guilhon, justificando su estatus diferenciado por su descendencia de los antiguos señores. Esto explicaría el papel de liderazgo ocupado por los Almeida, su derecho a cobrar renta, tomar decisiones y heredar, al contrario de los Guilhon.

La convivencia de las dos familias- Guilhon y Almeida- en el espacio de Ingarana va a tener bastante importancia a lo largo de toda su historia, llegando hasta la actualidad. Volviendo a la época de la constitución del sitio como lugar de los *pretos velhos*, vemos que el área de Ingarana era considerada grande incluso para los criterios regionales antiguos. En el momento de su fundación, Ingarana limitaba con los siguientes territorios, algunos ya nombrados en otras partes del trabajo: Pé de Bota, Santa Filomena, Bom Fim (ni uno de ellos ha sido conservado hasta el día de hoy), por un

lado; por el otro el extremo de Ingarana, con el río Codozinho, cuyas tierras comunicaban con Santo Antonio dos Pretos, comunidad contemporánea a la de Ingarana.

2. Lucas Costa y la estrada de hierro.

Una alteración en las dimensiones de Ingarana se dio en la época de la construcción del ferrocarril desde Sao Luis a Teresina, inaugurado en el año 1929. Según nos informó seu Leriano, uno de los descendientes de Isidoro Almeida, de 81 años de edad, en aquellos tiempos el cocinero de los trabajadores era Lucas Costa. Seu Leriano cuenta: *“En aquella época había surgido la ferrovía de Sao Luis a Teresina (...). Habían traído gente para trabajar allí, se les llamaba los trabajadores de estrada, ganaban muy bien (...). Allí él (Lucas Costa) se había interesado y se empleó en cocinar, para hacer la comida para los hombres. Se le dio bien, hasta que terminó (la obra). El viejo (Isidoro Almeida) tenía este terreno allí suelto, (...) Él (Lucas Costa) quería comprar, pero no tenía dinero y no quería estar debiendo, así que estaba nervioso. Allí, su jefe le dijo 'yo te dejo el dinero para que compres la tierra.' (...)Y así, él la compró. Y fue una amistad muy buena. “ (Seu Leriano). A continuación Lucas Costa, *preto velho* emprendedor que había sido cocinero durante la construcción de la ferrovía, se había convertido en jefe y dueño de las localidades: Sao Raimundo, Matoes, Matinha y parte de Boa Esperança.*

El heredero de los dominios de Lucas Costa era su hijo, asesinado antes de recibir las tierras en un conflicto con los *madereiros*⁸⁶. Con esto, la herencia se transfería al nieto de Lucas, conocido como Luquinha (Lucas Costa Neto). El joven no había crecido en la zona rural, pasando su infancia y la adolescencia en la ciudad de Codó. Quizás esta falta de un vínculo directo con la tierra facilitó a los funcionarios de la SUDENE (Leonel Araujo y Chagas Pontes, mencionados en el capítulo anterior) comprar el área que luego fue convertida en la *fazenda* Orcaisa. Con una edad de

⁸⁶ El término *madereiro* viene de *madeira* (madera en portugués), haciendo referencia a las personas que se dedican a la extracción ilegal de éste recurso, práctica ilícita bastante común en todas las partes de Brasil con florestas aún preservadas.

aproximadamente 20 años en aquel momento, Lucas Costa Neto vendió las tierras de su abuelo. El valor monetario recibido fue pequeño y tres años después de haber vendido 4600 ha de tierra Luquinha ya no disponía de más medios de subsistencia. Tenía que buscar empleo en otras *fazendas* como peón, donde trabaja hasta el momento actual con la edad de casi 70 años, en calidad de gerente.



Fot. 22. Seu Leriano con su esposa.

El antiguo área de Lucas Costa es el territorio actual de las comunidades reconocidas como remanentes de quilombos por INCRA, de las que forma parte Boa Esperança. Boa Esperança entonces había sido primero propiedad de Delfina Guilhon, la esposa del Isidoro Almeida. Posteriormente a la venta de la tierra en beneficio de Lucas Costa, la localidad comenzó a pertenecer al antiguo cocinero y a sus descendientes herederos. El último de ellos- Luquinha- vendió sus dominios a Leonel Araujo y Chagas Pontes, empresarios y políticos regionales, vinculados con el proyecto SUDENE. Éstos dos provocaron la salida de la mayoría de los antiguos moradores de las tierras de Lucas Costa, convirtiéndolas en el área de producción pecuaria con el nombre de *fazenda* Orcaisa. El posterior abandono de la actividad por parte de los dos empresarios, atrajo a las personas expulsadas de otros sitios que comenzaron a repoblar el área. La circunstancia

fue aprovechada por otros funcionarios de SUDENE que fueron estableciéndose en las tierras como gerentes, introduciendo la servidumbre de los recién llegados en su beneficio propio⁸⁷.

3. Grilagem en las tierras de Ingarana.

“Antiguamente no existía este negocio de tierra, la tierra no era de nadie, era de Dios”- dice la anciana dona María José Guilhon, a quien ya hemos citado antes. Sin pretender mitificar la relación con la tierra que probablemente mantenían los *pretos velhos* de la región de Codó en el pasado, podemos deducir que ésta no se constituía como un valor mercantil en el mismo sentido que actualmente. Para Klaas Wortmann y sus análisis de las realidades campesinas amazónicas, el vínculo con la tierra que otorgaba al hombre sus derechos sobre ella en los contextos por él estudiados, se daba en relación al trabajo *en la tierra* (Wortmann,). En la siguiente perspectiva, el valor de la tierra era más moral que comercial, lo que no quiere negar la obviedad de la presencia de formas de uso relacionadas directamente con la economía y con el mercado.⁸⁸

“Lo peor de todo es que ella (la práctica de *grilagem*), a veces, va incorporada dentro de otras maneras de adquisición de tierra, volviéndose difícil percibir dónde termina la *grilagem* y dónde comienza la burocracia de la legalización de los documentos. Existe un verdadero enredo de actividades y de 'actores' en todo el proceso donde surgen y se confunden falsificación de documentos, discursos de testigos, participación activa de empresarios, documentos forjados y facilitados por abogados, funcionarios, etc. (...) El objetivo final de *grilagem* es siempre la adquisición ilícita de tierra, que se procesa de varias maneras: a través de la compra (casi siempre simbólica) de *terras devolutas* (...), *tierras de propietarios preexistentes* (...), *tierras ocupadas* o a través de la pura y descarada *grilagem en sí*” (Trovao, 1989).

⁸⁷ Los detalles sobre la situación de éste área, al que pertenece Boa Esperança, fueron resumidos en el capítulo anterior.

⁸⁸

Según Wortmann, esta presencia de las dos lógicas distintas de la relación con la tierra da cuenta de la constante articulación de los campesinos junto a las dinámicas marcadas por el encuentro entre la tradición y la modernidad, como dos modelos que se entrelazan para enfrentar el futuro (Wortmann,...).

Las ventas de las tierras de Ingarana se dieron bajo la apariencia de la legalidad del proceso, donde los siguientes herederos comercializaban sus partes del dominio de la familia. Debido a este factor, las personas entrevistadas a lo largo del presente trabajo no relacionan normalmente el transcurso con la práctica de *grilagem*. El hecho de que los precios a los que fueron adquiridas las áreas eran desproporcionadamente bajas o que las demarcaciones se daban muy por encima de lo acordado, es contemplado como una falta de conocimiento por parte de los *pretos velhos* y no como un abuso intencionado de los compradores. Asimismo, encontramos relatos sobre las maneras violentas de expulsar a los antiguos habitantes, sobre casos de exigencias exageradas a la hora de cobro de la renta, sobre el no cumplimiento con la remuneración por los trabajos concretos en beneficio de los nuevos propietarios. Con todo esto, creo justificado entender el proceso de la pérdida del territorio de la antigua Ingarana como una evidencia de *grilagem*.

Seu Leriano narra el proceso de las ventas en Ingarana de la siguiente manera: “*Este terreno aquí fue vendido para Druga, baiano, de Salvador. Druga mandaba a su 'secretario' buscar una fazenda para comprar. Era Mario Escovado y Chico Sá, éstos eran su gente. Ellos compraban para él y había que pagarle renta a ellos. Y aquellos que no querían pagar o se atrasaban, éstos ya eran suyos, se quedaba con el trozo de la tierra. Fue así como Druga consiguió mucha tierra. Druga mandó a todo el mundo salir, daba aquella indemnización que hoy en día es cien reales, había que salir. El único que se quedó allí fui yo, porque el Druga quería alguien para cocinar su comida, allí mi mujer hacía la comida y la cena.*” (Seu Leriano) Añade aún que, en la época, fue dificultada la movilidad a través de las áreas adquiridas por los empresarios y la recolecta de coco *babaçu*. Por efecto del estrechamiento del área y de las prácticas de los nuevos propietarios frente a los viejos habitantes, la gran mayoría de los últimos salió hacia las ciudades Codó y Capinzal, o hacía otros destinos más lejanos.

Una modalidad quizás algo más “pacífica” de *grilagem*, como la que se dio en las tierras de Ingarana, debía su forma al hecho de que los moradores no entraron en un conflicto directo con los *fazendeiros*. En cambio, para alcanzar los mismos objetivos de desapropiar y deshabitar las áreas, los nuevos dueños supieron aprovecharse de la estructura del liderazgo existente. He argumentado ya el proceso de conversión de los líderes tradicionales en propietarios particulares en el capítulo anterior (sobre la historia). Gracias a este paralelismo alcanzado, se pudo dar el proceso de venta de tierras y la transmisión de la autoridad de los *dueños pretos velhos* hacia los nuevos propietarios. De esta manera también, la expulsión de los antiguos habitantes muchas veces no buscaba del uso de la violencia directa, ya que teóricamente los compradores podían disponer de las tierras de la forma que querían y este hecho era respetado por sus moradores,

El proceso de la pérdida de las tierras de Ingarana había comenzado con el baiano Druga, quien, sin embargo, poco tiempo después vendió sus dominios al personaje recordado como Henrique Sergio. Éste por su parte comercializó el área en el beneficio de doctor Paulo, quien por último la traspasó al grupo Maratá⁸⁹. Ésta entidad empresarial actúa dentro de la parte analizada de las antiguas tierras de Ingarana también hoy en día, llevando a cabo la explotación agropecuaria de gran escala que se expande a toda la región de Codó.

