

«¡Vio cómo el negro tiene derecho!»

El debate etno-racial y político de las comunidades quilombolas en el sur del Brasil¹

Vera Rodrigues

Univesidad Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
verare.rodrigues@gmail.com

RESUMEN

Este artículo se concibe desde el punto de vista de las producciones antropológicas que se acercan a la temática de la emergencia de conflictos políticos y étnicos, especialmente en las comunidades quilombolas en Brasil, con relación a experiencias semejantes en América Latina y América Central. Por tanto, este ensayo analiza el proceso que engendra las reivindicaciones de cuño sociocultural del Quilombo de la Anastácia, una comunidad localizada en el sur de Brasil, la cual viene construyendo un sendero de resistencia y lucha en aquello que las lenguas nativas nominan como la lucha por las tierras perdidas. En esta dinámica social se incorporan agentes sociales diversos tales como el Movimiento Social Negro y los Agentes del Poder Público, los cuales contribuyen a la reconfiguración de identidades étnicas y colectivas.

PALABRAS CLAVE: Identidad, etnicidad, quilombos, Derecho, Brasil, Movimiento Social Negro.

ABSTRACT

This article inserts itself in the point of view of anthropological outputs that approach to thematic of the emergency of political and ethnic contests, been at the center of by the Communities Quilombolas in Brazil, in relation with similar experiences in the Latin and Central America. For so much, it analyzes the trial that engenders the claim of right partner-cultural of the Quilombo of the Anastácia, a community located in the south of Brazil and that comes building a path of resistance and fight in that that the native speeches name as it seeks by their lost lands. In that social dynamics incorporate itself diverse social agents, such as Black Social Movement and Agents of the Public Power, whose acts contribute for the (re) making of ethnic and collective identities.

KEY WORDS: Identity, Etnicity, Quilombos, Rights, Brazil, Black social Movement.

1 Traducido del portugués por César Espinoza Claudio (UNMSM, Lima), revisado por la autora en julio de 2006 y por Mercedes Giesecke en febrero de 2007.

Los años finales de la década de los ochenta del siglo XX nos trae al escenario antropológico y político brasileño el debate sobre la noción de pertenencia étnico-racial y el derecho sociocultural proveniente de esa pertenencia. Estamos hablando de las demandas, interpretaciones y acciones suscitadas por el artículo 68 de la Constitución Federal de 1988, que dispone la regularización, titulación y el reconocimiento de los territorios quilombolas en el país.

En efecto, las implicaciones son varias, desde aquellas que se orientan hacia el reconocimiento de Brasil como un país multiétnico hasta la fusión entre identidades étnico-raciales y el reconocimiento de sus derechos humanos. Hay dos premisas que no pueden ser ignoradas en el tratamiento de este tema. Primero, el debate contemporáneo está precedido de los «viejos» debates² sobre «raza» y «etnia» dentro y fuera del contexto nacional, así como de los estudios sobre los pueblos africanos en Brasil y del propio pueblo brasileño.

Tenemos como segunda premisa que el fenómeno étnico-racial no es contemporáneo, ni emergente. Además, se observa que esta temática no se da de forma aislada o circunscrita a nuestra realidad social brasileña, sino que también dialoga con otras realidades similares del resto de América Latina y Central, es decir, no somos los únicos actores en este escenario plural y diverso. Siendo así, realizamos el análisis de los más variados objetos de investigación científica, como los conflictos étnicos, la movilización política, el multiculturalismo, la exclusión socio-racial o el recorte del reconocimiento de los derechos humanos; esto es lo que nos proponemos analizar en relación a las comunidades quilombolas y sus reivindicaciones sobre derechos sociales, culturales y territoriales. Este enfoque es teórico y operacionalmente interesante, pues resalta las redefiniciones y una amplia gama de posibilidades que pueden retratarse en el proceso de interacción, legitimación de demandas y la correlación de fuerzas en el terreno sociopolítico. Pensando el contexto latinoamericano, esta orientación del proceso dialoga con la visión de *flujo de culturas y de estrategias sociales* entre comunidades indígenas y negras en Brasil y Colombia, propuesta de Arruti (2000:93) en su análisis sobre derechos étnicos, culturales y agrarios. Esta perspectiva parece alineada a la que propone Sansone (2003) en relación a la identidad étnica como fenómeno que no debe ser esencializado, sino concebido como un *proceso afectado por la historia y por las circunstancias contemporáneas y por tanto por la dinámica local y global*.

Estas lecturas de las relaciones étnico-raciales, hablando en particular sobre América latina con todas las «similitudes» y «ambigüedades» posibles, conforme

2 Ver WEBER (1922), BARTH (1969) y SKIDMORE (1989).

nos alerta Sansone (2003), denotan la complejidad con la que se reviste la emergencia de lo étnico en las sociedades que comparten una agenda histórica y política de homogeneización de la identidad nacional y la no fijación de líneas rígidas de la demarcación étnico-racial. Paradójicamente, conforme nos alerta Thorne (2001), estas mismas sociedades se han enfrentado, en especial a partir de la década de los ochenta³, con la movilización en pro de políticas públicas y la demanda por el reconocimiento del derecho a la tierra de afro-latinos, generalmente asociados como descendientes de esclavos fugados (conocidos como *quilombolas* en el Brasil, cimarrones en Colombia, *creoles* y *garífunas* en América Central) los cuales vienen ocupando sus tierras tradicionales por varias generaciones.

Esta coyuntura contraria a una lógica estática en las relaciones étnico-raciales, hace que estas relaciones sean percibidas como procesos en continua resemantización, pues expresan una dinámica entre la realidad social y la formulación de nuevos encuadramientos teóricos y legales. En esta perspectiva, para el caso brasileño, nos preguntamos: ¿Qué son los quilombolas hoy? ¿Por qué hablamos de conflictos étnicos y políticos en la actualidad? Para intentar responder a estas preguntas, nos detendremos en adelante, en las diversas miradas construidas a partir de la historiografía, la antropología y el movimiento social negro brasileño sobre la categoría Quilombo.

ENREDO GLOBAL: QUILOMBOS AYER Y HOY EN EL ESCENARIO BRASILEÑO

La historiografía oficial heredó, en principio, la visión colonial portuguesa del siglo XVIII, que entendía a los quilombos como un conjunto mayor de cinco viviendas de negros fugados, en parte desprovistos, aunque no hayan ranchos levantados ni se hallan *pilões*⁴ en ellos. Esta visión se remite al contexto de la oposición de los esclavos al sistema de esclavitud, pues durante este período se habían organizado en diferentes regiones del país numerosos focos de resistencia que asociaban poblaciones esclavas organizadas comunalmente, siendo el

3 Ver las legislaciones sobre este tema previstas en las Constituciones de Ecuador (1988), Brasil (1988), Nicaragua (1987) y Colombia (1991), disponibles en www.cpis.org.br

4 [1] De acuerdo con la enciclopedia electrónica Wikipedia (www.wikipedia.org) *pilão* es un *utensilio culinário* esencial en la *cozinha africana*, utilizado para moler *alimentos*. Es normalmente hecho de un tronco ahuecado, generalmente de una madeira suave, con dimensiones que varían entre 30 a 70 cm de altura, y se utiliza colocando adentro el material a moler y batiéndolo con palo liso de 60 cm a 1,2 m (de acuerdo con el tamaño del *pilão*), que puede ser de una madera más rígida y tiene una de las extremidades redondeada, llamado el «pau do pilão». Los grandes *pilões*, generalmente sirven para cereales (principalmente *milho* o sorgo), pueden ser utilizados por varias personas al mismo tiempo, cada una con un palo con el que van batiendo los granos alternadamente, al son de una música que da el ritmo de las batidas. Pero además de moler el grano, el *pilão* es también usado para descascarar el arroz.

