

EL CIMARRONAJE COMO SÍMBOLO ÉTNICO EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES AFROBRASILEÑOS*

Gabriel Izard

*Departamento de Antropología, Facultad de Humanidades,
Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM)*

Introducción**

En América Latina, como en el resto del mundo, las identidades étnicas están creciendo en importancia, de forma paralela al aumento de las desigualdades sociales. A pesar de que la modernización política y económica hacía predecir lo contrario, la antropología se enfrenta a un mundo más unido por la tecnología pero a la vez más dividido por los desequilibrios de poder. Los pueblos indígenas y los descendientes de esclavos africanos han venido creando organizaciones y movimientos sociales en demanda de los derechos sobre la tierra, los derechos políticos, la autonomía cultural y a veces simplemente el derecho a la vida. En algunos casos, los gobiernos han tomado medidas, incluyendo reformas constitucionales, que reconocen el carácter pluriétnico de la nación y se alejan del tradicional nacionalismo republicano de homogeneidad total de los ciudadanos ante el estado. Estas medidas suelen ser en reconocimiento del legado histórico de estos grupos, ya sea en su calidad de propietarios originales del territorio, de sufridores del esclavismo y/o de víctimas del racismo (Wade, 1997: 1 y 4).

* Trabajo presentado en el IX Congreso de la AMEC (Asociación Mexicana de Estudios del Caribe) Cozumel, Quintana Roo, abril 2002.

** La información de la 1ª parte está en mi tesis doctoral "Aproximación crítica al cimarronaje en Brasil" Universidad de Barcelona. 2000.

En el caso concreto de Brasil, la presión de los movimientos negros hizo que la Constitución de 1988 reconociera el derecho sobre el territorio a los descendientes de esclavos cimarrones: el artículo 68 de las Disposiciones Transitorias de la Constitución Federal establece que “a los descendientes de las comunidades de cimarrones que estén ocupando sus tierras se les reconoce su propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los títulos respectivos”. La acción de los movimientos negros respondía a la gravedad de la situación en varias de esas comunidades, amenazadas por parte de las compañías multinacionales y los particulares (hacendados o *garimpeiros*) con la aquiescencia de algunos sectores del Estado.

El objetivo de este trabajo es analizar el papel del cimarronaje, en cuanto uno de los máximos exponentes de la resistencia a la esclavitud, y su continuidad en el presente por medio de las comunidades anteriormente citadas, en el proceso más amplio de autoafirmación étnica de los movimientos negros brasileños.

Por cimarronaje se entiende la constitución, durante el período esclavista, de comunidades de esclavos fugitivos. Estas comunidades desafiaron a menudo el *statu quo*, ya sea directa y militarmente o por el mero hecho de configurar una sociedad alternativa al sistema esclavista. Los enclaves cimarrones estuvieron presentes en todo el Nuevo Mundo, pero fue en Brasil, la principal colonia esclavista americana, donde adquirieron mayor relevancia. Y el *quilombo* (nombre que recibieron en Brasil las comunidades de esclavos fugitivos), con toda su dimensión rebelde y afirmativa de enfrentamiento a una realidad hostil y planteamiento de una respuesta social afrobrasileña, se convirtió en símbolo identitario de los movimientos sociales y políticos negros brasileños desde el nacimiento de estos últimos en la primera mitad del siglo XX, pero sobre todo a partir de la década de los 70. La aparición en la escena política de los descendientes de cimarrones en la década siguiente, implicó una reconfiguración del concepto histórico de *quilombo*, y a su vez del carácter de los movimientos negros.

El *quilombo*, como espacio rebelde y libertario, constituye en definitiva, junto a otros elementos como las religiones o la música afrobrasileñas (que pueden ser consideradas a su vez, como veremos más adelante, como un cimarronaje cultural), uno de los ejes del discurso de afirmación étnica de la población negra en Brasil.

Resistencia negra y cimarronaje en Brasil. Pasado y presente.

La resistencia del esclavo contra el sistema que lo explotaba fue una constante en todo el territorio brasileño durante todo el período esclavista. Los actos de rebeldía pueden ser agrupados en dos ámbitos, pues a la vertiente colectiva de resistencia (cimarronaje e insurrecciones, sin olvidar las distintas manifestaciones de la religión y la cultura afro-brasileñas) hay que añadirle una esfera individual. En este sentido, la resistencia esclava es un campo muy amplio y

variado, que agrupa actos y actitudes muy diversas pero que perseguían un objetivo común, la creación de espacios, tanto físicos como psico-sociales, de libertad.

La esfera individual de rebeldía comprende la actitud negativa ante el trabajo, el suicidio, el aborto, los homicidios y las huídas individuales. La primera fue desde el desinterés (el esclavo, carente de control sobre la duración de su jornada protegía su supervivencia biológica disminuyendo al máximo la intensidad de su trabajo) hasta el sabotaje, pasando por la simulación de enfermedades y las auto-lesiones. Esta rebeldía sutil fue la forma de resistencia que marcó más profundamente a la sociedad esclavista y dio origen a la percepción que los propietarios tenían del negro como perezoso e irresponsable.