4. Seu Juarez y el sitio de Ingarana.

El antropólogo Otávio Velho hace un análisis de la estructura social dentro del campesinado maranhense, antes de la época de la introducción de las tierras de esta parte de Brasil dentro del sistema de producción capitalista del siglo XX (a partir de la década de los 60. y de los 70). Distingue tres clases sociales en esta camada de la población: *burguesia campesina*, *campesinado*

⁸⁹ Grupo Maratá es uno de los principales productores de los productos alimenticios para el mercado brasileño y para el exterior, abarcando amplia gama de productos. Asimismo, fue justo una de las fazendas del Grupo Maratá donde se hizo constar en el año 2007 casos del trabajo esclavo, libertando 27 personas. El establecimiento en el que se había encontrado las condiciones degradantes de trabajo y de subsistencia era la fazenda Sagrisa, vecina a las tierras de las comunidades descritas aquí. Para saber más, se puede consultar: <http://reporterbrasil.org.br/2011/02/atlas-revira-entranhas-do-trabalho-escravo-no-maranhao/>

medio y la masa campesina (Velho, 2009-b). Los *pretos velhos* de Codó, indudablemente, tenían sus características propias que les diferenciaban del resto de las personas del campo en Maranhao. Pero también compartían parte de ellas con los demás grupos que se encontraban en el terreno. Asimismo, el sistema propuesto por Velho parece asemejarse en su naturaleza a las situaciones testificadas durante el trabajo del campo en la zona de estudio.

Para Velho, la *burguesía campesina* sería aquella clase de propietarios que a menudo se aprovechan de la mano de obra contratada, siendo por eso hasta cierto punto difícil considerarles plenamente como campesinos (Velho, 2009-b). Mantienen relaciones con clases dominantes regionales, aunque diferenciándose bastante de ellas (Velho, 2009-b). Suelen llevar a cabo alguna actividad económica adicional que les proporciona lucros mayores que el resto de las personas con las que conviven en los poblados, por ejemplo la cría del bovino (Idem). Según Velho, esta clase constituía un 3% del número total de los campesinos.

El segundo grupo proporcionaría un 15 % de los campesinos estudiados por Velho y correspondería a aquellos que pueden de vez en cuando contratar a los trabajadores de fuera de su familia (Velho, 2008). Ésta clase de “*campesinado medio*” basaría su producción en la agricultura, aunque pudiendo poseer algunas pocas cabezas del ganado (idem). Con estas características, el grupo se distinguiría aún de la “*masa del campesinado*”, la gran mayoría de los pequeños productores. Éstos últimos difícilmente emplearían a personas ajenas a su familia en los cultivos, practicando más el sistema de trabajo basado en “cambiar el día”, forma comunitaria de llevar el esfuerzo de realizar un labor, explicada ya en los capítulos anteriores. Generalmente deberían favores, justificados por las propias reglas que rigen la vida social, a la “*burguesía campesina*”, entregándole una parte de su producción .

El sistema diseñado por Velho muestra una situación desigual que distribuye las personas en

diferentes clases y que podríamos comparar con la situación de Ingarana. Aquí un pilar importante que cimentaba la estructura estratificada del grupo era la relación entre los dos linajes- Almeida y Guilhon- fundamentando la relación de dominio explicada antes. En esta perspectiva, los Almeida podrían ser pensados como *campesinado medio*, mientras que los Guilhon formarían la *masa campesina*. Dentro de los Almeida, habría solamente una persona que junto con su familia nuclear ocuparía el sitio de la *burguesía campesina*, cumpliendo el papel del liderazgo (el *dueño*).

Dentro de esta jerarquización que organizaba a la comunidad, se dieron las ventas, las salidas y las permanencias en las tierras de Ingarana. Los Guilhon no tenían el poder de decidir sobre el futuro de las tierras, ya que su linaje estaba excluido del derecho de heredar. Los herederos eran los hermanos del linaje Almeida que fueron vendiendo sus partes del área. Destacaba aquí la postura del actual líder seu Juarez y su apego especial con el *sitio*⁹⁰ de la familia, cuya gestión le correspondía como cabeza del grupo. El jefe se había negado a vender esta parte y su actitud difería bastante de la mayoría de los casos en la época de la instauración del proyecto SUDENE, donde normalmente se habían comercializado las áreas enteras. Por efecto de la decisión de Juarez Ingarana fue preservada, aunque reducida solamente al espacio del *sitio*, con aproximadamente 500 hectáreas de tierra .

“Nosotros le agradecemos mucho a Juarez, desde que mi abuelo (Luis Almeida, hijo de Isidoro) le pasó las tierras, las riendas de Ingarana, le pasó el mando a él. Todos sabemos muy bien que si no fuese por él, Ingarana ya no hubiese existido hoy en día, no sería nada, hubiese sido vendida”- dice Jatobár de 37 años, sobrino del dueño y de quien hablaremos aún en el presente capítulo. El sentimiento de agrado frente a la actitud del dueño, que fue decisiva para la conservación de Ingarana, es repetida por el resto de los familiares. Actualmente el *sitio* del que se constituye Ingarana está rodeado por un lado por los establecimientos del grupo Marata, y por el

90

Sitio es un término nativo que se refiere al centro de poder de la familia. Más sobre el tema en la parte...

otro por las comunidades reconocidas como remanentes de quilombo por INCRA.

5. Ingarana y su gente hoy en día.

El *sitio* de Ingarana que podemos conocer hoy en día se divide principalmente en dos espacios, donde una parte está habitada por los Almeida y otra por los Guilhon, y que en total da catorce casas habitadas. El área de los Almeida es el lugar central, constituido por varias viviendas que rodean una llanura abierta, aprovechada o como campo de fútbol, o para pastar los animales. Éste espacio comunica los dos caminos que dan salida al poblado y que tiene que ser atravesado por todos los que encuentran a Ingarana en su ruta hacia Capinzal o hacia Codó. A unos 300 metros de distancia y fuera de la pista principal se halla el lugar de los Guilhon, que habían salido de su *sitio* original a causa de las últimas ventas de las tierras y del problemático vecinazgo de un *fazendeiro*. Lugar mucho más apartado, se resume en tan solo tres casas ocupadas y situadas alrededor de una pequeña explanada. Además, dentro del área de Ingarana hay algunas casas sueltas alejadas de los dos *sitios*.



Fot. 23. *Sitio* de Ingarana (parte de los Almeida).

La casa de Seu Juarez -jefe de Ingarana que tiene actualmente 74 años- se encuentra en la parte de los Almeida. Ésta es su segunda vivienda, ya que la mayor parte del tiempo lo pasa en la ciudad de Codó, donde tiene su morada principal. Asimismo, el *dueño* de Ingarana mantiene dentro de sus dominios en el medio rural una explotación de ganado, en total 83 cabezas. Las establos donde guarda a los animales tienen su nombre escrito en la entrada: “*Fazenda Ingarana*”. Seu Juarez no se encarga diariamente del cuidado del ganado, empleando para este trabajo a otra persona. La labor es realizada por seu Jurandinho, de 62 años de edad, que vive en la casa vecina a la del dueño. Jurandinho había nacido en Ingarana, también aquí pasó toda su vida. Está casado con Dona Divina, que realiza el oficio de ama de llaves de seu Juarez mientras éste esté en Ingarana. La esposa del jefe- Dona Caduca- vive en la ciudad de Codó y no suele visitar la propiedad de su marido en el campo. Dona Caduca está con seu Juarez desde la edad de los catorce años, siendo que su novio le doblaba la edad en aquel entonces. El matrimonio tiene solamente un hijo adoptivo- Jeovane- quien también trabaja en la *fazenda* de su padre durante sus visitas semanales en Ingarana.



Fot. 24. Seu Juarez.

Jeovane tiene casi 30 años de edad y la casa donde vive con sus padres en Codó está

decorada por varias fotos suyas en Ingarana, ejerciendo el trabajo de vaquero. Además de vaquero, el hijo de seu Juarez y Dona Caduca, es también un *filho de santo* de terecô, bastante reconocido y procurado hasta por las personas que vienen de otros municipios. Recibe dos *encantados*, según explica su madre: uno tranquilo para hacer los “*trabajos de mesa*”- Zezinho-, y otro al que le gustan las fiestas- Francisquinho. Sus trabajos religiosos son pagados en dinero y tienen un precio dictado por el mismo Jeovane. Asimismo, la manera de vestir a la última moda y el uso de los adornos de oro hacen con que el hijo de seu Juarez destaque entre la mayoría de los jóvenes de su ciudad. Jeovane debe sustituir un día a su padre en sus obligaciones como *dueño* y líder del sitio, según las tradiciones antiguas que aún siguen vivas en Ingarana.

Otras personas que viven en Ingarana son en su mayoría primas de seu Juarez, mujeres de más de sesenta años de edad, y algunos pocos hombres. En la parte de los Guilhon, dos de las casas están ocupadas por los hermanos Alixandrina y Vandey, los últimos de este linaje que aún habitan en Ingarana. La tercera casa pertenece al profesor de la escuela que es de fuera de la comunidad. En Ingarana existe también un *salao* de terecô, que se había quedado en desuso por razones personales de la *mae de santo* que cuidaba del sitio. Asimismo, queriendo conocer la familia de Ingarana de ambos ramos- los Almeida y los Guilhon- es necesario visitar al menos la ciudad de Codó, donde vive la mayor parte de los parientes.