Quilombo de los Palmares y su líder Zumbi de los Palmares, un hito histórico de este período⁵.

También históricamente, se articularon diversas nociones construidas por miradas diversas, las cuales pueden ser analizadas, según los autores Gomes (1996) y Arruti (2003) dispuestos en dos vertientes analíticas: La primera de corte «culturalista» presenta la idea de los quilombos como «persistencia de la cultura africana», de «recreación de los Estados africanos» y de «reafirmación de la cultura y del estilo de vida africanos» en el país, bajo la óptica de los clásicos de los años 30⁶. La segunda vertiente, de inspiración «materialista» enfatiza la resistencia producida en la huida y resistencia al trabajo esclavo. En esta línea materialista, según uno de los representantes máximos, el historiador Clóvis Moura (1925-2003)⁷, pretende «restaurar la verdad histórica y social desfigurada por innumerables estudiosos». Permeando esta interpretación, además de la idea de la resistencia, está el quilombamiento como símbolo de la no pasividad frente al sistema esclavista. Estos presupuestos de la resistencia estarán en el análisis de Arruti (2003:12-13) quien, también, enfatiza la dimensión de la cultura, como una posibilidad de «continuidad con África» y de la política, expresada en el enfoque de las «relaciones de poder» y «la difusión de la visión marxista en la historiografía y en las ciencias sociales»⁸, elevando aún más la dimensión de la resistencia racial, conducida por el movimiento social negro.

En un comienzo, tanto los campos políticos como académicos, dialogan con los despliegues de estas vertientes interpretativas. Sin embargo, la inconsistencia y límites contenidos en estas aprehensiones de lo social conducen a una resignificación y ampliación del concepto.

La inconsistencia y los límites surgen cuando, en la contemporaneidad, los estudios socioantropológicos derivados del diálogo entre la Academia, el Estado, el Movimiento Social Negro y las comunidades Quilombolas van a revelar for-

5 El Quilombo dos Palmares fue una de las mayores organizaciones de esclavos negros fugados de las haciendas. Se organizó en el período colonial y resistió por casi un siglo. A finales del siglo xvi el Quilombo dos Palmares ocupaba una vasta área cubierta de palmeras, en una región conocida como Serra da Barriga. A finales del siglo xvii el territorio fue blanco de innumerables ataques promovidos por la corona portuguesa, causando su reducción. El quilombo se organizaba, según algunos estudiosos, bajo moldes africanos, constituyéndose en poblaciones diversas, mocambos, gobernados por figuras como el rei Ganga Zumba y posteriormente, por su sobrino Zumbi dos Palmares, quien murió el 20 de noviembre de 1695, originando esta fecha como el «Dia da Consciência Negra» en el Brasil.

6 En este objetivo culturalista están los trabajos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro y Roger Bastide.

7 El autor cita «Rebeliões da Senzala – quilombos, Insurreições e Guerrilhas» (1972), otro libro interesante para percibir esta vertiente es «Quilombos – Resistência ao Escravismo», editora. Ática, (1993).

8 Además de ofrecer la obra de Clóvis Moura como referência el autor también retoma la contribución de Décio Freitas con «Palmares – A Guerra dos Escravos» (1990 [1978]) y diferentemente de Gomes (1996) el autor considera la obra de Edson Carneiro, dentro de la óptica de la resistencia política con «O quilombo dos Palmares» (1988 [1958]).

mas variadas de organizaciones de estos territorios negros, las cuales no se restringen a la fuga de esclavos como el principio motor de la organización de estos grupos sociales. Pero, además de esto, ocurrirán grandes donaciones de tierras realizadas por los señores de esclavos, la ocupación de las tierras por familias de ex esclavos y asimismo situaciones de compra de la tierra, viabilizadas por el pago con trabajo físico o la obtención de recursos vía las asociaciones de ayuda mutua, conocidas como hermandades de carácter religioso y político.

Otro dato son las denominaciones y extensiones otorgadas a estos territorios, las cuales no siempre utilizarán la denominación de Quilombo. Así tendremos las «tierras del negro», «terrenos del santo», «lugar de negros fugados» y otras formas variadas evocadas por sus miembros. La realidad social, también traerá otras implicaciones relativas al contexto de «surgimiento» de los quilombos, pensados inicialmente circunscritos al medio rural, pero también presentes en el medio urbano. Atraída a esta lógica de lo rural, también estaba la dimensión cuantitativa de las comunidades quilombolas existentes en el país. Inicialmente las proyecciones oficiales apuntaban a no más de un centenar de comunidades en todo el territorio nacional, actualmente hay indicadores de más de dos mil comunidades esparcidas en todo el Brasil, estando casi un centenar en la región sur⁹.

Estos elementos, contrarios a una lógica reduccionista del quilombo, están presentes en el análisis propuesto por Arruti (1997:7) de otorgar la centralidad a la categoría *quilombos* con una visión de «creaciones sociales de campos diversos del conocimiento humano, en especial de la sociología y el derecho, también como la intención política y los deseos de los agentes comprometidos», enfatizando así la lógica del proceso, tanto como el protagonismo de los sujetos en el proceso de interacción.

Esta centralidad en el protagonismo y énfasis en la lógica procesal puntualizan un texto elucidatorio propuesto por la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), que en 1994, entiende así la cuestión quilombola:

«Contemporáneamente, por lo tanto, el concepto no se refiere a los residuos o resquicios arqueológicos de ocupación temporal o de comprobación biológica. Tampoco se trata de grupos aislados o de una población estrictamente homogénea. De la misma forma no siempre fueron constituidos a partir de movimientos insurreccionales o rebeldes, sino, sobre todo, consisten en ser grupos que desarrollaron prácticas de resistencia en la manutención y reproducción de sus modos de vida característicos en un determinado lugar.» (ABA-Grupo de Trabajo sobre Comunidades Negras Rurales).

9 Para datos mas precisos ver «Projeto Geografia Afro-Brasileira» (www.unb.br), desarrollado en el ámbito del Departamento de Geografia de la UNB – Universidade de Brasília.

Transcurridos doce años de esta interpretación, se entiende que las comunidades quilombolas son grupos sociales cuya identidad étnica los distingue del resto de la sociedad. En este sentido se configuran en la perspectiva señalada por Arruti (1997;2003) como procesos de «autoconstitución de grupos sociales y culturales diferenciados» asociados con la noción de etnicidad.

Los estudios desarrollados por Leite (1999:130) enfocan el quilombo como un concepto socioantropológico que oscila entre una interpretación folclorizada que apunta hacia lo exótico, poblada por el imaginario del sentido común y otra interpretación, a partir de la óptica de la ciudadanía, en que se resalta «la identidad política insertada en el conjunto de las demandas por cambios por parte de la sociedad brasileña». Esta dimensión de la ciudadanía es la base para entender el porqué de la relevancia de los pleitos sostenidos por las comunidades quilombolas en la búsqueda del acceso a los derechos socioculturales.