Por lo que respecta al suicidio, este podía ser provocado por el temor del esclavo a ser vendido y separado de amigos y familiares, la frustración tras la negativa del propietario a manumitirlo o el miedo a los castigos (eran frecuentes los suicidios después de que el esclavo agrediera o matara al amo). Se trataba en definitiva de un acto derivado de la desesperación que infundía el cautiverio.

En cuanto al aborto, era realizado por muchas negras, aprovechando conocimientos a menudo ancestrales en la materia, para no parir esclavos. Se trataba pues de un espacio femenino de rebeldía en el que la mujer esclava ponía freno conscientemente a una de las vías de reproducción del sistema esclavista.

El homicidio del propietario, uno de los delitos más comunes entre los esclavos, podía realizarse de forma súbita, normalmente con arma blanca o de fuego, o bien gradualmente mediante el envenenamiento dosificado.

Finalmente, uno de los actos de rebeldía más comunes era la huída individual (es decir cuando el/la fugitivo/a no pasaba a engrosar una comunidad cimarrona sino que buscaba subsistir por su cuenta), que presentaba ventajas para el esclavo: no llevaba a la muerte como el suicidio, no exigía ningún plan coordinado y era castigada menos severamente que el crimen o la insurrección. Muchas veces se trataba de ausencias temporales del lugar de trabajo y residencia, en lo que constituye lo que en las Antillas francesas se conoce como *petit marronage*. Esta forma individual de rebeldía se dio en todo el territorio brasileño, pero especialmente en las áreas urbanas, donde el fugitivo podía pasar desapercibido.

Por lo que respecta al ámbito colectivo de resistencia, hay que constatar de entrada que en Brasil no hubo hasta el siglo XIX un índice de rebeliones que se corresponda con la capital importancia de esa sociedad esclavista, la más importante de América. La razón puede estar en que la existencia de un vastísimo interior fronterizo aumentó las posibilidades de huída y de formación de comunidades cimarronas. Aún así, se produjeron pequeñas sublevaciones en las provincias azucareras de Bahía y Pernambuco en los inicios coloniales, y conspiraciones en la región minera de Minas Gerais en diversos momentos del siglo XVIII.

A finales del período esclavista, la intensificación de la rebeldía esclava en las provincias de Río de Janeiro y São Paulo provocó una espiral de violencia,

fundamentalmente en la forma de quema de cañaverales y cafetales, que aceleraría el proceso de abolición.

Pero fue en la provincia de Bahía, durante la primera mitad del siglo XIX, donde se produjo una verdadera eclosión de rebeldía negra. Entre 1807 y 1835 estallaron más de dos docenas de revueltas y conspiraciones en las que participaron tanto esclavos como libertos. Los alzamientos se produjeron tanto en el interior azucarero, la zona de plantaciones conocida como el *Recôncavo*, como en la ciudad de Salvador, y pusieron en peligro el poder y las vidas de los grupos privilegiados (Reis, 1987 y 1992).

En todas las revueltas bahianas tuvo un papel muy importante la religión musulmana. Muchos de los rebeldes eran originarios de naciones del África occidental islamizadas, como los haussa, y los principales dirigentes insurrectos eran *alufas* (líderes religiosos muy respetados por los demás fieles, que ejercían de guías espirituales y de sabios que impartían sus conocimientos y también justicia). Pero la fe islámica no sólo fue abrazada por los esclavos haussa o de otras etnias islamizadas, sino también por esclavos de otras etnias e incluso por esclavos criollos (nacidos en América). En este sentido, la religión mahometana se convirtió en mecanismo de cohesión social, en elemento aglutinador y movilizador que propició la rebelión.

Además del islam, otra religión, el candomblé basado en las creencias yorubas, tuvo un papel destacado en las revueltas bahianas. El hecho de que muchos de los líderes rebeldes fueran aprehendidos, tras la represión de las rebeliones, en posesión de textos islámicos (fundamentalmente oraciones y escritos mágicos portadores de la buena suerte) y amuletos de candomblé, cuando no vistiendo las prendas rituales de este último sistema de creencias, da fe del papel central de la religión en los levantamientos.