6. El dueño de Ingarana y la proximidad de las comunidades remanentes de quilombo.

Ingarana como poblado contrasta bastante con las localidades vecinas, reconocidas como comunidades remanentes de quilombos. Las casas aquí son antiguas, hechas de adobe y cubiertas de paja. La luz eléctrica ha llegado al sitio tan solo en el año 2008, el agua corriente es una instalación aún más reciente, del 2014. La escuela de Igarana fue reconstruida entre el 2012 y el 2014, sustituyendo la antigua casita de barro. Hoy en día el lugar de enseñanza tiene un tamaño

considerable que hasta supera las necesidades dictadas por el número de los alumnos que se resume en cinco estudiantes. No obstante, el interior del edificio está muy descuidado, el material escolar devastado; todas las estan puertas abiertas y las salas dejadas al pasar de los animales que vagan por el poblado. El sendero que comunica la escuela con el descampado principal de Ingarana atraviesa al cementerio, que sufre de igual abandono.

La falta del interés por la situación de Ingarana por parte de las autoridades se hace evidente desde la primera visita en el poblado y el estado de su centro de enseñanza es tan solo un ejemplo de ello. La proximidad de las comunidades reconocidas como remanentes de quilombo crea un contraste aún más evidente entre ambos lugares. Esta circunstancia da sitio a un constante debate sobre el beneficio que podría traer para el lugar conseguir el mismo estatus diferenciado como remanentes de quilombo. No obstante, las especificidades propias de Ingarana hacen que aquí no haya surgido una clara articulación en este sentido. La persistencia de las formas organizativas antiguas, junto con el carácter de la tenencia de tierra parecen ser dos factores determinantes. A partir de la figura del líder de Ingarana, seu Juarez, podemos observar los detalles de esta situación.

Seu Juarez, como ya lo habíamos dicho, es el propietario de la última parte preservada de Ingarana y su líder surgido en el contexto de las tradiciones propias de la región. Su dominio del área es reconocido por todos los habitantes de Ingarana, aunque su ejercicio de poder está puesto en juicio por varias personas. Como las críticas al actual jefe me fueron confesadas siempre de manera confidencial, quiero respetar la voluntad de los informantes y preservar su anonimato. Los moradores critican a seu Juarez por no atender las necesidades del resto de sus familiares y por guiarse solamente por sus propios intereses al tomar las decisiones que interfieren en la situación de la comunidad. Esta realidad se mostraría en distintos aspectos y sería, de acuerdo con algunas opiniones, una de las causantes de la lenta degradación de la localidad que cada vez pierde más y más habitantes.

La primera de las críticas frente al líder es la ocupación de la mayor parte del área de Ingarana para pastar el ganado, cuyo número va creciendo. Los animales explotan las mejores tierras que podrían ser utilizadas para el cultivo, las áreas situadas más abajo y los suelos más fértiles. Con esto, las personas de Ingarana están obligadas a poner sus plantaciones en zonas más montañosas y complicadas para la agricultura, reutilizando varias veces el mismo trozo de suelo, lo que agota la tierra de nutrientes. En efecto, las cosechas son mucho menos abundantes y no satisfacen plenamente las necesidades de las familias. La segunda parte de las críticas frente a seu Juarez se refiere a sus restricciones de algunas de las libertades de los habitantes del área. Las dos más importantes entre ellas son la prohibición de edificar las casas de ladrillos y de fundar una asociación de moradores. El mismo dueño es el único que tiene su casa cubierta con tejas prefabricadas y no con el material tradicional, hojas de palmera. Además, solamente el jefe tiene el derecho de criar ganado, cobrando también una renta a las otras personas de Ingarana por el uso de la tierra.



Fot. 25. Trabajo con el ganado; a la izquierda Seu Jurandinho, a la derecha Jeovane.

La circunstancia de falta del espacio para las plantaciones fuerza a la gente de Ingarana a

poner sus cultivos de arroz, mandioca y maíz en las tierras vecinas de las comunidades reconocidas como remanentes de quilombos. La obligación de transgredir los límites territoriales para encontrar la tierra apta para los cultivos, ha impulsando sentimientos ambiguos y varias discusiones en el seno de Ingarana. Tener que pedir permiso a los vecinos remanentes de quilombos para poder aprovechar las antiguas áreas de Ingarana para plantar, da lugar a tales emociones como vergüenza y sentido de injusticia histórica. Entrelazado con este debate, nace de una manera paralela la polémica acerca de la naturaleza y de los contextos de los reconocimientos o no de algunos lugares como comunidades remanentes de quilombos.

Cabe añadir también que una parte del desacuerdo con la política de seu Juarez es contemplada en el contexto del conflicto histórico entre los dos linajes dentro de la familia. Se evocan las memorias sobre la obtención del poder de las tierras de Ingarana por el blanco Isidoro Almeida, que dio comienzo a la división de la familia y a la situación subyugada de los Guilhon. A través de éste prisma son valorizados también los acontecimientos de las épocas posteriores, cuestionando las decisiones de los Almeida que fueron cruciales para Ingarana. Como por ejemplo el hecho de haber vendido las tierras, aunque sin preguntarse si lo mismo no hubiera acontecido bajo el mandato de los Guilhon. De una manera paralela, la discusión polemiza los aspectos de la legitimidad del liderazgo de seu Juarez, contextualizando el pasado y el presente en función del debate.

7. Seu Juarez y la “cuestión quilombola” en Ingarana.

Aunque importante para la comprensión de la situación de Ingarana, la persistencia del antiguo conflicto dentro de la familia es tan solo uno de los contextos dentro del que se introduce el debate principal. Éste se da en relación a la actualidad de Ingarana, al surgimiento de la categoría de los remanentes de quilombos y de la situación diferenciada de éstos frente al resto. Recordamos que

Ingarana es un lugar que mantiene una continuidad con el legado histórico y cultural de los *pretos velhos*, características que fueron determinantes en otros casos a la hora de ganar el reconocimiento como comunidad remanente de quilombo. Se discuten, en este sentido, las ventajas alcanzadas por las comunidades cuyo estatus diferenciado fue reconocido, frente al estancamiento que vive hoy en día Ingarana.

Observamos en este contexto que Ingarana tiene también su historia propia, que le brinda las posibilidades de emprender el camino reivindicativo hacia el estatus de comunidad remanente de quilombo. En el pasado, el lugar era visitado por el padre Firmino de la CPT, igualmente que otras localidades de las que ya hemos hablado lo largo de este trabajo. Recordamos que padre Firmino era un importante articulador regional en la lucha por la emancipación de aquella gente negra del campo que sufrían los continuos conflictos con los *fazendeiros*. No obstante, la circunstancia de que en Ingarana no se vivía ninguna disputa de este tipo, hizo que el clérigo no estableciera las mismas relaciones con la gente del lugar, como por ejemplo en Santo Antonio o en Boa Esperança. Como lo resumiría Velho: “(...) *no puede ser considerada casual o mera cuestión de individuos el hecho de construirse una fuerte correlación observada entre áreas de tensión- clero avanzado y áreas relativamente tranquilas- clero más tradicional*” (Velho, 1983). La mediación del padre Firmino no se inscribía en los contextos de las situaciones como la de Ingarana, donde por aquel entonces, a finales de los años 90, se vivía con bastante tranquilidad.

No obstante, el papel desempeñado por el padre tuvo sus repercusiones en la realidad de Ingarana de una manera menos directa, a través del contacto del lugar con las localidades vecinas donde la lucha reivindicativa estaba cada vez mejor estructurada. Recordamos que el representante de la CPT visitaba regularmente al área de la antigua fazenda Orcaisa, a la que pertenecía en aquel entonces Boa Esperança, junto con Matões dos Moreira. Como ya hemos explicado antes, una de las principales líderes en la lucha por la emancipación en esta parte era Emilia Moreira, llamada

Cabocla. El alto grado de parentesco entre las personas de las distintas localidades dentro del área de estudio creó la circunstancia de que la líder fuera sobrina de seu Juarez. Cabocla era una figura bien introducida en las estructuras del movimiento quilombola de Maranhao e intentó en varias ocasiones convencer a su tío y *dueño* de Ingarana de los beneficios que podría traer, en su opinión, el reconocimiento de Ingarana como remanente de quilombo.

Cabocla dice en este sentido: *“Cuando estábamos en la lucha aquí, en los Matoes, llamamos a CCN e hicimos tres reuniones en Ingarana (entre los años 2004 y 2005). Intentábamos convencer a Juarez sobre lo beneficioso que podría ser para Ingarana ser una comunidad quilombola. Pero no había manera. Él se encerraba y no quería ni oír sobre la historia. Decía que a él le gustaban las cosas de la forma que estaban, siendo él el dueño de aquel trozo de tierra. Intentábamos explicarle que no iba a perder con el cambio, al contrario, iba a ganar, más dinero para el desarrollo. Pero no y aún él hacía pasar mal a aquellos que apoyaron la idea sobre (intentar ganar el estatus de comunidad) quilombola.”* Para Emilia Moreira, la actitud de su tío y líder de Ingarana, que sigue defendiendo los mismos principios, demuestra su arraigo con la antigüedad y una falta de voluntad para enfrentar lo nuevo: *“Le dije que los tiempos de los dueños negros ya son un pasado, que había que ser moderno y pensar en la comunidad”*⁹¹ (Cabocla).