Esta relevancia surge en el transcurso de la lucha antirracista inscrita a lo largo de la trayectoria del Movimiento Social Negro en el Brasil, recordando la multiplicidad de situaciones sociales e históricas vividas en la dinámica social. En esta trayectoria, la categoría «Quilombo» adquiere significados diversos. A veces, se refiere a una «africanidad», como por ejemplo, fue el caso del Frente Negro Brasileño (FNB)¹⁰, formado en la década de los treinta en la ciudad de São Paulo. El FNB fue en las palabras de Guimarães (2002:87), «una organización étnica que cultivaba valores comunitarios específicos, reclutando e identificando sobre la base del «color» o ‘raza’ y no de la ‘cultura’ o las ‘tradiciones’, buscando afirmar lo negro como ‘brasileño’ y denunciando el prejuicio del color».

En los años cincuenta surge el Teatro Experimental del Negro (TEN), el cual no buscaba asociar masas como el FNB, sino organizar una acción con significación cultural, valor artístico y función social¹¹ ya en los años setenta colapsan los movimientos de masas¹², un ejemplo es el Movimiento Negro Unificado contra la Discriminación Racial (MNUCDR, SP), y el Movimiento Palmares (RS).

10 Según la declaración el FNB llegó a reunir más de 200 mil negros, un número considerable si se toma en cuenta que la población del Brasil era menos de 40 millones de habitantes en aquella época. Fuente: «Movimientos Negros, Sociais e Políticos no século XX». Antología de obras de autores diversos, utilizada como material didáctico del «Projeto Universidade Livre», realizado por el Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE), RS, 2001.

11 El TEN poseerá como vehículo de prensa la revista *Quilombo* –que destaca como una referencia la idea de la resistencia y lucha que vendrá más tarde, aunque bajo el liderazgo de Abdias do Nascimento, retorna el Movimiento Quilombista. En los años sesenta el golpe militar desarticuló los movimientos sociales, pero atentos al escenario internacional los militantes se fueron apropiando del discurso referente a la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos y las luchas de liberación de los países africanos en el período de la descolonización.

12 El MNUCDR, actual Movimiento Negro Unificado (MNU) desarrollará como estrategia de intervención social la representatividad política vía el ingreso de los militantes en el parlamento, en las entidades sindicales y, más recientemente, en la conexión con las comunidades quilombolas en el medio urbano y rural. En el RS, el Movimiento Palmares, constituido por intelectuales y

Esta resemantización conceptual y política del quilombo se inserta en la lógica de los años noventa, un tiempo en el que las entidades expanden y diversifican su actuación articulando la praxis con la discusión y la reflexión teórica, convirtiéndose la categoría «quilombo» en un elemento motivador de la actuación en la esfera política y, de tal manera, encontrar en las comunidades quilombolas una posibilidad de concretizar las demandas en políticas públicas y acciones afirmativas.

En fin, estamos frente a procesos de construcción de identidades étnicas colectivas, los cuales son pensados como pertinentes y significativos para el análisis de las relaciones étnico-raciales en diferentes contextos internacionales en que se dan, tanto como elementos que engendran efectos y desdoblamientos múltiples. A partir de esta comprensión es que desplazamos nuestra mirada hacia el escenario de Rio Grande do Sul, en la región sur de Brasil, espacio territorial donde la cuestión quilombola también está presente.

HISTORIA LOCAL: QUILOMBOS HASTA HOY EN EL ESCENARIO DEL SUR DE BRASIL

La región sur de Brasil está conformada por tres Estados, uno de ellos es Rio Grande do Sul. Un estado agrario y de mayoritaria población negra, producto y resultado de la colonización europea, en especial alemana e italiana en el siglo XIX. Sin embargo, ya en el siglo XVIII, período de dominio portugués, se tienen noticias de la presencia de esclavos, llegados a través de las rutas del tráfico negrero que abastecía las propiedades rurales de la época, las llamadas *estancias* y *charqueadas* (lugar destinado al sacrificio del ganado y el charqueamiento (acto de salar la carne), pues este «charque» además de ser un alimento para la mano de obra esclava era la base de la economía, siendo fuente de comercio y lucro.

El trabajo esclavo fue así relevante para la economía de entonces, provincia de San Pedro do Rio Grande. Esta relevancia no impidió que se produjese en la historiografía local y, por lo tanto en la construcción de la identidad regional de la figura del gaucho, la invisibilidad social y simbólica del negro en el Estado, conforme nos alerta en sus escritos Oliven (1996). Después de la abolición de la esclavitud (1888), fue como si este contingente poblacional negro dejase de existir, substituido totalmente por la mano de obra inmigrante y libre. Esta aparente inexistencia tuvo como contrapartida iniciativa de carácter político y científico que se había propuesto subsanar estas fallas. Una de esas iniciativas reunió en

militantes, los cuales elaboran una estrategia de intervención simbólica orientada en la referencia mítica del líder quilombola Zumbi dos Palmares, surge así, el 20 de noviembre, día de la muerte de Zumbi, como el «Dia da Consciência Negra», en oposición al 13 de mayo como fecha institucional creada como referência «de arriba para abajo».

1971, a un grupo de intelectuales y militantes políticos negros que formaron el Grupo Palmares, articulador de la propuesta del 20 de noviembre (fecha de la muerte del líder quilombola Zumbi de los Palmares) como referencia nacional para el debate étnico-racial en el país.

Sobre esto me remito a la entrevista hecha al intelectual y activista del Movimiento Social Negro gaucho, Oliveira Silveira, uno de los principales articuladores del Grupo Palmares:

Entonces, el nombre del Grupo Palmares surgió de una opción del propio grupo en función del quilombo del Estado Negro de Palmares. Este grupo surgió en 1971 y justamente porque nosotros discutíamos la cuestión del 13 de mayo, viendo que no había motivos para celebrar y pasamos a pensar en fechas alternativas [...] Entonces concluí que había varias fechas y que, quizás la principal fuese el 20 de noviembre en función a que se refería a la muerte de Zumbi de los Palmares y a Palmares que, a mi entender, había sido el momento, el pasaje más importante de la historia del negro en el Brasil. [...] Bueno, en la época muchos de nosotros estábamos aprisionados con la idea de quilombo como aquella organización de resistencia, bastante militar, y después ella se fue ampliando, pero para nosotros, en la época de entonces, esta idea de la resistencia, de la reunión, de la agrupación para resistir, luchar juntos, era muy [...] muy significativa. En verdad, jera una gran simbología para nosotros! Nosotros estábamos viviendo otro momento, claro, otra época, pero una época en la que nosotros necesitábamos hacer cosas similares a la que los quilombolas hacían, es decir, organizarnos para enfrentar las dificultades exhibidas por el racismo, por la discriminación racial, las condiciones sociales de nuestro pueblo, entonces es en este sentido que el nombre del grupo Palmares fue adoptado. (Entrevista concedida en diciembre de 2005).

En el hablar de Oliveira, se percibe cuánto de las experiencias de los quilombos repercutía en la lógica de la militancia social, en fin era una experiencia asociativa y fundante de una identidad negra, normalmente relegada a la ausencia de la centralidad. En el desdoblamiento de iniciativas como del Grupo Palmares, se tienen estudios e investigaciones realizadas con el objetivo de rescatar elementos de la presencia negra en el Estado. Por esta vía, después de los años setenta, sobresalen temas como la Colonia Africana (región tradicional y noble de la capital, Porto Alegre, originariamente ocupada por la población negra), tiene la participación de numerosos esclavos en los eventos más importantes de la historia local (Revolución Farroupilha, Revuelta da Chibata y Guerra del Paraguay), además del reconocimiento de la existencia de quilombos en esta región del país.