Pero junto a esta implicación directa de las religiones afro-brasileñas en la resistencia esclava, hay que destacar su papel, y el de la cultura afro-americana en general, en la configuración de otro elemento de rebeldía colectiva. La religión, ya fuera en la forma de los cultos de raíz africana o en las reinterpretaciones del cristianismo, permitió a los esclavos y negros libres adquirir categoría humana, enfrentar la cosificación a la que eran sometidos por el sistema esclavista mediante la creación de elementos de cohesión social. A través de las religiones, aparecieron grupos y asociaciones con creencias basadas en un conjunto de relaciones, normas, valores y actos que otorgaron al negro el sentido de pertenencia a una comunidad autónoma concreta (Dos Santos y Dos Santos, 1984: 83-84). Inmerso en un mundo del que era marginado, en el que sólo le era asignado un papel de masa laboral, de bestia de trabajo, el esclavo construyó en la religión un mundo simbólico y una estructura social paralela a la del sistema esclavista de los que sí formaba parte (Laviña, 1999: 28-30). Fue ese proceso de construcción cultural lo que permitió al esclavo negro americano convertirse en persona y sobrevivir en un mundo hostil y deshumanizante.

Así pues, el mundo espiritual del esclavo se convirtió en un ámbito de libertad inviolable, la de las ideas. Las condiciones del sistema esclavista hacían

muy difícil la organización política, la resistencia militar inmediata, pero no podían impedir la resistencia cultural a través de la religión. Es esta situación la que nos permite hablar de la religión negra como cimarronaje cultural.

En este sentido son ejemplificadores los *terreiros* (centros) de candomblé y los *batuques* (lugares donde los negros se reunían para tocar sus tambores) clandestinos que rodeaban durante la primera mitad del siglo XVIII la ciudad de Salvador de Bahía, a los que los esclavos y negros libres escapaban temporalmente para bailar y vivir su religiosidad. Concebidos por las autoridades como guaridas cimarronas peligrosas, especialmente en un momento de intensificación de las rebeliones en la región, estos espacios físicos y psico-sociales de libertad fueron atacados en numerosas ocasiones.

El establecimiento de comunidades de esclavos fugitivos, al igual que la creación y recreación de elementos culturales propios, fue una constante entre los afro-brasileños. A lo largo de la historia del período esclavista se emplearon en Brasil varios términos para definir las comunidades de cimarrones: *ladeiras*, *magotes*, *mocambos* y *quilombos*. Los dos primeros fueron usados en muy escasas ocasiones, mientras que los dos últimos fueron los más frecuentes.

Stuart B. Schwartz considera que la palabra *mocambo* (vocablo de lengua mbundu, hablada en la actual Angola, que significa escondite) era de uso común hasta finales del siglo XVII, y que en 1691 es cuando aparece por primera vez, en relación a Palmares (el mayor y más duradero núcleo cimarrón brasileño, que se desarrolló en las selvas del actual estado de Pernambuco durante todo el siglo XVII), la palabra *quilombo*, cuyo empleo se extendería a partir de entonces. Según la hipótesis del autor, esta coincidencia entre el episodio palmarino y el inicio del uso de la palabra *quilombo*, que también en lengua mbundu significa campamento de guerra, no es casual, ya que Palmares sería la recreación de una institución angoleña, el *ki-lombo*, diseñada para unir a pueblos dispares y posibilitar una organización militar efectiva. Y es que en Palmares, aunque había negros de muy distinto origen, así como indios, mulatos e incluso blancos, las tradiciones angoleñas eran predominantes. En este sentido, los palmarinos se referían al quilombo como *Angola Janga*, Pequeña Angola, y en algunos documentos las autoridades coloniales hablan de “los gentiles de Angola que viven en Palmares” (Schwartz, 1992: 124-128).

Parece, no obstante, que el primer documento en que aparece la palabra *quilombo* data de 1559 (Nascimento, 1985: 43), aunque quizás lo más importante no sea saber cuándo y dónde se usaba cada vocablo, sino lo que significaba en el contexto de la sociedad esclavista brasileña. En este sentido, es interesante repasar lo que entendían las autoridades por quilombo: en 1722 una regulación sobre los *capitães do mato* (los individuos encargados de perseguir a los fugitivos) estipulaba que “para se constituir ou se reputarem negros quilombolas seja preciso não só acharem-se em rancho para cima de quatro, mas haver neles pilões e modos que indiquem conservarem-se no mesmo rancho” (Guimarães, 1988: 38); en 1733 una regulación de la Cámara Municipal de São Paulo lo definía como la unión de “mais de quatro escravos vindos em matos para viver

neles, e fazerem roubos e homicídios” (Lara, 1996: 97); en 1741 una provisión de la Corona hablaba de “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Guimarães, 1988: 38); en 1757 una disposición sobre los salarios de los *capitães do mato* de la Cámara Municipal de Campos dos Goitacases, en Rio de Janeiro, entendía por quilombo un lugar en el que los fugitivos “estivessem arranchados e fortificados com ânimo de defender-se [para] que não sejam apanhados”, pero que “achandose de 6 escravos para cima que estejam juntos se entenderá também [por] quilombo” (Lara, 1996: 97); en 1847 la Asamblea Provincial de Maranhão hablaba de la existencia en el “interior dos matos, vizinho ou distante de qualquer estabelecimento, em reunião de dois negros ou mais com casa ou rancho”; y en 1848 un documento municipal de la ciudad de São Leopoldo en Rio Grande do Sul, de “a reunião no mato ou em lugar oculto, de mais de três escravos” (Goulart, 1972: 187-188). En el primero, el cuarto y el quinto casos, a diferencia de los demás, se da importancia a los indicadores de residencia fija; en el segundo, el quinto y el sexto a la localización en zonas de selva; en el cuarto al hecho de defenderse y ofrecer resistencia; pero el requisito observado en todos ellos es que sus habitantes sean negros o esclavos fugitivos.