El mismo jefe, durante mis conversaciones con él, afirma su rechazo a la idea de que Ingarana busque el reconocimiento como comunidad remanente de quilombo. Dice que él nunca había oído hablar sobre los quilombos y que le parece *“todo inventado”*, además de que *“Ingarana no era un refugio de los esclavos fugitivos en el pasado”*. Según su óptica, la *comunidad* y la asociación como formas organizativas crean caos, al *“no haber quien manda, pues solo hay confusión”*. Tampoco ve clara la cuestión de la propiedad de tierra en el caso de las comunidades de

91

En esta cita, Cabocla se refiere a la *comunidad* como una forma organizativa, articulada a través de la asociación. El capítulo anterior sobre Boa Esperança trae más luz sobre esta cuestión de los usos de la terminología nueva, surgida en el contexto del contacto con la realidad jurídica y social vinculada con la noción de los remanentes de quilombo.

los remanentes, donde no se sabe, según su punto de vista, quien es realmente el dueño. Esta postura del jefe no significa que seu Juarez no viva la preocupación por el futuro del *sítio* de su familia, confesando que “*Ingarana es un problema*”. Teme que después de su muerte el lugar pueda perderse, a causa de las disputas e intereses diferentes de los parientes. “*Yo no quiero que me entierren allí en Ingarana*”- añade al final de mi última entrevista con él- “*quién sabe si de aquí a poco no pasará por allí un tractor para acabar con todo*”, concluye.

La ligación con la tierra es primordial en el momento del entierro para las tradiciones de los *pretos velhos* y teniendo en cuenta este factor nos damos cuenta de la seriedad del mencionado deseo del líder. El jefe sabe muy bien que su hijo, Jeovane, no tiene la misma relación que él ni con el *sítio* de los antepasados, ni con el resto de los familiares que viven allí. Puede que quiera simplemente vender el área o 'limpiarla' y convertirla en una verdadera *fazenda*. Las mismas inquietudes comparten varios de los familiares que temen una desintegración final de Ingarana en el momento del fallecimiento de seu Juarez. Es significativo subrayar una vez más que Jeovane no goza del mismo respeto y agrado por parte de la gente de Ingarana que su padre, lo que en un futuro podría resultar en el surgimiento de un verdadero conflicto dentro de la comunidad.

8. Junior- ¿un nuevo líder?

Al tiempo que en las tierras vecinas, con el reconocimiento como remanentes de quilombo se han ido introduciendo innovaciones y beneficios relacionados con el estatus diferenciado, la evidencia de la desigualdad de la situación de Ingarana ha ido aumentando. Cabe añadir que los logros alcanzados en todos los casos dejaban mucho que desear, lo que pudimos observar con más detalle en los dos capítulos anteriores. Aún así, el gradual desarrollo de las comunidades reconocidas como remanentes de quilombos ha sido capaz de atraer un movimiento migratorio entre las áreas. En este sentido, algunas personas han preferido mudarse de Ingarana a los lugares con

reconocimiento especial, que están dentro de los programas y de las políticas especiales. Con ello, las tierras lideradas por seu Juarez fueron perdiendo habitantes, principalmente personas más jóvenes con niños la edad escolar.

La disparidad de la realidad de Ingarana en comparación con la de las localidades vecinas ha sido la circunstancia que apoyó más de una iniciativa de intentar el camino hacia el reconocimiento de Ingarana como comunidad remanente de quilombo. Esta vez, su principal articulador ha sido Junior, citado ya sobrino de seu Juarez, de casi cuarenta años de edad. Junior es original de Ingarana, aunque la mayor parte de su vida la pasó entre la ciudad de Capinzal y Rio de Janeiro. En la gran capital brasileña había trabajado “en la política” y con estos conocimientos volvió hace cuatro años a su tierra natal. Visitando regularmente Ingarana, se instaló en Capinzal consiguiendo empleo en el ayuntamiento. Desde su regreso, está ideando conseguir que Ingarana sea reconocida como remanente de quilombo, ganando los mismos beneficios que los lugares vecinos.

Junior, cuyo discurso como líder todavía no está muy elaborado, dice respecto a la situación de Ingarana: *“Nuestro trabajo aquí aún está comenzando, esta tan solo gateando. Porque aquí (en Ingarana), al contrario que en otras comunidades donde el dueño abandonó, y las personas fueron llegando, fueron apropiándose, y hoy es una comunidad quilombola; Ingarana es una propiedad particular: es de nuestra familia, pero es particular.(...) Pero Ingarana tiene todas las características de una comunidad quilombola y nosotros ya participamos en algunos de los encuentros de las comunidades quilombolas. (...) Aquí, mientras el Juarez está vivo... pero la situación es delicada, el día que él muera no vamos tener hacía donde correr, esta es la solución, vamos a tener que convertirnos en una comunidad quilombola”*.

Preguntado por cuáles son las características que posicionan las características de Ingarana como una 'comunidad quilombola', el sobrino del dueño responde: *“Yo no sé si estoy en lo cierto,*

pero sobre todo el formato, es típico de un quilombo. La estructura con un gran patio y las casas alrededor. Después, Ingarana es de los pocos lugares que aún mantiene un centro de Umbanda que también es una cosa de raíz de quilombo”. Interrogué a Junior sobre sí, según su opinión, Ingarana también podría pensarse como un 'quilombo' al ser un lugar de negros: “Justamente. Pero no es sólo esto, no tanto como el formato del poblado, con las casas en el círculo”(Junior). Sobre los contactos establecidos con los organismos que hacen parte de la articulación de las comunidades remanentes de quilombo en Maranhao, tales como CCN o ACONERUQ, el candidato al líder tampoco había conectado.



Fot. 26. Junior y Vandey Guilhon, en Ingarana.

Sabiendo que la fundación de una asociación es la base para comenzar las reivindicaciones que buscan alcanzar el estatus diferenciado de una comunidad como remanente de quilombo, rogué sobre si se había hecho algo en este sentido. Junior contestó que no, “justamente por esta cuestión de que Ingarana es una propiedad particular, es de dueño. (...) Y el dueño no quiere, porque él tiene este pensamiento, esta mentalidad del feudo, de que él es el señor, el dueño, quien manda, y que las cosas tienen que acontecer a su manera” (Junior). Preguntado sobre las “técnicas” que

permitieron dar cuenta de la recogida de las firmas en los casos de las comunidades vecinas, muchas veces encubriendo la verdadera finalidad de los líderes, Junior niega emplear estos métodos en Ingarana.

“Estoy totalmente convencido de que el reconocimiento de Ingarana va a traer muchos beneficios para la comunidad”- confiesa a continuación Junior. “Principalmente, porque las comunidades quilombolas tienen unas ayudas del gobierno, claro que no es lo único, pero ayuda. Casas, una vivienda digna, agua corriente, escuela decente, carretera, financiación para la agricultura familiar... estas cosas. Y la tierra.. también, pero por la cantidad de personas, tal vez ni se necesita más. (...) La gente de aquí, no tiene idea de espacio. (...) Ellos andaban mucho para poner los cultivos en el pasado, pero es porque no tenían el conocimiento. ¿Porqué alguien va a ir 5 o 6 kilómetros de distancia, si al lado de casa tiene lugar?” Esta parte del discurso demuestra plenamente la falta de saber por parte del Junior sobre las técnicas de cultivo tradicionales, probablemente al haber crecido fuera del medio rural.

Concluyendo la entrevista, Junior afirma: *“Son nuestros raíces que están allí, en Ingarana. La única manera es que él (Juarez) fuera indemnizado, así él mismo decidiría. Si quisiera, podría vivir con nosotros o no.”* Añade también que el crecimiento general de infraestructuras en el municipio iba a hacer que en poco tiempo fuera posible vivir en Ingarana, trabajando en Capinzal, gracias a la mejora en la materia del transporte. Por ahora, dedica una buena parte de su energía a la organización de los eventos familiares en Ingarana.

En una conversación informal sobre el asunto con Cabocla, líder de Matões dos Moreira, he tocado el tema de las posibilidades del reconocimiento de Ingarana como comunidad remanente de quilombo. Emilia Moreira había indicado entonces, que el pretendiente a líder Junior está emprendiendo el camino en este sentido y que está intentando recoger las firmas de las personas

para fundar una asociación. Según ella, lo hace bajo otra apariencia, como por ejemplo la de regularizar el uso de la red eléctrica o buscar fondos para perforar en otro pozo que proporcionaría agua corriente de más calidad. Según Cabocla, sin embargo, Junior no tiene mucho compromiso con su gente y está aprovechándose de Ingarana para construir su propia carrera política. Lo haría en perspectiva del proyecto de creación, en la ciudad de Capinzal, de la Secretaría de la Promoción de la Igualdad Racial, el mismo órgano donde trabaja el líder de Santo Antonio, Ubirajara.

Junior sería el candidato para ocupar allí el puesto de asesor de la comunicación y a partir de allí, según las aclaraciones de Cabocla, los proyectos que tendrían que ver con Ingarana pasarían por sus manos. A continuación, el apoyo político que podría ganar Junior gracias a los beneficios traídos a su comunidad se traduciría en votos para un político concreto. Con esto, probablemente, más comunidades comenzarían a apoyarle y Junior podría conseguir tener su “propio” electorado. Finalmente, la posición del joven que volvió a la tierra de sus antepasados después de varios años, se establecería en el escenario político del municipio. Emilia añade que si sus sospechas fueran verdaderas, “*ya sería mejor que se quede Juárez*”.

9. Conclusiones.

Mientras dura el debate, que atraviesa diferentes fases, las catorce familias siguen su día a día compartiendo el espacio de Ingarana con más de ochenta cabezas de ganado. Viendo como casi inalcanzables las innovaciones y la atención que reciben los lugares vecinos, reconocidos como remanentes de quilombos, los que aún se quedan en el poblado se conforman con la situación. Hablan en voz baja sobre sus inquietudes, respetando la tradición y cuestionándola a la vez. Esperan que el cambio llegue de fuera, que alguien se dé cuenta de sus necesidades y que las atienda. “*¿Porque el INCRA no viene hasta aquí y no indemniza a Juárez?*”- fui preguntada en una de las ocasiones por una persona de aquellas que prefieren ser anónimas. “*Las ayudas no llegan hasta*

Ingarana, aqui no viene nadie a regalarnos nada”- me fue explicado en otra de las conversaciones.