En relación a los quilombos hay registros que se remontan al siglo XIX y que se refieren a localidades, entonces conocidos, como «Isla del Quilombo», «Sertao de la Sierra General», «Quilombo del Manuel Padeiro», entre otros que eviden-

cian aglomeraciones quilombolas y situaciones de conflicto, según se deduce de los relatos y documentos oficiales sobre fugas, rebeliones y asesinatos de señores de esclavos.

En la actualidad es un Estado compuesto por 10'845,087 habitantes, de este total un 15% representativo es de la población negra, según datos oficiales¹³. Los quilombos contemporáneos están presentes en el medio urbano y rural, el enfrentamiento ahora se produce en relación con la especulación inmobiliaria, la expropiación de la tierra y de los recursos naturales y las batallas judiciales por el reconocimiento de los derechos legales. Existen, actualmente, cerca de 220 comunidades¹⁴, observando que este es un número creciente, y la mayoría todavía no posee el reconocimiento oficial como comunidad quilombola y ninguna ha alcanzado el título de la tierra emitido por los órganos competentes.

Entre los que ya obtuvieron el reconocimiento legal, pero todavía carecen del título definitivo de posesión están las comunidades tenidas como referencia en los pleitos sureños. Son ellas la comunidad de Casca (poseedora de un testamento de donación de la tierra), el Quilombo de la familia Silva (primer quilombo urbano del país) y el quilombo Manuel Barbosa, localizado en la región metropolitana de Porto Alegre.

Es dentro de este escenario e historia local, que las comunidades reivindican sus derechos y enfrentan intereses contrarios, como trabas y morosidad de los órganos del poder público, además tienen todavía un incipiente acceso a las políticas públicas de generación de la renta, la salud, etc. En esta óptica se inserta el Quilombo de la Anastácia y su conflicto étnico y político, o sencillamente aquello que las lenguas nativas denominan «la lucha por las tierras perdidas»¹⁵.

EL QUILOMBO DE LA ANASTÁCIA Y LA LUCHA POR LAS «TIERRAS PERDIDAS»

El territorio del Quilombo de la Anastácia se ubica a una distancia aproximada de 20 kilómetros de la capital del Estado, Porto Alegre. A pesar de la localización y la poca distancia del centro urbano, posee características propias del área rural. Tiene como puntos de referencia la proximidad de un río, principal fuente de la pesca y abastecimiento del agua, ya que no existe saneamiento básico y sólo recientemente obtuvieron acceso a la luz eléctrica.

13 Datos elaborados por el Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

14 Según el levantamiento del Projeto Geografia Afro-Brasileira de la UNB en el 2005.

15 Ver SILVA, Vera Regina Rodrigues da. «De gente da Barragem» a «Quilombo da Anastácia»: um estudo antropológico sobre o processo de etnogênese em uma comunidade quilombola no município de Viamão/RS. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre/RS, 2006.

Además, el acceso se realiza por carreteras no asfaltadas, en un área circundada por una extensa vegetación, con propiedades particulares y plantaciones de arroz en las cuales los miembros del Quilombo de la Anastácia ya se emplearon como trabajadores rurales dedicados a la plantación y cosecha de ese producto que ya tuvo amplia publicidad en la economía del municipio. Otro dato se refiere a la existencia de una laguna y una carretera que llevan el nombre de la Anastácia, nombre ancestral de los habitantes.

En este espacio territorial se encuentran trece casas, divididas entre aquellas que son de los *troncos viejos*, con parientes y habitantes de fuera. Estas de los *troncos viejos* son de la primera generación y descendientes del ancestral grupo fundador, Anastácia. Son mujeres mayores de 60 años y moradoras de la localidad. Los parientes son la segunda generación, hijos y nietos de los *troncos viejos* que dejaron la localidad por la búsqueda de trabajo y mejores condiciones de vida, y que hoy residen, en su mayor parte, en el municipio vecino de Gravataí. Finalmente, los «de afuera» son grupos de pescadores y cazadores que llegan continuamente a la localidad para realizar sus actividades, algunos levantaron pequeñas viviendas en esta localidad, motivados por la existencia de lazos de amistad y de reciprocidad con los *troncos viejos*, reafirmados a través de la prestación de auxilios diversos, tales como el transporte, la compra de alimentos y de medicamentos.

Este espacio geográfico ocupa, aproximadamente, veinte hectáreas de un total reivindicado como muy superior al actual. En esta extensión de tierras, las huertas y los árboles fructíferos, divide el espacio asociado con la crianza de animales domésticos, como gallinas y cerdos, además de algunas reses. Estas tierras están situadas al interior de una propiedad particular, que ha cercado las fronteras y que provoca una fuerte restricción en la movilidad debido al control externo sobre la salida y entrada del grupo local. Por este motivo y de otros hechos semejantes, el lenguaje nativo registra conflictos, traducidos en el sentimiento que siempre han tenido una «herida en aquella tierra», y que el «indio, negro y pobre es *cisco*¹⁶».

Otros relatos conflictivos nos informan acerca de la acción de terceros que avanzaron incontinentemente sobre los límites de las tierras, es aquello que en otras comunidades refieren como «las cercas que andan en la madrugada», así como la presión ejercida para que abandonen sus tierras, como fue el caso de una pareja de habitantes¹⁷. Se intenta encontrar una dimensión explicativa del conflicto que percibimos y algunos parentescos rituales como parte de un conjunto de estrategias familiares, que habían sido accionadas para soportar los

16 Mugroso, sucio.

17 Según lo relatado, la expulsión de la pareja se dió vía la acción judicial laborista, movido por los patrones en función de los desacuerdos y a las indemnizaciones laborales adeudadas y vinculadas a la permanencia en la tierra.

antagonismos generados y para reforzar las fronteras conocidas por los vecinos de la región.

En el Quilombo de la Anastácia, se evidencian numerosos lazos sociales forjadores de alianzas con otras familias negras de la región y de municipios vecinos. Son estos lazos los que, aparentemente, recrean lealtades y extrapolan límites conceptuales de familia y territorio. Estos lazos se insertan en los diferentes caminos a través de los cuales es posible señalar los elementos que contribuyan al análisis de la realidad social. Una posibilidad es que estos caminos nos conduzcan a la construcción de los vínculos más significativos en la organización y la trayectoria social del grupo, en la construcción de su pertenencia, así como en la gramática de sus relaciones con aquellos que son vistos como del propio grupo y aquellos que son clasificados como «de afuera».

La comprensión de cómo el Quilombo de la Anastácia está negociando su realidad, sobrepasa las lenguas nativas referentes a la ancestral Anastácia, pues ella constituye una referencia constantemente manejada en la vida cotidiana de los habitantes. Es decir, estos «sujetos que están construyendo su propia historia», han elegido este ancestral símbolo como un dato que les confiere una distintividad singular. Es el punto de partida para pensar esta identidad colectiva y sus desdoblamientos.



ILUSTRACIÓN 1. Anastácia y nietos en los años cincuenta.