La resistencia ayudó al esclavo, mediante la lucha contra el proceso de cosificación que forma parte de la violencia del sistema esclavista, a adquirir categoría humana. Todas las acciones de resistencia ayudaron en ese proceso de humanización, pero el cimarronaje, al igual que la religión como ya hemos visto, tuvo un papel destacado. Al integrarse en una comunidad que se enfrentaba al sistema que lo explotaba, el esclavo rebelde añadía a la conquista de la libertad, a la auto-afirmación que supone la ruptura del estado de servidumbre, la pertenencia a un grupo que negaba en su práctica diaria la esclavitud. En definitiva, el esclavo rebelde se integraba a una comunidad de hombres y mujeres libres. En este sentido es destacable la dualidad del cimarronaje y las religiones negras como espacios a la vez físicos y espirituales de libertad.

El cimarronaje, no hay duda, constituía una amenaza para el sistema esclavista. Clóvis Moura (1988: 227-236) habla de tres dimensiones de desgaste:

- Desgaste económico: La huída del esclavo representaba para el propietario una pérdida inmediata (la pérdida de un patrimonio) y a largo plazo (la pérdida del valor no producido por ese patrimonio mientras estaba ausente), al tiempo que implicaba un coste de captura o intento de captura (gastos y recompensas de los *capitães do mato*; desembolsos mientras el esclavo estaba en prisión...). Debe sumarse a todo ello la desvalorización en el mercado del precio de un esclavo fugitivo. Algunas de las actividades de los cimarrones, como el robo de productos y/o esclavos, los asaltos, los incendios de haciendas y plantaciones (muy frecuentes en el último período de la esclavitud), también representaban una pérdida económica para el sistema (Guimarães, 1996: 141), sin olvidar el establecimiento de relaciones comerciales, al margen de los circuitos oficiales, con otros grupos sociales. Por otra parte, la huída del esclavo imposibilitaba

que la Corona cobrara los impuestos pertinentes sobre su persona o el producto de su trabajo.

Cabe resaltar que incluso la rebeldía potencial, y no exclusivamente real, desgastaba económicamente al sistema al hacer necesario un alto coste de vigilancia de los esclavos.

- Desgaste político: la práctica política del cimarronaje significaba para los esclavos el mal ejemplo de la posibilidad de una alternativa a la sociedad esclavista, una alternativa en forma de sociedad en la que el fugitivo se convertía en productor independiente, es decir dueño del producto de su trabajo, así como un mal ejemplo de colaboración entre grupos oprimidos (negros, indios, blancos pobres...). En este aspecto Palmares, que llegó a reunir a miles de personas, y los otros grandes *quilombos* brasileños son muy importantes porque plantean la cuestión del cimarronaje no sólo como huída del sistema colonial esclavista, sino como alternativa social, económica y política a ese sistema. Ese carácter alternativo, peligroso y desafiante, fue lo que provocó que las autoridades no cesaran hasta destruirlos. Si no hubiera sido destruido, Palmares, por ejemplo, habría significado la aparición de una sociedad alternativa a la del sistema esclavista.

- Desgaste psicológico: el peligro constante de insurrección y rebeldía esclava creó en los grupos dominantes un síndrome de miedo, una paranoia que desembocó en la legislación represiva, la brutalidad y la tortura. En este síndrome de miedo se inscribirían, a partir de principios del siglo XIX, las múltiples referencias que hacen diversas autoridades a los sucesos de Haití (el triunfo, a finales del siglo XVIII, de la revolución esclava) y a la probabilidad de que se repitieran en Brasil.

En el *quilombo* convivían junto a los esclavos fugitivos, formando una comunidad de rebeldes solidarios, miembros de otros grupos explotados y/o acosados por la sociedad colonial, como indígenas, negros libres, blancos pobres y perseguidos de todo tipo (desertores del ejército, que huían del reclutamiento forzado, el sueldo ínfimo y el mal trato; ladrones; prostitutas...). Es en ese aspecto, en el componente étnico-social de la demografía cimarrona, donde se muestra claramente la dimensión del *quilombo* como refugio de rebeldes y marginados. La constatación de esta diversidad de color y condición de los integrantes del *quilombo* obliga a replantearnos su significado histórico y a concebirlo no únicamente como reducto de esclavos fugitivos, sino también como espacio amplio en el que los oprimidos del sistema vivían su libertad.