Asimismo, la cuestión de la antigüedad de Ingarana y de su legado cultural con los *pretos velhos* ya funcionan como argumentos que apoyan los reclamos de los habitantes frente a la situación del abandono por parte de las autoridades. Se polemiza sobre el *mayor grado* de la 'negritud' de Ingarana de que de algunos de los sitios cuyo estatus diferenciado como remanentes de quilombo fue reconocido oficialmente. Como por ejemplo el de las comunidades dentro del área expropiada de la ex fazenda Orcaisa, y más exactamente de Boa Esperança. Se discute la “autenticidad” de éstos *quilombolas*, entre los cuales, pensando en las categorías locales, hay más *caboclos* que *pretos*. La crítica se direcciona también varias veces a cuestionar la propia naturaleza de los reconocimientos y de los criterios que los guían, debatiendo cuales son las verdades que éstos buscan realmente.

La actualización de la identidad negra entre la gente de Ingarana va reelaborando las características de los *pretos velhos*, asociándolas ahora con el estatus quilombola. Quizás podríamos pensar en el proceso como en una trasmisión de la 'negritud' de Ingarana desde el ámbito de lo privado hacía el espacio de lo público. En la siguiente perspectiva, la consciencia de la identidad propia de los *pretos velhos* ayudaría en el pasado a estructurar la vida y el funcionamiento interno de sus comunidades. Ya actualmente, la autodenominación como quilombola permitiría legitimizar la participación de Ingarana en el espacio público, en función de sus particularidades como grupo, compartidas con otras comunidades negras articuladas en su lucha reivindicativa.

Con esto, la 'negritud' quilombola de Ingarana se vería traducida en el derecho al acceso a un estatus social concreto, asegurado por la ley. No obstante, como vimos a lo largo del presente capítulo, el potencial que representan para la comunidad su historia y su trayectoria no consiguen mediar de por sí en el proceso. Necesitarían de estructuras internas conectadas con el mundo afuera del lugar para poder comenzar realmente cumplir el papel de los argumentos reivindicativos. Como

por ejemplo de una asociación de moradores, de un liderazgo comprometido y capaz de llevar la marcha hacia el reconocimiento, etc. En este sentido y de una manera justificada, en Ingarana nacen voces que expresan una desilusión frente a esta situación, donde la mediación de un derecho se muestra igual, si no más importante, que el hecho de cumplir los requisitos para ser beneficiado por él.

No obstante, en Ingarana existe la consciencia del potencial de las características propias del sitio para su inclusión dentro de las realidades políticas más favorables que su situación actual. Tanto como se percibe la importancia de una buena mediación para que el proceso pueda andar. Pero las tradiciones propias se muestran aquí a la vez como garantías y como obstáculos para el cambio. El veto de seu Juárez paraliza cualquier tentativa de mudanza, siendo que al mismo tiempo su figura es por ahora el único aval para la continuidad de Ingarana. La tensión se trasciende a un imaginario sobre el futuro, probablemente no tan lejano, cuando el último jefe ya no podrá tomar cuenta del sitio.

Frente a esta situación, el vacío creado por la ausencia de un líder que responda plenamente a las expectativas del presente fue aprovechada por el sobrino del jefe de Ingarana, Junior. Éste ha decidido encabezar la marcha de la comunidad hacia el reconocimiento como remanente de quilombo, prometiendo traer varios cambios para el lugar. Su “experiencia con la política” y su inserción en las estructuras municipales de poder, han posibilitado que Junior haya ganado el crédito de otros familiares. Al estar en una relación bastante directa con el ámbito de la política, debería saber llevar a cabo la mediación de la visibilidad de Ingarana. Asimismo, al haber pasado la mayor parte de su vida fuera del *sitio*, Junior tendría una cierta libertad de acción frente a las decisiones de Juárez.

Frente a estas idoneidades, percibimos que Junior, como líder, podría encontrar bastantes

dificultades para cumplir sus promesas y objetivos. Primero, no tiene experiencia de la vida en el campo, por lo cual supuestamente tendría dificultades para atender los problemas emergentes. Luego, no ha participado nunca en un proceso reivindicativo y no está al día con el discurso ni con la práctica del movimiento quilombola, cuyo respaldo necesitaría seguramente en algún momento. Un obstáculo podría ser también el hecho de que su “lucha” como líder llega solamente hasta allí donde no deja de gozar del apoyo de todos sus parientes, incluyendo a Juárez que es contrario a la idea del reconocimiento. Desde esta perspectiva, la propuesta de Junior difiere de la postura de la mayoría de los líderes quilombolas de los que ya habíamos hablado en este trabajo. Ve en el reconocimiento de Ingarana como remanente de quilombo una cuestión meramente política, que podría traer beneficios comunitarios, pero muy probablemente también personales.

En Ingarana hasta ahora no se habían articulado personas capaces de aprovechar realmente las características del sitio para construir su visibilidad e inclusión en los proyectos para las comunidades remanentes de quilombo. Faltan también estructuras organizativas con las que podrían conectar los actores de fuera del lugar. Como por ejemplo las ONG o los investigadores, lo que por supuesto no justifica su ausencia. Existe asimismo un aislamiento de Ingarana con las acciones del movimiento reivindicativo negro y quilombola, relacionado en gran parte con el respeto al rechazo de seu Juárez hacia estas formas. En Ingarana no hay nadie dispuesto a contradecir abiertamente las ideas al jefe, debido a la ambigüedad de los sentimientos frente al dueño que salvó el *sitio* de las ventas que iban a traer su fin ya hace mucho tiempo.

Podríamos imaginarnos entonces un ambiente más propicio, donde la inclusión social no dependería de las capacidades de los grupos en cuestión de articularse de la forma establecida desde fuera. Sin embargo, mientras que las cosas sigan de la misma manera que ahora, el legado negro de Ingarana asume dos papeles bien diferentes. Por un lado, ayuda a constituir la identidad negra del sitio como una garantía de derecho, revalorizando y positivando en cierto modo su 'negritud'. Pero

por el otro recuerda la incómoda, pero desgraciadamente todavía actual realidad histórica de Brasil: ser negro siempre había sido en el país el sinónimo de ser desprivilegiado como ciudadano. Tener acceso a los derechos y formar parte de los proyectos del estado de una manera reconocida, tampoco nunca había sido una cosa fácil para los negros. La 'negritud' históricamente no había sido aquí un factor de inclusión, sino de exclusión. Deberíamos repensar esta cuestión en el contexto de la actualidad quilombola, incluyendo la situación de las comunidades que no consiguieron ningún tipo de reconocimiento y que constituyen la gran mayoría de casos.

ESQUEMA DE LOS MIEMBROS PRINCIPALES DE LAS FAMILIAS GUILHON Y ALMEIDA.

Henrique Guilhon

(probablemente el último dueño de la *fazenda* con los esclavos en el sitio que dió el origen a Ingarana)

Alixandre Guilhon

(*feitor* de la fazenda y el esclavo- heredero del área de Ingarana)

Isidoro Guihon

(dueño de Ingarana, hijo de Alixandre, hermano de Delfina, dueña de Boa Esperança)

Isidoro Almeida

(blanco, probablemente hijo de Henrique Guilhon y hermano de famoso Magalhaes de Almeida; marido de Delfina Guilhon; toma el poder en las tierras de Ingarana através de un acto notarial en contra de Isidoro Guilhon)

Los Almeida- descendientes del Isidoro Almeida; también el actual dueño Seu Juarez.

Los Guilhon- descendientes del Isidoro Guilhon.

IX. CONSIDERACIONES FINALES.

A lo largo del trabajo he intentado demostrar algunos de los aspectos de las tres localidades vecinas- Santo Antonio, Boa Esperança e Ingarana-, organizándolos en relación a su relevancia para el proceso de la visibilización de las comunidades, dentro del marco de los reconocimientos como remanentes de quilombos. Se ha podido observar en el transcurso del mismo cómo las semejanzas en las situaciones de las realidades estudiadas no necesariamente finalizaron con la obtención del mismo estatus legal. Una clara evidencia de ello es la situación muy diferente de Santo Antonio dos Pretos e Ingarana, lugares que aunque comparten la mayor parte de sus características históricas y de tradición, no consiguieron ser “vistos” como iguales por las políticas de reconocimiento. Otro ejemplo podría ser la circunstancia de la total invisibilidad de Ingarana en el proceso del reconocimiento del área vecina, al que pertenece Boa Esperança, aunque la historia de los dos lugares se entrelaza bastante, tejiendo el mismo pasado de esta tierra.

Por otra parte, la incorporación de las realidades que ganaron el estatus de la comunidad remanente de quilombo puede ser entendida como uno de los principales rasgos del proceso de

reconocimiento, donde las trayectorias muy distintas encontraron una interpretación estereotipada. En este sentido, se podría reflexionar sobre la construcción del pasado de los asentamientos, siendo que ni Santo Antonio dos Pretos ni Boa Esperança tuvieron la oportunidad de construir sus identidades políticas a partir de los relatos sobre su origen, siendo obligados a adoptar el patrón explicativo existente como la garantía de la legitimidad de su lucha por el derecho. En esta reelaboración histórica de la micro-región donde se ha situado el estudio, el pasado deviene en una posición altamente instrumentalizada, como elemento reafirmativo de la condición diferenciada de los grupos como remanentes de quilombos. Una total omisión de la participación de Ingarana en la constitución de Boa Esperança a la hora, de nuevo, de elaborar el informe por parte de INCRA, comprueba todavía mejor esta tesis.

La continuidad con las tradiciones, los modos y las maneras de “reproducir su cultura” específicos, son elementos primordiales a la hora de la constitución simbólica de la identidad reivindicativa de los remanentes de quilombos, afirmados por los correspondientes artículos legislativos. Sin lugar a dudas, la forma de liderazgo y de organización territorial de los grupos puede ser pensada como una de estas características. En este contexto, cabe pensar de nuevo en el caso de Ingarana, donde justamente esta pervivencia de las costumbres propias en materia de reparto de los papeles dentro de la comunidad, había frenado cualquier tentativa de organización en el sentido reivindicativo. El líder tradicional del sitio había conseguido desarticular todos los intentos de la marcha por la inclusión en las políticas enfocadas para los remanentes de quilombo, tanto como la misma lucha por el reconocimiento. En Santo Antonio dos Pretos, la persistencia de las formas tradicionales del liderazgo también se vio obligada a adaptar la fachada de una asociación, con sus cargos ocupados aparentemente en función de las votaciones democráticas.