Por lo tanto, el enfoque inicial es Anastácia (1896-1983) –aquella mujer que es mantenida como una ancestral-fundadora de esta comunidad–. Se busca así trazar una base en las narrativas sobre ella, no una retrospectiva de un pasado mítico y distante, sino la de expresar a través de su trayectoria de vida los marcos relacionales significativos para el grupo familiar. Las noticias sobre Anastácia están repletas de miradas distintas que sobrepasan a las generaciones, así ella es a veces la «vó» (abuela), el «esteio (amparo) de la casa», en palabras de algunos de los nietos y bisnietos. Para los troncos viejos, hijos de la Anastácia, ella es recordada como «la madre muerta», una mujer «fuerte», una «guerrera», «potente» y «brava».

Para mí, cuando ella murió fue una parte del mundo la que cayó. **¡Yo perdí la guerra de las tierra dentro del caserío!** Ella era mi madre, mi madrina y mi abuela. Era todo lo que yo tenía en la vida. **Mí abuela era bugra, de la sangre azul que ella tenía.** De pie en el suelo, siempre plantando, sacando leche, rastrillando... (Clarice, 51 años, nieta).

¿Vio cómo la madre es bugra? Ella es negra, pero ella es raza de bugra. No sé si era el padre o si era la madre. Ellos eran ahí de ciudad Viamão. Él debía ser negro, pero no debía ser muy negro. Debía ser así de mi color. El viejo la tenía sólo a ella de hija y tenía una hermana de padre y madre. Cuando los padres murieron, ella fue a vivir con un hermano de padre y madre a Viamão. (Dona Eli, 75 años, hija de la Anastácia, en Costa, 2003: 95).

Algunos cuentan que ella habría sido hija «criada» (recogida) de una familia blanca, justamente después de la muerte de sus padres biológicos. Otros no sostienen esta posibilidad, y sólo saben que ella era hija y nieta de esclavos, mas lo que ha quedado latente es su indisociable ligazón con este territorio, a través de la herencia recibida de su padre, un negro liberto del sistema esclavista, o también de una herencia materna, conforme se registra en un documento notarial que señala *um pedaço de campo e uma casa de moradia encravada nessas terras*. La casa donde Anastácia residió y nacieron sus ocho hijos todavía existe, pero una parte de estas tierras que heredó fue parcialmente fragmentada a través de diversos actos de venta, de apropiación por terceros y además quedaron sumergidas por la construcción de un dique que por mucho tiempo dio nombre al local y a las personas que allí estaban.

Otro énfasis en los testimonios orales (memorias, recuerdos orales) sobre Anastácia es la idea de «lucha» y «sacrificio», que habrían marcado su vida, en especial cuando todavía joven había quedado huérfana y pasa a vivir en la compañía de un hermano.

Los padres [...] el viejo está muerto, la vieja también murió. **Al final ella quedó con 15 años, soltera, viviendo sola y en la compañía de un hermano.**

Era un hermano más viejo que ya era casado y tenía un montón de hijos, pero era compañero, ese hermano. (Dona Cida, 69 años, nuera).

Poco se sabe del período de su convivencia con el hermano, más el hilo de la madeja es retomado cuando en 1928, a los 32 años, se casa, en la catedral de Viamão, con Olimpio. Sobre este novio los relatos dan cuenta que era un hombre más joven y de piel más clara, algo quizás, no muy usual para la época, porque Anastácia sería ya una «temporona», según un informante, una mujer que ya estaba pasando la edad ideal para la boda. El tal Olimpio fallecerá, en la década del 50, una ocasión en la que la viuda Anastácia asumirá la crianza de ocho hijos de su vida en pareja, tres mujeres y cinco hombres nacidos entre los años de 1929 y 1945. Estableciéndose, quizás también en este hecho, lo que Costa (2003:56) señala como la admiración y fama de esta mujer que hace que sus familiares la traten como «santa» o digan todo lo que «todo el mundo gustaba de ella».

Para comprender este cuadro que la constituyó de esta forma, se vuelve interesante los relatos de su vida cotidiana, y los que nos dicen las prácticas que entrelazan muchos saberes en la interpretación de lo social. En esta sumatoria, se tiene en el lenguaje sobre el arte del cuidado y de la curación mediante el manejo de tés y hierbas y del oficio de parturienta, un conjunto de significados que refuerzan la centralidad de Anastácia en la transmisión de estos conocimientos.

Ella me hacía tomar miel de palo de la abeja, ella hacía en el pie de la higuera y nosotros cortábamos los árboles [...] **ella me curó de bronquitis y nosotros aprendimos. Ella murió y yo quedé haciendo *simpatía*** (preparaciones) **para la bronquitis.** Ella *benzeu* el ganado, una vez que estaban con bichos en el campo, vencía el dolor de diente, *íngua* (hinchazón) bendecida en la puerta, varias cosas, yo heredé de ella. Muchas cosas yo tengo de ella, que ella me enseñó, siempre que yo voy a usar la meta que ella me enseñó, yo uso y consigo llegar allá, en aquello que yo quiero hacer. (Clarice, 51 años, nieta)

¡Mío, deja yo veo tres! Tres partos míos ella hizo y siete de la hija, de una hija. De las hijas de ella sólo una, deja yo veo cuantos hijos [...] seis hijos. **Yo creo que si ella no fue comadrona de todos ellos, sólo uno puede ser que ella no lo hizo, los otros todos pasaron por las manos de ella.** Yo recuerdo hasta hoy, los preparativos. Ella, cuando le llegaba la hora a la persona que enfermaba para recibir el niño, ella acostaba en la cama a la persona. Arreglaba, forraba todo derechito. Botaba el plástico, todo correctito. Cogía un cordón, un alcohol, una bacinilla bien limpia, una toalla y allí se lavaba las manos, se desinfectaba con alcohol ¡ah! Y el ombligo del niño era cortado con la tijera del costurero. El ombligo era guardado, y yo lo tengo hasta hoy. De los míos yo los tengo [...] En los primeros días del parto era

sopa que la gente [...] papilla, no comía comida fuerte. Ahora de unos años para aquí es que se tiene la historia de que comen hasta frijol, pero yo nunca comí! En el tiempo de ella no, ella no dejaba a la gente comer, ni un pescado la gente no podía comer, cuando estaba amamantando, ella no dejaba. Tu podías morirte de ganas de comer un pescado, pero ella no dejaba. (Dona Cida, 69 años, nuera).

En este quehacer cotidiano en el que aprendió a «hacerse una vida ella sola» es que también ocurrirán graves problemas con la posesión de ganado y tierra. Mientras estaba soltera Anastácia administrará su herencia con cierta autonomía e independencia, pero con su matrimonio esta herencia pasará también a las manos de su marido, quien según los relatos realizará varias ventas irregulares de tierra y ganado.

«¿Quién es el que vendió esa bestia?», ella hablaba, «Ah, yo vendí para pagar unas cosas que yo compré allá». Ahí ella decía «Pues ese animal era mío, que fue una herencia que me quedó». **Ella le dio una tanda de golpes a él... por no pedirle a ella [...] Ella le daba una tunda a él, dice que ella peleaba con él...** ahí, él vendió, vendió, vendió todo hasta el último buey que ella tenía vendió todo [...] Ahí, después las tierras. Ella dijo que él cogía, cogía las tierras y las vendía... todas aquellas tierras que tiene... tiene allá en la franja, que tiene allá... las vendía sin documento, sin nada... en el hilo de bigote! (Ilza, 50 años, nieta).