Aunque las comunidades cimarronas solían emplazarse en lugares de difícil acceso, preferentemente montes y selvas, éstos no estaban demasiado lejos de los centros poblados (plantaciones, granjas, pueblos, ciudades...). En varias regiones brasileñas los *quilombos* llegaron a situarse a las puertas de las ciudades, como es el caso, por ejemplo, de Salvador de Bahía (algunas de las localidades que en la actualidad están en el área metropolitana nacieron como refugios cimarrones) y Río de Janeiro. Y es que los *quilombos* no eran ni mucho menos comunidades auto-suficientes, en las que los fugitivos se aislaban para

vivir al margen de la sociedad esclavista. Para poder sobrevivir, los cimarrones solían combinar una relativa autonomía económica, derivada de la producción agrícola y otras estrategias de subsistencia (caza, pesca, recolección...), con otras actividades que implicaban un contacto con el exterior, como los asaltos a viajeros, granjas o plantaciones y el intercambio comercial con miembros de todos los estamentos sociales, desde esclavos a hacendados.

En cuanto a los asaltos, el bandidismo constituyó sin duda la estrategia principal de las comunidades cimarronas más pequeñas, pero también fue utilizada en algunos momentos por las más grandes. Y en cuanto a los contactos comerciales, los cimarrones cambiaban sus excedentes (que iban desde productos alimenticios como la mandioca o el azúcar hasta leña o incluso oro) por bienes que necesitaban pero no podían producir en el *quilombo* (instrumentos agrícolas, vestimentas, pólvora y armas).

Por lo que respecta a la organización social, política y religiosa de las comunidades cimarronas, la limitación de las fuentes hace que esta sea un área de conocimiento en la que se ha avanzado poco. Las referencias documentales suelen reducirse a los relatos de los enfrentamientos militares, imbuidos además de una visión absolutamente parcial, que nos describen sociedades altamente militarizadas y con una alta concentración de poder en un solo individuo, cuando no meras bandas de malhechores dedicados al pillaje y la violencia gratuita (Izard y Laviña, 1990: 99). Poco se sabe pues de las formas de organización social, del papel de la mujer, de los mecanismos de toma de decisiones, de la preponderancia de elementos africanos o criollos en las diversas manifestaciones culturales, de las creencias religiosas, etc.

Lo que sí parece cierto es que en un primer período, aproximadamente hasta principios del siglo XVIII, las comunidades cimarronas estuvieron formadas mayoritariamente por esclavos africanos, como indicaría por ejemplo el hecho de que los grandes dirigentes cimarrones de esta época fueran originarios de África, mientras que en una segunda etapa predominarían los negros criollos (Price, 1981: 29).

Pero la combinación de elementos culturales de origen africano (en el liderazgo, en los sistemas de creencias, en las técnicas de subsistencia, en las manifestaciones artísticas, etc.) con otros generados en el contexto de la experiencia afro-americana (en la plantación, en la mina, en la ciudad o en el propio *quilombo*), así como con aquellos elementos provenientes del contacto con las sociedades indígenas, fue sin duda una constante en toda la historia cimarrona. En este sentido, las comunidades de esclavos fugitivos que se extendieron por todo el territorio americano son los más relevantes espacios de creación cultural afro-americana

El análisis regional es imprescindible para ampliar el conocimiento del cimarronaje, pues las distintas modalidades que esta forma de resistencia esclava adquirió en el conjunto del territorio brasileño nos muestran la complejidad del fenómeno. Sólo a través del estudio comparativo de los diferentes tipos de comunidades cimarronas (el impresionante *quilombo* de Palmares en las selvas

de Pernambuco; el de Buraco de Tatu en las inmediaciones de Salvador de Bahía; los grupos contrabandistas de oro de Minas Gerais, etc.) podremos llegar a la conclusión de que el cimarrón no fue ni un fugitivo que se aislaba de la sociedad en selvas ignotas para construir sociedades auto-suficientes, ni tampoco un sujeto parasitario que buscaba meramente su provecho personal asaltando viajeros, sino que empleó los distintos caminos que su medio natural y social le marcaba para perseguir siempre el mismo objetivo: la libertad.

En líneas generales, podemos afirmar que los grandes ciclos económicos de la historia brasileña marcan la distribución geográfica del cimarronaje. Así pues, durante los siglos XVI y XVII los grandes *quilombos* se ubican en la región nordestina, donde se desarrolló la economía azucarera; en el siglo XVIII Minas Gerais, con el auge de la búsqueda de oro y diamantes, se convierte en la principal zona cimarrona; y en el XIX el renacimiento azucarero y el posterior *boom* del café trasladan la acción principal a las provincias de São Paulo y Río de Janeiro.