Con éstos y con más argumentos, en el transcurso del estudio se hacía cada vez más evidente que las propias características de las comunidades no tienen en sí mismas el poder de dialogar en el

debate por los derechos diferenciados. Se hace necesario aún que estas especificidades fueran convertidas en elementos dirigidos y articulados en forma de los argumentos reivindicativos preestablecidos. Esta reelaboración conceptual ha sido resumida a lo largo del trabajo con el término de la 'negritud', entendida como forma de constituir una imagen identitaria por parte de los grupos estudiados que demandan el reconocimiento como remanentes de quilombo, apta para intervenir en las negociaciones por el espacio de la visibilidad social (mediación).

En la región estudiada, en esta producción de la nueva 'negritud', se ha constituido un paralelismo entre la categoría local de los *pretos velhos* y la de los remanentes de quilombos, entrelazando fuertemente las dos nociones descriptivas. En este contexto, las singularidades de los *pretos velhos* fueron ganando una lectura diferente, como aquella herencia que puede facilitar a las comunidades el estatus legal especial. La histórica estigmatización de la negritud ha conseguido con esto cambiar de posición y ocupar el lugar de atributo identitario, capaz inclusive de otorgar una mejora en la materia de los derechos. Asimismo a través de esta revisión del pasado de los *pretos velhos* a la luz de la nueva categoría de los remanentes de quilombos, el legado histórico y cultural propio de la región de Codó ha sido introducido en los contextos más generales de la lucha por los derechos de la gente negra del campo en Brasil.

En el transcurso del estudio se pudo observar finalmente cómo la instrumentalización o no de la 'negritud' de los *pretos velhos*, transformada en la 'quilombola', dependía fuertemente de la construcción de la red de agentes/agencias externos e internos. La función de éstos era llevar hacia fuera el conocimiento esquematizado sobre la diferencia de las comunidades, incrementando con esto la visibilidad de sus situaciones. Esta estructura incluía normalmente el liderazgo del sitio, las organizaciones confesionales, los sindicatos, el movimiento negro y quilombola, por un lado. Por el otro, se servía de los elementos identitarios, a menudo presentado de manera exótica, surgidos generalmente en el campo de la religiosidad (por ejemplo el ritual) y en el de las memorias del

pasado (tiempos de la esclavitud, origen de las comunidades). No obstante, ni siquiera una perfecta constitución de la mediación como la descrita, ha resultado suficiente como para asegurar el reconocimiento, ya que éste depende en su última instancia de las coyunturas políticas del estado en cada momento.

Al nivel local, el distinto tipo del reconocimiento que había recibido la 'negritud', dando o no la circunstancia del reconocimiento como remanentes de quilombo, ha abierto nuevos debates y sentimientos bien ambiguos: compartir el pasado de los *pretos velhos* no había resultado pues ser una garantía del acceso al derecho constitucional. Se ha comenzado a cuestionar sobre la "autenticidad" de las 'negritudes' de los diferentes asentamientos, que en algunos de los casos resultaron ser más ventajosos que en los otros. Esta consciencia de las nuevas desigualdades entre los habitantes se reforzaba observando las diferencias en las situaciones internas de las comunidades y en sus maneras de ser (no) atendidas por las políticas del estado. El legado de los *pretos velhos* había empezado con esto ser, a la vez que un elemento afirmativo, también negativo, al aumentar la realidad de que los derechos son difícilmente alcanzables para la gente negra.

Concluyendo, el proceso de la constitución de las comunidades remanentes de quilombos en el mapa de la región del estudio trajo consigo no solamente la visibilidad de una parte de ellas y de la descendencia de los *pretos velhos*. Este proceso, al mismo tiempo, ha construido nuevas invisibilidades, representadas por los sitios sin el reconocimiento y por partes de las realidades que no fueron contempladas como válidas en la construcción de la 'negritud' como discurso. Se podría pensar aquí, evidentemente, en la situación de Ingarana, igual que antes también hoy en día invisible para el estado. Pero también cabría acordarse, por ejemplo, de la aportación de los *cearenses* en la constitución de Boa Esperança o en el lado *caboclo* del terecô como una manifestación por excelencia quilombola de la región de Codó. Tampoco la movilidad y la capacidad de reconstruir las comunidades ha sido entendida como parte significativa de la identidad

de los *pretos velhos* 'quilombolas', aunque sin ella no hubiera sido posible que estas comunidades se constituyesen actualmente de la forma en la que las conocemos.

En el presente contexto, que permite comparar las realidades de estas tres localidades vecinas, se ve esbozada la situación de las comunidades negras de Brasil en general, que hace ya casi 30 años conviven con la “novedad” de la promesa constitucional de su inclusión en los proyectos del estado. Mientras que la extrema lentitud y casi paralización de los procesos de reconocimiento están negando, en la práctica, los logros jurídicos alcanzados por la gente negra del medio rural. ¿Qué pasará o qué está pasando con la nueva identidad reivindicativa de los remanentes de quilombos, con su propuesta de no estigmatizar a la gente negra del campo, frente a esta situación? ¿Cuál será el futuro de la movilización social de este segmento de los brasileños, que se vieron, más una vez, abandonados por el estado y por sus políticas? ¿En qué sentido puede reforzar tales sentimientos como la injusticia o la inferioridad el hecho, que incluso una directiva constitucional, que dialoga con la deuda histórica frente los descendientes de esclavos, no es capaz de cambiar el escenario de la desigualdad protagonizada por la gente negra?

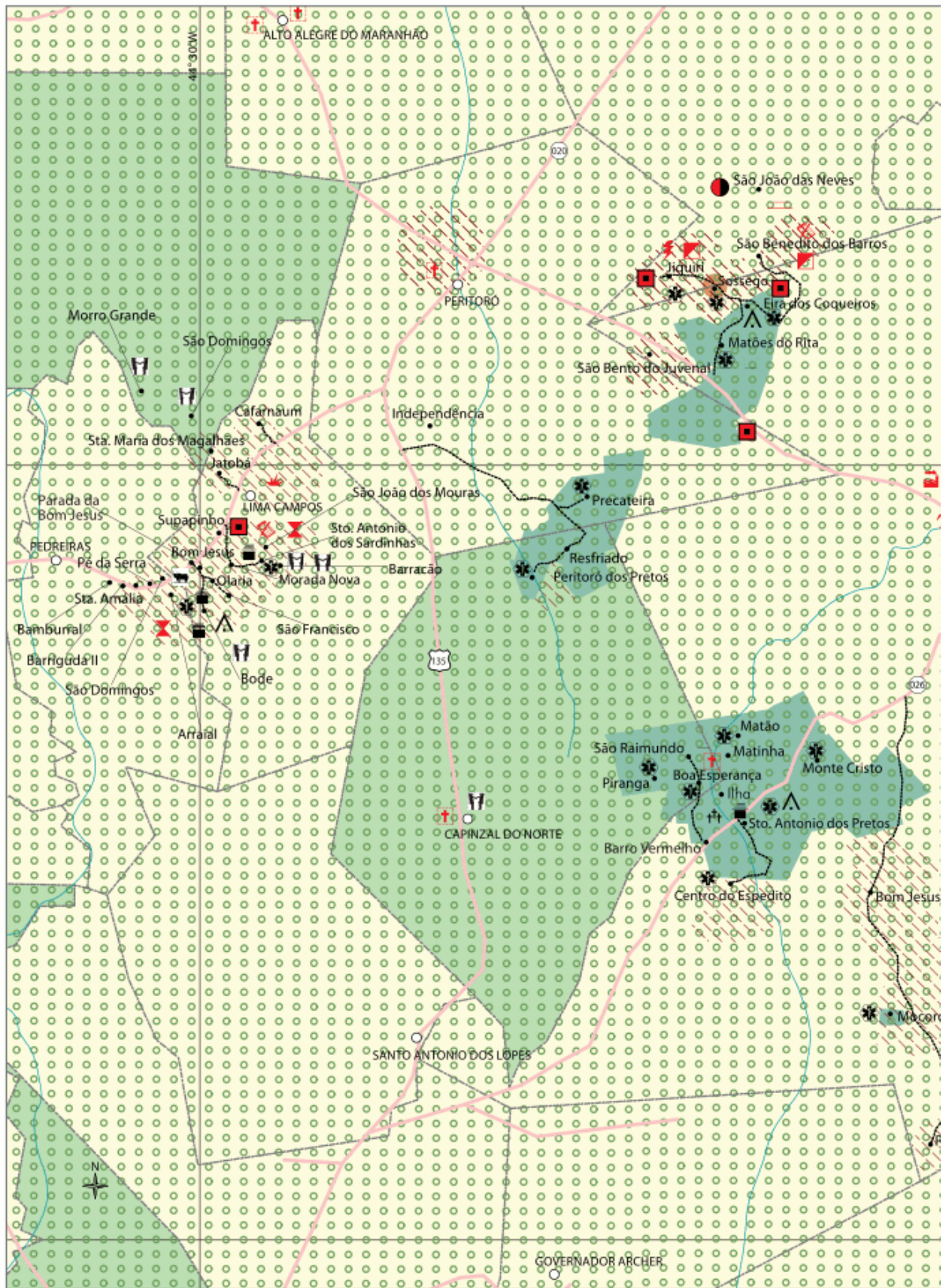
Por último, queda repensar si el multiculturalismo, como lenguaje político, llega a debatir las bases de los conflictos en los que pretende mediar. En el caso del Estado de Maranhao, las comunidades quilombolas, según los datos que fueron presentados ya en este trabajo, constituyen más de la mitad de los asentamientos rurales; en Brasil en general, cerca la mitad de las personas se auto identifica como negra. ¿Cuál es la verdad que enseña la construcción de la imagen de la gente negra del campo como un grupo minoritario, como la que se propone a través de la categoría de los remanentes de quilombos? ¿Cómo aquellos colectivos permanecen arraigados de manera férrea en el pasado y en las 'tradiciones', frente a las evidencias demostradas en los diferentes estudios de su gran movilidad y participación en toda clase de dinámicas contemporáneas, ya sean políticas, por las económicas o sociales? ¿Qué dice la nueva valorización de la 'cultura negra', tan cara a la lógica

multicultural, cuando está nombrada antes que el simple bienestar e igualdad de las personas que la crean? Cabría preguntarse en este sentido, ¿ va a dejar algún día el tono negro, si no de existir, al menos de ser dominante en la gama de los colores de los que se componen las invisibilidades sociales en Brasil?