Anastácia continuará reaccionando a la pérdida gradual de su herencia, tras la muerte del marido, una ocasión en la que pasa a recibir sistemáticas ofertas de compra de la tierra por los plantadores de arroz de la región. Sin embargo, se suma a este cuadro, en las décadas siguientes, entre otros factores, la mecanización de las labranzas del arroz, lo que obligará a los hombres de la familia a buscar otras formas de trabajo, en especial los más jóvenes que van en la búsqueda de mejores condiciones de acceso a la salud, a la educación y a los empleos, ya que existe una precariedad de esos equipamientos sociales en la región. En la década de los ochenta, esta situación se vuelve más aguda con la muerte de Anastácia, un momento en la que su nuera, Dona Cida presenció y sobre lo que comenta:

Ella era fuerte, robusta, siempre trabajando sin zapatos en la roza y en aquel día se quejó de un malestar, y no quiso ir al médico. Tomo té, pasó la madrugada y amaneció en lo mismo. A la hora del almuerzo me habían llamado a pedido de ella para acompañarla al hospital, pero estaba preparando la comida del personal del caserío y no podía salir. Quedé en ir después, sin embargo, más tarde cuando Chico vuelve diciendo que ella salió cargada en un coche, sin conseguir caminar, entonces dije «**tu madre no regresará**», y fue así en 1983, ella murió.

Después de su muerte, un nuevo cuadro social se delinea en la familia, ya que los más jóvenes van poco a poco migrando para los pueblos vecinos, formando así el grupo de los parientes. En la localidad permanecen los troncos viejos, los hijos de Anastácia y sus cónyuges. Son ellos, los troncos viejos y los parientes, los que marcarán la tónica en la reconfiguración de los vínculos familiares con aquel territorio. Estos son el escenario, los actores y las historias de vida que me habían sido relatadas, cuando entré en contacto con el grupo, en el año de 2001. Tiempo después, en el año de 2004, empieza el pleito como comunidad quilombola, el cual acompaño percibiendo los fragmentos de esta memoria y realidad que revelan expectativas y sueños de una gente que está construyendo su propia historia.

EL PLEITO ÉTNICO-RACIAL Y POLÍTICO. «¡VIO CÓMO EL NEGRO TIENE DERECHO!»

Esta frase, plena de significados, me fue dicha por Antonio, un ex trabajador rural de aquella región, casado en dos ocasiones diferentes con nietas de la Anastácia, volviéndose así, como él dice, «padre de los bisnietos de la Anastácia». En el transcurrir de la trayectoria de este pleito de reivindicación territorial, él va asumiendo un papel de liderazgo, entre los parientes que inician un proceso de movilización con el propósito de reivindicar la «tierra de los antepasados» o las «tierras perdidas» como quedó marcado en el hablar de los nativos.

Este proceso de movilización como comunidad quilombola, empieza a partir de la conjugación de un conjunto de factores endógenos y exógenos al grupo. El primero de ellos, son los lazos de parentesco con el quilombo Manuel Barbosa, ya referido anteriormente, el cual ya venía desde un proceso anterior de reconocimiento como comunidad quilombola. Estos lazos propiciaron el intercambio de muchas experiencias y expectativas generadas en el proceso, en especial en cuanto a las dificultades, pero también en cuanto a los éxitos obtenidos a lo largo de su demanda. También se rearticula a esta experiencia local la visibilidad alcanzada alrededor del debate sobre las comunidades quilombolas en el sur del país, con los casos de Casca y la familia Silva. De igual forma, no se ignora que durante el desarrollo de las investigaciones antropológicas¹⁸, los interlocutores habían pasado a demandar informaciones que fuera importante en el creciente

18 Es necesario destacar que el Programa de pós-graduação em antropologia social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul y sus alumnos son co-participantes del pleito quilombola, en la medida en que se amplía la formación de jóvenes antropólogos y sus compañeros (historiadores, geógrafos) en la interface de los debates y el trabajo de campo. En este sentido, tenemos en la palabra de la doctoranda Ana Paula C. Carvalho una mirada que identifica una confluencia de los actores sociales que influyen en la construcción del conocimiento: «Porque el proceso de construcción del conocimiento es eso... en el cual la gente va construyendo consensos, viendo nuestros propios límites de actuación, descubrir estos límites, es un proceso extremadamente positivo» (parte de una entrevista realizada el 15/09/05).

interés en apropiarse de aquello que juzgaban significativo «en esta historia de quilombos», como nos decían. Indagamos sobre el contexto regional y nacional de la cuestión quilombola, dónde buscar informaciones, a cuáles derechos podrían acceder y dónde se insertaba la investigación antropológica en estas cuestiones. Siendo así, en junio de 2004, ocurrió el primer encuentro familiar con vistas a discutir el pleito como quilombolas, reuniendo a troncos viejos y parientes. Se iniciaban así los primeros pasos en el reconocimiento como el Quilombo de la Anastácia. Aunque no todos estuviesen seguros de qué y cómo hacer, hubo en aquel encuentro un marco simbólico sobre el rumbo que el grupo seguiría.

Esto ocurrió cuando el más viejo de los troncos, de entre los hijos de Anastácia, transfirió a los parientes, en especial a Antonio, los documentos relativos a la posesión de las tierras, los cuales mantenía bajo su guardanía desde la muerte de su madre. Al día siguiente a este encuentro, el tronco viejo falleció. Según los comentarios él «descansó», después de haber descargado la tarea que tomó para sí, como guardián del inventario y otros documentos que garantizaban asegurarles algún derecho sobre las tierras que ocupaban. Así, Antonio también pasaba por las manos de Reny, en un acto solemne y público que lo ponía como nuevo guardián de parte de estos documentos, en el caso de un inventario.

El dilema que se planteaba era el decidir si se quedarían, sólo con las tierras reconocidas en el inventario o irían a buscar aquellas que el papel no contemplaba, pero que la memoria social y la inconformidad con aquello que juzgaban «de derecho» los hacía reivindicar. Los viejos entendían que la proximidad de la muerte, el temor de perder lo que ya tenían, además de la situación de abandono que la ausencia de los hijos provocaba en sus vidas era motivo suficiente para sólo querer garantizar la herencia que constaba en el inventario, nada más.

Los hijos alegaban que querían garantizar el futuro de las próximas generaciones, además expresaron el deseo de regresar efectivamente a aquel territorio y a la convivencia con sus padres, a partir de condiciones efectivas de sostenimiento y mejores condiciones de vida. No obstante, que el gesto de Reny haya sido visto como una señal de unidad, las tensiones entre ellos no se encerraron allí mismo. Los meses siguientes, entre julio y octubre, habían sido marcados por otros encuentros, los cuales ocurrían en el territorio de Viamão o en Gravataí en las casas de los parientes.

En estos encuentros se avanzó en los criterios de la organización del grupo, los cuales habían pasado a contar con la interlocución de nuevos actores, funcionarios del poder público en el caso el Instituto de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), el Ministerio Público Federal (MPF), además de la asistencia jurídica voluntaria de una abogada, defensora del trabajo en los movimientos sociales, entre ellos el Movimiento de los Trabajadores sin Tierra (MST).