Ahora bien, este esquema general no debe hacernos olvidar que el cimarronaje fue una constante en **todo** el territorio brasileño durante **toda** la historia de la esclavitud, así como tampoco debe eclipsar la gran importancia del cimarronaje en las áreas periféricas supuestamente marginales (Amazonia, Mato Grosso y las provincias meridionales). En cuanto a esto último, no hay duda de que, por ejemplo, las pequeñas comunidades cimarronas del Trombetas en Pará o de Piolho en Mato Grosso constituyeron episodios de rebeldía esclava tan significativos como los grandes *quilombos* de Palmares en el nordeste y de Ambrósio en Minas Gerais.

Muchas de las comunidades cimarronas brasileñas han tenido continuidad en el tiempo, y sus descendientes siguen defendiendo su territorio y su identidad ante viejos (hacendados ávidos de tierras) y nuevos (multinacionales, *garimpeiros*) agentes opresores. Entre estas comunidades de descendientes de cimarrones destacan precisamente, por la gravedad de la situación en que se encuentran, y por su espíritu combativo, las de los ríos Trombetas y Erepecurú en el amazónico estado de Pará (Izard y Ruiz-Peinado, 1992). Describiré brevemente sus características para ejemplificar la situación de las comunidades de descendientes de cimarrones en general.

Los habitantes de estas aldeas siguen viviendo de los recursos que les ofrecen los ríos, los lagos y la selva de su hábitat. En ellos obtienen los alimentos (derivados tanto de la caza y la pesca como de la agricultura de roza), la madera y la palma para las casas y las canoas, una gran variedad de plantas medicinales, y el principal producto de intercambio con el exterior, la castaña del Brasil. En cuanto a esto último, la comercialización de ese producto para poder conseguir los bienes necesarios para las comunidades (fundamentalmente armas y pólvora en el pasado, junto a ropas, utensilios de labranza, arroz, etc., y estos últimos bienes en el presente) sigue siendo el vínculo principal con el mundo exterior. La castaña era intercambiada tradicionalmente con los *regatões*, comerciantes de Obidos que se trasladaban a las comunidades; pero como esto

significaba el endeudamiento de las comunidades y la apropiación de las castañas por parte de los *regatões*, se ha adoptado recientemente la estrategia de vender directamente la castaña a los almacenes de Oriximiná, la localidad más cercana. Esto permite a cada familia comprar los productos que antes conseguía mediante el intercambio, y además permite a la comunidad, con la aportación económica de todas las familias, adquirir bienes de interés común como el barco de motor que enlaza el área con Oriximiná.

Jauary, la comunidad más grande del río Erepecurú, consta de varios asentamientos dispersos entre las dos orillas del río y los lagos circundantes. Jauary no es un punto geográfico fijo, pues su emplazamiento ha ido variando con el tiempo para no agotar los recursos del entorno, y esa movilidad es el resultado de una lógica aprendida durante la convivencia con las comunidades indígenas.

La región en la que se asientan estas comunidades está siendo sometida a fuertes presiones por parte del estado, las compañías multinacionales y los particulares (hacendados o *garimpeiros*), y las comunidades de los ríos Trombetas y Erepecurú siguen obligados a luchar por su supervivencia. En cuanto a las multinacionales, la *Mineração Rio do Norte*, con sede en Canadá, explota desde hace años la reserva de bauxita, una de las más grandes del mundo, que hay en la zona. La mina y el complejo industrial, situados a la orilla del río Trombetas, han provocado de momento la contaminación del lago Batata. El futuro se presenta todavía peor, ya que una nueva compañía, *ALCOA*, ha recibido una nueva concesión para la explotación de bauxita; y la multinacional *Valle do Rio Douce* está buscando financiación internacional para iniciar la construcción de una central hidroeléctrica, Cachoeira-Porteira, que inundaría una superficie de 1100 kilómetros cuadrados solamente para dar energía eléctrica a la zona franca de Manaus.

En cuanto al estado, las presiones internacionales provocadas por el continuo deterioro de la Amazonia han llevado a los gobiernos brasileños a realizar una política de coartada ideológica para evitar las denuncias, que consiste en la creación de reservas biológicas y parques forestales financiados por las mismas compañías multinacionales que después los explotarán. En este sentido nos encontramos con la Floresta Nacional Saraca-Taquer, financiada por *ALCOA*, y la Reserva Biológica de Río Trombetas, financiada por *Mineração Rio do Norte*¹.

El primer paso en esta lucha es conseguir el reconocimiento oficial del derecho sobre el territorio, en base a la condición de *extrativistas* y descendientes de cimarrones. El *extrativismo*, concepto utilizado también por los *seringueiros* (recolectores de caucho) de la región amazónica de Acre, hace referencia a la recolección de productos de la selva para su comercialización, en un área de uso colectivo que no es deteriorada. Y los *seringueiros*, liderados por el desaparecido Chico Mendes, consiguieron que el estado les entregara las tierras.