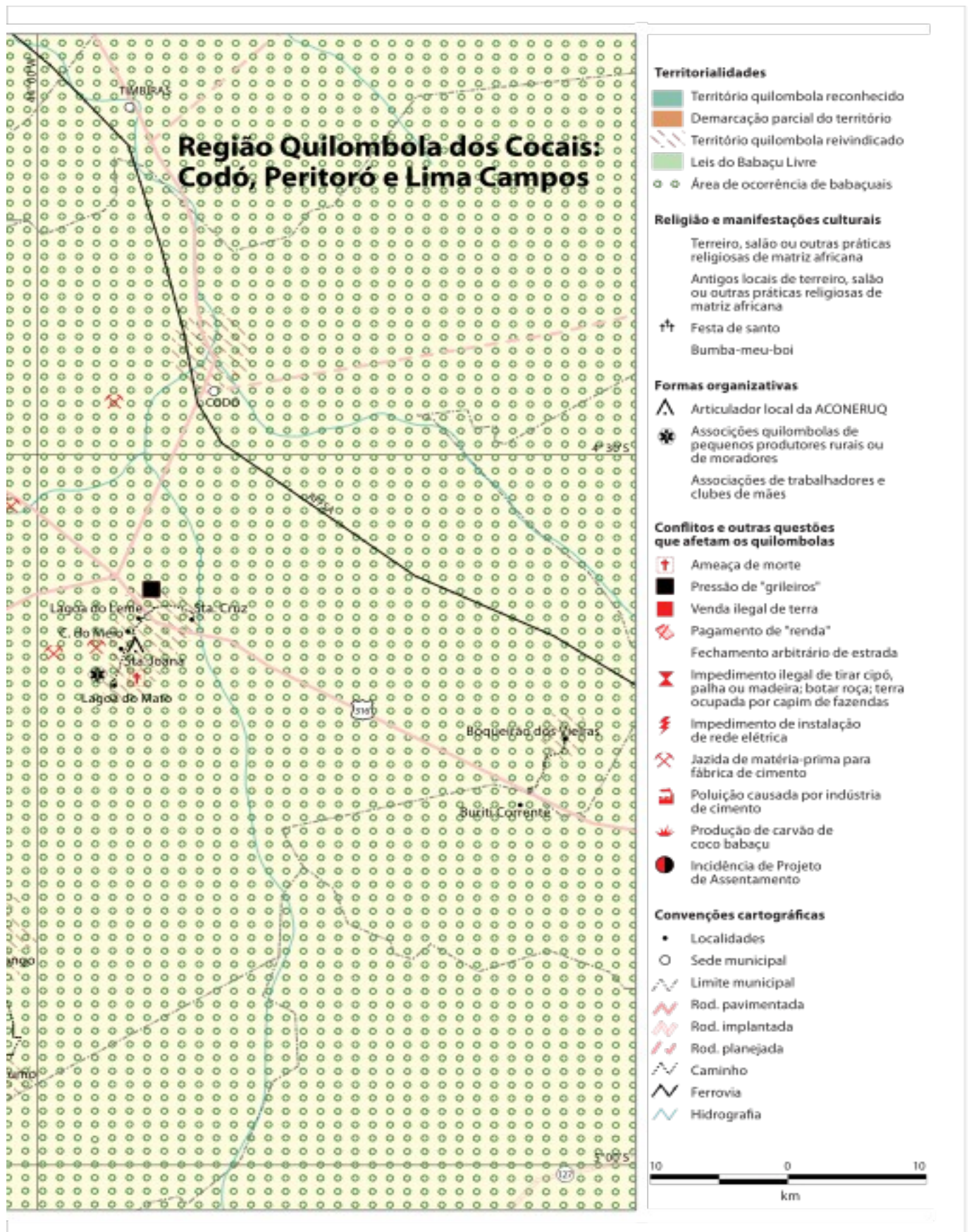
X. MAPAS.



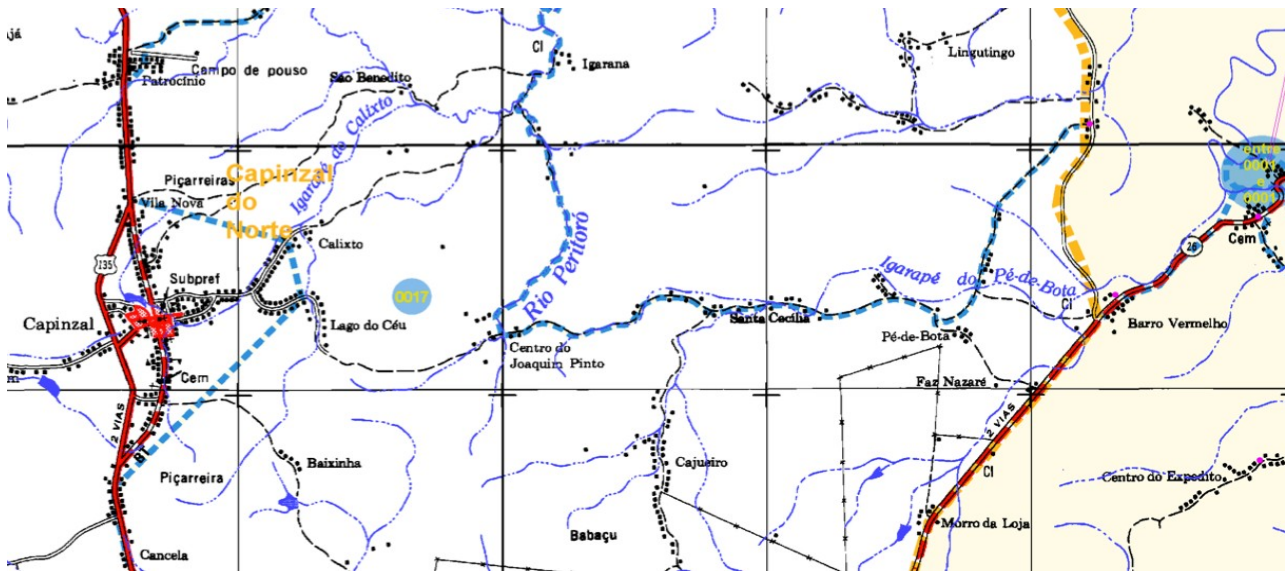
Mapa 1. Brasil (miniatura), Estado de Maranhão y municipio de Codó (marcado en rojo en el mapa grande).



Mapa 2a. Mapa con las comunidades reconocidas como remanentes de quilombos, elaborada por el Proyecto Nova Cartografia Social, encabezado por el antropólogo profesor Alfredo Wagner Berna de Almeida. El proyecto lleva a cabo los mapeamientos de las “comunidades tradicionales”. Ingarana no aparece en este mapa; se situaría al lado de Piranga (Ipiranga en el trabajo).



Mapa 2b. Continúa el mapa del Proyecto Nova Cartografia Social, a la derecha del mapa anterior. Leyenda del mapa; se puede observar además las zonas de *babaçu livres*.



Mapa 3. Cercanías de Capinzal; siguiendo río Peritoró se puede encontrar Igarana; en línea recta hacia la derecha desde Capinzal se ve Barro Vermelho, y antes Nazaré y Pé de Bota, localidades nombradas a lolargo del trabajo. *Fuente: IBGE, 2010.*

XI. ÍNDICE DE SIGLAS:

ABA- Associação Brasileira da Antropologia

ACONERUQ- Associação das comunidades negras rurais do Maranhão

CCN- Centro Cultura Negra

CONAQ- Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas

CPT- Comissão Pastoral da Terra

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA- Instituto Nacional Colonização e Reforma Agrária

ITERMA- Instituto de Colonização e Terras de Maranhão

MOQUIBOM- Movimento Quilombola do Maranhão

PVN- Projeto Vida Negro

SMDH- Sociedade Maranhense dos Direitos Humanos

SUDENE- Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

UFMA- Universidade Federal do Maranhão

UEMA- Universidade Estadual do Maranhão

XII. BIBLIOGRAFÍA:

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. (2008) *A ideologia da decadencia: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhao*, segunda edição, PGSCA- UFAM Manaus, Brasil

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. (2008) *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pastos: Terras tradicionalmente ocupadas*, Brasil, Manaus: PGSCA- UFAM, 2ª edición

Alonso, Sara. (2006) *Fazendo unidade. Uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamary como quilombos*. Ministerio de Desenvolvimento Agrario (MDA), Brasilia.