La presencia de estos actores causó cierto impacto, y la expectativa de que esto contribuyese a demostrar la seriedad y la posibilidad de la concreción de las

reivindicaciones propuestas. Las idas y vueltas de las entidades gubernamentales realizadas al territorio por los equipos de estos órganos, además de la presencia de la abogada, se habían constituido, a los ojos del grupo, en una buena señal. Para muchas de aquellas personas lo usual era buscar la atención, escuchar, pero no la de recibir la respuesta a sus demandas o la presencia de representantes suministrando servicios a sus viviendas.

Esta idea de un tratamiento diferenciado contrastaba con las experiencias negativas que las familias tuvieron en el pasado con el poder público, en especial con el poder judicial y sus representantes. Eran recurrentes los relatos sobre la conducta dudosa de los abogados, responsables de los movimientos del inventario y la mala experiencia con las deliberaciones judiciales como aquella que ordenó la expulsión de una pareja de habitantes.

Frente a esto acontecía un movimiento paradójico. De un lado, había un gran esfuerzo en promover la confianza y la unidad intragrupo, de otro, incidía cierta desconfianza basada en las experiencias anteriores. Se percibía también la necesidad de luchar contra la compleja normatividad legal y administrativa. Paralelo a esas acciones, también hubo la percepción sobre los encuadramientos técnicos y jurídicos en la que estaban sujetos. Se elige, por ejemplo, la necesidad de organizar a la familia en una asociación legalmente constituida que represente a la comunidad, ya que la titulación de las tierras sería colectiva. Esto demanda abordar cuestiones sobre la composición de la asociación, sobre cómo y por quién sería creada. Además de garantizar la provisión de los recursos para los gastos con la regularización de los papeles en las oficinas de notarios y otras acciones necesarias.

En el transcurso de los hechos, era necesario pensar en quién iría a formar la asociación, también era necesario establecer los criterios sobre quién se quedaría y quién debería salir de la localidad, a ejemplo de lo que ocurre generalmente en otras comunidades que se inician como quilombolas. Como referimos anteriormente, en este territorio familiar, existe la presencia de visitantes ocasionales, que mantienen construcciones de vivienda, aunque no mantengan relaciones de parentesco con los habitantes. Son, en su mayoría, pescadores y cazadores de fin de semana y que frecuentan la localidad, algunos lo hacen ya varias décadas, y que mantienen relaciones de amistad y de ayuda material con los *trancos viejos*.

La permanencia de estas personas divide al grupo, pues las opiniones oscilan entre aquellos que entienden que solamente la familia debe vivir en la localidad, y los «de afuera» parcialmente o que en conjunto deben salir del área. Un rumor traído por una persona contraria a la permanencia de los «de afuera», se posiciona así diciendo que *en el tiempo de la vó (abuela) Anastácia ¿ve si alguien andaba catando cardenal con gaiolinha? ¿Alguien morando lá?*

Podemos interpretar de este rumor que las relaciones estaban tirantes, sin haber logrado una claridad sobre cuáles relaciones serían las conflictivas o no.



Ilustración 2: Casa de la Anastácia.

Interconectada a la presencia de los «de afuera» está la posesión y uso de la casa en la que vivió la «vó Anastácia». Una casa que ya estuvo ocupada por los «de afuera», y que también es blanco del deseo de la preservación manifestada, tanto por los parientes como por los viejos, que saben que es una construcción antigua, con más de cien años, «del tiempo de los esclavos», y que necesita de muchos cuidados y de restauración.

Sin embargo, el punto de discordia es que mientras algunos parientes entienden que el uso indiscriminado es causante de la situación precaria –paredes quemadas por la acción del uso de fogón y el parcial desmoronamiento del techo– los viejos entienden que si no fuese por las reformas promovidas por los «de afuera» la casa ya habría desaparecido. La primera solución fue la de intentar llamar a lo que estaba siendo entendido como las «autoridades competentes» sobre el patrimonio, pero las discusiones apuntaban para que el propio grupo encontrase la mejor solución, al frente de las alternativas posibles.

La primera alternativa surgida fue encaminar un pedido de derrumbamiento de la casa al Instituto del Patrimonio Histórico Nacional (IPHAN). Sin embargo, esto generó una nueva encrucijada. La noción de «derrumbe» fue asociada a un acto de destrucción total, generando una confusión entre los términos y en la demora de las explicaciones. Además, se cuestionaba sobre quién sería el dueño de la casa, ¿la familia o el gobierno?

Conforme dicen, aquella es la casa donde muchos nacieron y habían sido criados, por tanto es su referencia mayor de existencia en aquel territorio. Esta

es una encrucijada no superada, posibilitando que la alternativa que se presentaba era la de preservar sin una destrucción formal, a través de la búsqueda de recursos materiales y humanos originarios de la sociedad, con el poder público o con la iniciativa privada, pero que les garantice la autonomía e injerencia sobre la casa de la « *Vó Anastácia* ». Esta relación casa / territorio / familia es un ejemplo valioso de cómo un objeto simbólico, con tantos sentidos, acaba en el centro de las actuaciones, revelando las diferentes aprehensiones sobre su « *devido lugar* » y como símbolo de una colectividad.

Estos acontecimientos que tuvieron lugar entre los meses de julio a octubre de 2004, produjeron otros desdoblamientos. A partir del mes de noviembre de aquel año, entró en escena el Movimiento Social Negro, incrementándose la intrincada red de actores, intereses y situaciones en juego. En este escenario que envolvía a las comunidades quilombolas, el Movimiento Social Negro, las organizaciones político-partidarias e instancias gubernamentales, el Quilombo de la Anastácia hace su estreno en la arena sociopolítica, justo en el acto de entrega a la representante de la Fundación Cultural Palmes su pedido de reconocimiento.

En esta ocasión, estaba también en debate la formación de la asociación provincial de las comunidades quilombolas de Rio Grande do Sur, como una cuestión crucial no sólo para las comunidades, en cuanto estrategia de la defensa de sus intereses, sino también para los otros actores envueltos. La formación de la asociación se configuraba en un objeto de disputa, por la búsqueda de alianzas y legitimidad que el apoyo a la causa quilombola podría conferir tanto a las organizaciones partidarias, notoriamente vistas como de izquierda, y en cuanto entidades del movimiento negro que se identificaban en la lucha quilombola con la bandera de la lucha antirracista.

Para las comunidades que estaban en proceso germinal de organización, como el Quilombo de la Anastácia, los discursos y las reuniones eran algo nuevo e inusitado, pero que operaban como mecanismos de aprendizaje en la trayectoria que se iniciaba para ellos. En la continuidad de este aprendizaje, los miembros del Quilombo Anastácia, habían pasado a discutir no sólo la formalización de su asociación comunitaria, sino también la formación de la asociación provincial.

En este medio tiempo, se intensifica la relación con el movimiento negro y los encaminamientos protocolares del reconocimiento como quilombolas. A comienzos del año 2005, evidenciaron no sólo las posibilidades de éxito, sino también las dificultades y límites que cada demanda comportaba, delante de factores como plazos largos para la concreción, ausencia o insuficiencia presupuestaria, necesidad de la sociedad con el poder público municipal, en virtud de problemas con la precariedad en el acceso, falta de luz eléctrica, etc. Estas dificultades y límites trajeron algún desánimo y el descreimiento en cuanto a la obtención de resultados, provocando que las estrategias de presión manejadas por el movimiento negro se vuelvan más atractivas y eficaces que la mera negociación.