¹ La creación de la Floresta Nacional fue decretada por el ex presidente José Sarney poco después de conceder la licencia de explotación a *ALCOA*. Además, *Mineração Rio do Norte* paga la dotación de la Policía Federal que se encarga de la "vigilancia" de la Reserva Biológica.

Esta lucha está siendo organizada por la Asociación de los Descendientes de los *Quilombos* del Municipio de Oriximiná (ARQMO), movimiento formado por todas las comunidades negras de la zona para hacer frente a las amenazas externas citadas, que actúa conjuntamente con el movimiento negro urbano de Belém, la capital del estado, articulado en el CEDENPA (Centro de Estudios y Defensa del Negro de Pará). Ambas organizaciones denuncian la situación ante las instancias estatales, federales (la Fiscalía general de la República) e incluso internacionales (el Tribunal Internacional de los Pueblos de la Selva reunido en París en 1990).

Las acciones de la ARQMO, que tienen su origen en los Encuentros Raíces Negras celebrados a partir de 1988, se inscriben en un contexto más amplio de movilización de las distintas comunidades de descendientes de cimarrones brasileñas. Estas movilizaciones se han dado tanto por separado como de forma conjunta. En cuanto a lo primero, a principios de los 90 ocurren procesos similares a los de Pará en los estados de Maranhão, Bahía, São Paulo, Pernambuco y Mato Grosso do Sul. Y en cuanto a las acciones conjuntas, en 1994 la Fundación Cultural Palmares, adscrita al Ministerio de Cultura, promueve en Brasilia el I Seminario Nacional de Comunidades Descendientes de *Quilombos*; del 17 al 19 de noviembre de 1995 se celebra en la misma ciudad, con la participación de entidades del movimiento negro, ONG y órganos públicos federales, el I Encuentro Nacional de Comunidades Negras Rurales; y al año siguiente se desarrollan en São Luís de Maranhão y Bom Jesús de Lapa, Bahía la I y II Reunión de la Comisión Nacional de las Comunidades Rurales Cimarronas. Finalmente, en noviembre del 2000 se celebra el II Encuentro de Comunidades Negras Rurales Cimarronas, y allí se discuten, además de las cuestiones relativas a la titularidad de la tierra, demandas sobre infraestructuras, política agrícola, educación y salud.

A partir de todas estas experiencias se constituye la Comisión Nacional Provisoria de Articulación de las Comunidades Rurales Cimarronas (CNACNRQ). Esta Comisión realiza en João Pessoa en 1997 el I Seminario de Comunidades Negras Rurales Cimarronas de la Región Nordeste, donde uno de los objetivos marcados es definir las articulaciones y las acciones conjuntas con las "entidades negras urbanas".

El *Quilombo* como símbolo étnico

La conceptualización de los *quilombos* que se desprende de la historiografía brasileña nos puede ayudar a comprender su construcción como símbolo de identidad étnica. A la hora de definir social e históricamente el *quilombo*, los historiadores han adoptado diversas líneas interpretativas. En un principio, cuando imperaba una imagen benigna del esclavismo brasileño que destacaba el carácter dócil y pasivo del negro, el cimarronaje era sencillamente ignorado. Esta escuela ya empieza a forjarse en la misma época esclavista con los escritos de

una prensa y unos viajeros al servicio del Imperio. Entre estos últimos destacan Jean-Baptiste Debret, Auguste de Saint-Hilaire, João Maurício Rugendas y Charles Ribeyrolles, que describieron la vida de las haciendas y plantaciones partiendo del prejuicio de la época que consideraba inferiores a los negros y por lo tanto tenía por benigno cualquier tratamiento que cubriera necesidades básicas como el vestido y la alimentación. Además, se trataba de visitantes que estaban influidos por un sentimiento de agradecimiento hacia los propietarios que los hospedaban y cuyas cortas estadías redundaban en visiones superficiales (Queiroz, 1977: 36-38).

Nina Rodrigues (Rodrigues, 1922), el pionero de los estudios negros en Brasil, dio carácter científico a principios del siglo XX a esta negación de la resistencia esclava y afirmó que la rebeldía negra no podía ser concebida como protesta social, sino como ejemplo de criminalidad. Será en los años 40 del presente siglo cuando esta línea interpretativa tenga su auge de la mano de la obra del sociólogo Gilberto Freyre (Freyre, 1943). Este autor fue uno de los fundadores del *lusotropicalismo*, la teoría después absorbida por el fascismo salazarista portugués que concebía el colonialismo luso como idílico y *democrático* debido a la predilección de la *raza* portuguesa por los pueblos de color, con los que se mezcló sin prejuicios. La sociedad esclavista colonial brasileña era considerada desde esta perspectiva como humanitaria, paternal, protectora y benigna.