Appadurai, Arjun. (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Tricle- FCE, Montevideo, Uruguay

Araújo, Paulo Jeferson Pilar (2008) – *Umbandização, candombleização: para onde vai o terecô?* www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/araujo-paulo.pdf, acceso día 3 de marzo 2011

Arquivo, Público do Estado. (1997) Repertório de documentos para a história indígena no Maranhão, Secretaria de Estado da Cultura, Sao Luís, Brasil

Arruti, José Mauricio. (1997) *A emergência dos “remanescentes”:* nota dos diálogos entre indígenas e quilombolas, Presentado en la Reunión de Aba en Salvador, www.30rba.abant.org.br , acceso día 5 de mayo 2013

Arruti, José Maurício. (2016) Entre campo e cidade: quilombos, hibridismos conceituais e vetores de urbanização, en: *Direitos quilombolas & dever de estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*, Osvaldo Martins de Oliveira (org.), ABA, Río de Janeiro, Brasil

Assunção, Mathias Röhrig. (1999) *A formação da cultura maranhense: algumas reflexões preliminares*, en: Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, nr. 14- agosto

Assunção, Rohrig Matthias. (2008) *A guerra dos Bem-te-vis. A balaiada na memória oral*, segunda

edición, Edufma, Sao Luís, Brasil

Augé, Marc. (1998) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, España

Brass, Tom. (1986) *Unfree Labour and Capitalist Restructuring in the Agrarian Sector: Peru and Índia*. *The Journal of Peasant Studies*, in: (Estreici, 2008)

Bourdin, Jean Claude. (2010) *La invisibilidad social como violencia*.

<http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v27n54/v27n54a02.pdf> , acceso día 17 de noviembre de 2014

Boyer, Veronique. (2011) *Os quilombolas no Brasil:*

Pesquisa antropológica ou

perícia político-legal?, en: *Nuevo mundo, mundos nuevos*, nr. 11,

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3716904> , acceso día 24 de enero de 2014

Cabral da Costa, Wagner. (1997), *“Do Maranhão Novo” a “Novo tempo”, a trajetória de oligarquia Sarney no Maranhão*, UFMA, Brasil:

<http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/cabral2.pdf> , acceso día 12/01/2009

Cantanhede Filho, Anicete. (1997), *Anicete. Santo Antônio dos Pretos e seu território*. São Luis: Relatório SMDH

Cantanhede Filho, Anicete. (2006) *A pesquisa antropológica nos quilombos: uma experiência* en: *O Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas algumas experiências*, MDA- INCRA, Brasília, Brasil

Castro de, Yeda Pessoa. (2004) *De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens*, *Caderno Pós Ciências Sociais - São Luís*, v. 1, n. 2, ago./dez.

Cardozo, Anderson. (2011) *1960. SUDENE- resistência e desconfiança*.

http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/image/201109201210380.CD8_0_036.pdf ,

acceso día 11 de septiembre de 2013

Chagas, Miriam de Fátima. (2001) *A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidadaes dos quilombos”*, en: Horizontes antropológicos, nr.15, Porto Alegre, Brasil

Cimadamore, Alberto D. & Cattani, Antonio David. (2007) *A construção da pobreza e da desigualdade na América Latina: uma introdução*, en: Produção de pobreza e desigualdade na América Latina, Cimadamore, Alberto D. & Cattani Antonio David (org.), Tomo Editorial, Porto Alegre, Brasil

Costa Eduardo, Octávio da.(1966) *The negro in Northern Brazil, a study in acculturation.* University of Washington Press, Seattle- London.

Cruz, Magno José (2005) *Projeto vida de negro (prefacio)*, en: *Vida do Negro no Maranhão. Uma experiência de Luta, Organização e Resistencia nos Territorios Quilombolas*, Coleção Negro Cosme, vol. IV, Brasil, 2005

Delgado, Manuel. (2013) *El espacio público como representación. Espacio urbano y espacio social en Henri Lefebvre*, http://www.oasrn.org/pdf_upload/el_espacio_publico.pdf , acceso día 4 de febrero de 2016

Deleuze, Gilles. (1989) *¿Qué es un dispositivo?*, en: *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Brcelona España

Estrecci, Neide. (2008) *Escravos da desigualdade: Um estudo dobre o uso repressivo da força de trabalho hoje*, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, Río de Janeiro, Brasil

Ferreira, Flávio Devienne.(2010) *As esquinas do além*, en: National Geographic (Brasil), Julio 2010

Ferretti, Mundicarmo. (2001) *Encantaria de Barba Soeira: Codó, Capital da magia negra?*, Siciliano, São Paulo, Brasil

Ferretti, Mundicarmo (org.). (2004) *Pajelança do Maranhao no século XIX- o processo de Amelia Rosa*, CMF/FAPEMA, Sao Luis, Brasil

Flavio dos Santos Gomes (Org.); Joao Jose Reis (Org.), (1996) *Liberdade por um fio. Historia dos quilombos no Brasil.* San Pablo: Companhia das Letras.

Foucault, Michel. (1980) *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, España

Frank, Andre Gunder. (1969) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Modern Reader Paperbacks, Nueva York y Londres, in: (Velho, 2009-b)

Friedemann de, Nina. (1984) *Estudios de negros en la antropología colombiana*, en: *Un siglo de la investigación social. Antropología en Colombia*, Friedemann de, Nina & Arocha Rodriguez, Jaime, Colciencias FES, Bogotá, Colombia

Gupta, Akhil; Ferguson, James. (1997) *Antropological locations boundaries and grounds of a field science*, University of California Press, Los Angeles- Londres, USA

Kapuscinski, Ryszard. (2000) *Ébano*, Anagrama, Bracelona, España

Larrea, Cristina& Ruiz Peinado, J. L. (2004) *Memoria y territorio quilombola en Brasil*, en: Revista Quaderns del Institut Catalá d'Antropología. Serie monográfica: Nacions versus Estads, nr. 20, Gerard Ediciones, Barcelona, España

Latour, Bruno. (2005) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría de actor- red*, Manantial, Buenos Aires, Argentina

Lindoso Pereira, Gerson Carlos. (2004) *Religioses afro- maranhensesno cenário político- a trajetória de três pais-de-santo na câmara municipal de Sao Luís*,
<http://docplayer.com.br/8601088-Religioses-afro-maranhenses-no-cenario-politico-a-trajetoria-de-tres-pais-de-santo-na-camara-municipal-de-sao-luis.html> , acceso día 12 de junio de 2011

Machado, Joao Batista. (1999) *Codó, historias do fundo do baú*. Sao Luis, FACT/UEMA

May, Peter H. (1990) *Palmeiras em chamas. Transformação Agrária e Justicia Social na Zona do Babaçu*, EMAPA, Sao Luís, Brasil

Miotto, Rodrigo (2002) *Famílias tradicionais do Nordeste consolidaram poder com verba da Sudam e Sudene*, Brasil desigual
<http://www.consciencia.net/2004/mes/12/sudam-sudene.html> , acceso día 7 de abril de 2014

Mota Silva da, Antonia. (2015) *Batismo e escravidão no Maranhão oitocentista. Os assentos da freguesia de N. S. das Dores do Itapecuru,*

http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434386738_ARQUIVO_ANPUHBATISMOSITAPECURU150615.pdf , acceso día 4 de julio de 2016

Moura Almeida de, Flávia. (2009) *Escravos da precisão*, EDUFMA, São Luís, Brasil

Murillo, Susana. (2007) *Produção de pobreza e construção de subjetividade*, en: *Produção de pobreza e desigualdade na América Latina*, CimaDAmore, Alberto D. & Cattani Antonio David (org.), Tomo Editorial, Porto Alegre, Brasil

Prandi, Reginaldo. (2007) *As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais*, en: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, BIB-ANPOCS, São Paulo, nr. 63, 1 semestre

Quijada, Mónica (2006) *La caja de pandora. El sujeto político indígena en la construcción del orden liberal*, en: *Historia Contemporánea*, nr. 33, Argitaipen Zerbitzua Servicio Editorial, Bilbao, España

Quintans Dallalana Trotta, Mariana. (2016) *O diálogo de saberes e o reconhecimento constitucional dos direitos das comunidades quilombolas*, Presentado en la 30 Reunión Brasileña de Antropología ABA, <http://www.30rba.abant.org.br>, acceso día 2 de septiembre de 2016

Sahlins, Marshall. (1988) *Cultura y Razón Práctica*, Editorial Gedisa, Barcelona, España

Santos Sousa de, Boaventura. (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Clacso, Buenos Aires, Argentina

Segato, Rita Laura. (1998) *Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*, Presentado en el Simposio Central del VIII Congreso de Antropología en Bogotá, Colombia

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5081032>, acceso día 8 de octubre de 2010

Silva da, Alcir Veras. (1980) *Algodão e indústria têxtil do Nordeste- uma atividade econômica regional*, Nata, Rio Grande do Norte, Brasil

Silva da Filho, Leonides Alves (2012) *Sudene: 50 anos. Uma abordagem política, institucional e administrativa*,

http://www.inad.com.br/publicacao/arquivos/20120730143856p_sudene_50_anos.pdf, acceso día 12 de noviembre de 2014

SUDENE. (1967) Uma política do desenvolvimento econômico para Nordeste. Segunda edição, Grupo do Trabalho para o desenvolvimento do Nordeste, Recife, Brasil

Taylor, Charles. (1993) *El muticulturalismo y “la política del reconocimiento”*, FCE, México, México

Trovaio Ribamar, José. (1989) “Ilha” latifundiaria na Amazônia maranhense. Estudo da Expansão da Fronteira Agrícola no Medio Vale Pindaré: o caso de Santa Inês, EDUFMA, Sao Luís, Brasil

Turner, Victor. (1974) *Dramas sociales y metáforas rituales*, <http://carlosreynoso.com.ar/archivos/turner-dramas-sociales.pdf> , acceso día 4 de enero de 2015

Velho, Otavio.(1983) *Sete tesis equivocadas sobre a Amazônia*, en:Religao e Sociedade, nr. 10, noviembre.

Velho, Otavio. (2009)-a *Capitalismo autoritário e campesinato um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, Ríó de Janeiro, Brasil

Velho Otavio. (2009)-b *Frentes de expansão e estrutura agrária estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, Ríó de Janeiro, Brasil

Woortmann, Klaas. (1980) *Com Parente Não se Negueia. O Campesinato Como Ordem Moral* Anuario Antropológico 87, Editorio Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro, Brasilia, Brasil