En esta construcción de alianzas, entre movimiento/comunidades y comunidades/comunidades, es que se gestará la Asociación Provincial Quilombola de RS, en la cual Antonio será vicepresidente. La asociación provincial además de ser vista como un instrumento capaz de ampliar la representatividad, unidad y poder de negociación de las comunidades, también se le atribuye el poder de servir de instrumento para actuar con la legitimidad política en la arena de las disputas protagonizadas por instancias gubernamentales encargadas de la interlocución con el movimiento social negro, además del interés del movimiento que refleja este amplio espectro de negociación, avances y retrocesos que marcan la trayectoria de los debates y pleito de los quilombolas. En esta trayectoria, la resemantización política y simbólica de la categoría Quilombo apunta hacia la fluidez entre el «nosotros» y los «otros» que no se reduce a los aspectos instrumentales del pleito, sino que también retrata la actuación y la pluralidad de voces, miradas y acciones que redimensionarán la identidad étnica.

CONSIDERACIONES FINALES

En esta actuación plural que envuelve a las comunidades quilombolas, las entidades gubernamentales y el Movimiento Social Negro, tomamos prestados de Barth (2003:30) la noción de una interrelación entre los actores que produce una interferencia recíproca en el reordenamiento y la reconfiguración de las lealtades en las relaciones de poder. Esta interrelación se registra en tres diferentes niveles de los procesos que engendran el campo sociopolítico contemporáneo.

A nivel micro comprende los «procesos que producen la experiencia y la formación de las identidades», inclinándose este sobre las personas e interacciones interpersonales. En el Quilombo de la Anastácia están expresadas las representaciones nativas sobre la figura de lo ancestral-fundador del grupo y en la lógica organizacional interna como referencias orientadoras de la formación identitaria del grupo. En la etapa siguiente, a nivel mediano, el autor va a identificar como el momento «para términos de una idea de los procesos que crean a las colectividades y que movilizan grupos para diversos propósitos a través de varios medios [...] un campo de emprendimiento, del liderazgo y de la retórica [...] y en las que las colectividades son puestas en movimiento».

En este sentido el proceso creador de la colectividad tiene su centralidad en la reivindicación territorial como un grupo social diferenciado. Para el cual hay una transición desde una representación identitaria como «*Gente da Barragem*» hacia el «Quilombo», y la emergencia de un conjunto de liderazgos en el grupo con el creciente compromiso de todos en el conflicto. Este proceso se construye a medida que el contexto relacional del grupo se amplía con la entrada en el escenario de otros actores sociales. Son agentes gubernamentales, no gubernamentales y la propia intervención de la investigación antropológica la que propi-

cia y confronta dudas y expectativas sobre identidad étnica y territorialidad. En esta fase los testimonios sobre la tierra ya no se limitan a la noción de la pérdida, sino en la reanudación de un derecho, o como dicen, se trata de «recuperar las tierras perdidas, las tierras de los negros» o, aún más, de «luchar para que el gobierno reconozca el derecho de los negros».

En esta búsqueda de las tierras perdidas, se llega al tercer y último nivel propuesto por Barth (2003: 32), considerado como «el nivel macro de las políticas estatales». Considero que esta fase está siendo gestada, a partir del momento actual en la que el grupo busca su encuadramiento en la lógica formal del Estado, adoptando la personalidad jurídica de «Asociación Quilombo de la Anastácia» y concomitante a eso, también invierte en su potencial de intervención política con la participación en una asociación provincial de comunidades quilombolas, legitimando así una mayor representatividad y poder de negociación para demandar políticas públicas específicas al Estado.

Es en esta visión dinámica de identidad que se encamina el proceso de continuidad y ampliación de esta red, ahora también comprometiendo a los actores del Movimiento Social Negro, al poder público y a otras comunidades quilombolas que dividen las demandas y expectativas del conflicto acerca del reconocimiento político. Es en este continuo y complejo proceso de reconfiguración de la identidad étnica que se aprehende, en las visiones intercambiadas por estos actores, la construcción de los significados de *Quilombo* y *quilombola*.

Así como son muchos los quilombos en la visión de quien los percibe, muchos son los territorios que la red de vínculos sociales construyó y reconstruye en la contemporaneidad. La Gente de Barragem, del Barro Vermelho, del Passo dos Negros y otros, enseñan no la noción de un único territorio segmentado, en la exigencia legal de un área identificada y reconocida, sino que sobrepasan esta red construida generacionalmente entre los parientes y troncos viejos.

BIBLIOGRAFÍA

ARRUTI, José Mauricio Andion

- 1997 «A emergência dos 'remanescentes': Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas» in *Mana – Estudos de Antropologia Social*, PPGAS UFRJ (pp. 7-38).
- 2005 O Quilombo Conceitual – Para uma Sociologia do «Artigo 68». [2003] Disponível em www.koinonia.org.br acessado em 11/05/2005.

BARTH, Fredrik

- 1998 «Grupos Étnicos e suas Fronteiras» [1969]. In: *Teorias da Etnicidade*. Poutignat Philippe e Streiff-Fenart. São Paulo, SP, Unesp.
- 2003 «Temáticas Permanentes e emergentes na análise da etnicidade». In: *Antropologia da Etnicidade. Para além de «Ethnic Groups and Boundaries»*. (Org.) Vermeulen GOVERS, C. & Vermeulen, Hans. Fim de século, Edições Lisboa. (pp. 19-44).

COSTA, Luciano Souza

2003 *Barragem: Casamento, Família e Etnicidade em uma Comunidade Negra Rural de Viamão/RS*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 132 pp.

GOMES, Flávio dos Santos

1996 «Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de Identidade étnica no Brasil». In: *Política e Cultura – Visões do Passado e Perspectivas Contemporâneas*. Reis, Elisa et al (Orgs.) ANPOCS, editora Hucitec, pp. 197-221.

GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo

2002 *Classes, Raças e Democracia*. Editora 34, SP. 231 pp.

LEITE, Ilka Boaventura

1996 «Introdução» In: *Negros no Sul do Brasil – Invisibilidade e Territorialidade*. Leite, Ilka Boaventura (Org.), SC, Letras Contemporâneas, (pp. 9-10).

OLIVEN, Ruben George

«A Invisibilidade Social e Simbólica do negro no Rio Grande do Sul». In: *Negros no Sul do Brasil – Invisibilidade e Territorialidade*. Leite, Ilka Boaventura (Org.), SC, Letras Contemporâneas.

SANSONE, Livio

2003 *Negritude sem Etnicidade: O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil*. Salvador, Bahia, Pallas, 335 pp.

SILVA, Vera Regina Rodrigues da

2006 «De gente da Barragem» a «Quilombo da Anastácia»: um estudo antropológico sobre o processo de etnogênese em uma comunidade quilombola no município de Viamão/RS. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre/RS.

SKIDMORE, Thomas E.

1989 *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro, RJ, Paz e Terra, 2 ed., 332 p.

THORNE, Eva

2005 *Ethnic and Race – Based Political Organization and Mobilization in Latin América*. Disponível em www.thedialogue.org/iac/eng/pubs/documents acessado em 10/11.

WEBER, Max

«Relações Comunitárias étnicas». In: *Economia e Sociedade*. V. I: DF, Brasília, Editora da Universidade de Brasília. 2ª parte, capítulo IV. (pp.267-277).