Aunque tanto las ideas de Gilberto Freyre, como las de Nina Rodrigues, ya han sido superadas, tienen continuidad en la obra de algunos autores que conciben al cimarronaje, y la rebeldía esclava en general, como actos esporádicos provocados por los malos tratos ocasionales infligidos a los esclavos. En este grupo estaría Waldemar de Almeida Barbosa (Barbosa, 1972: 17-26) que, respondiendo a la opinión de Artur Ramos, de quien hablaremos más adelante, de que el cimarronaje y las rebeliones evidencian el carácter rebelde del negro, opina que, si bien la cantidad de *quilombos* que hubo en Minas Gerais podría avalar en un principio esa tesis, en realidad la cantidad de negros huídos a esos quilombos es ínfima si la comparamos con la cantidad de esclavos que no huyeron, que se mantuvieron sumisos. Por ejemplo, en Paracatu en 1745, es decir en pleno auge de la economía minera de la región, había 8.545 esclavos y en todo el año se informó de 93 huídas, es decir un 1%. Lo más que se puede afirmar, según Barbosa, es que una parte de los negros no aceptó la esclavitud e intentó rebelarse contra ella.

Ya en la década de los 30 Aderbal Jurema (Jurema, 1935) atacaba la tesis del esclavo pasivo y sumiso y afirmaba su papel resistente, partiendo de la perspectiva marxista de la lucha de clases, pero no es hasta la década de los 60 y los 70 cuando otros autores han profundizado en esa línea, como Décio Freitas (Freitas, 1990), que opina que los esclavos eran el grupo social que más luchó contra la esclavitud. Unos años más tarde Ivan Alves Filho (Alves Filho, 1988) retomará esas ideas, junto a Jacob Gorender (Gorender, 1990) y Mário José Maestri (Maestri, 1984); este último autor considera que el cimarronaje consti-

tuye la forma principal que adopta esa lucha de clases, ya que las insurrecciones tenían pocas posibilidades de triunfar (Maestri, 1984: 21).

Freitas y Alves Filho analizan en profundidad el *quilombo* de Palmares, al que el segundo considera como el primer exponente del enfrentamiento entre propietarios y esclavos en la historia brasileña, y polemizan con quienes han querido ver en este episodio, y en la resistencia esclava en general, un intento de regreso a la cultura y la vida africanas. La tradición historiográfica contra la que arremeten Freitas y Alves Filho, al igual que Gorender y Maestri Filho, arranca con las obras de Edison Carneiro (Carneiro, 1958 y 1964) y Artur Ramos (Ramos, 1937) que conciben al cimarronaje como expresión de la lucha contra-aculturativa del negro en su intento por mantener los rasgos distintivos africanos como la lengua, la religión y las costumbres.

Carneiro considera que los *quilombos* brasileños representan una reafirmación de la cultura y el estilo de vida africanos.² En este sentido, cree que el cimarronaje era llevado a cabo principalmente por negros bozales, mientras que los criollos recurrían a otras formas de resistencia como la insurrección, el ajusticiamiento de propietarios o la huida a la ciudad. El autor basa esta tesis en las características netamente africanas de la vida social y política de los *quilombos*, pero toda su argumentación parte de una serie de vaguedades sobre la cultura en África. Para dar una idea de los conocimientos “antropológicos” del autor, éste afirma que la razón de que los palmarinos practicaran una religión más o menos semejante a la católica está en la pobreza mítica de los pueblos de lengua bantú a los que pertenecían. Por otra parte, el carácter “criollo” de las insurrecciones queda negado por el fuerte contenido africano de las revueltas bahianas.

Ramos, por su parte, considera que Palmares no fue un simple *quilombo*, sino la tentativa de organizar un Estado negro a partir de las tradiciones africanas.

Esta línea interpretativa que podríamos definir como “africanista” o “culturalista” ha sido continuada por otros autores. Roger Bastide, por ejemplo (Bastide, 1981), considera que los *quilombos*, que constituyeron la principal forma de resistencia de los siglos XVII y XVIII (en el XIX serían las revueltas), deben ser vistos desde la perspectiva de la lucha de clases siempre y cuando redefinamos el término clase, dándole un sentido más amplio que alcance a la cultura y no se quede en la economía. Según él, en este sentido el cimarronaje debe ser visto como una resistencia de la civilización africana, aunque hay que tener claro que significó más una nostalgia de África que su exacta reconstrucción. El error

² El autor basa sus afirmaciones en los *quilombos* de los que dispone más información: Palmares; Carlota o do Piolho en Mato Grosso, atacado en 1770 y 1795; Rio Vermelho, Itapicuru, Mocambo, Orobó y Urubu en Bahía en 1632, 1636, 1646, 1796 y 1826; Rio das Mortes en Minas Gerais en 1751; Malunginho cerca de Recife en 1836; el de Manuel Congo en Paty do Alferes, Río de Janeiro en 1838; y el de Cumbe en Maranhão en 1839.

de Bastide es considerar el *quilombo* de Palmares, eminentemente africano, como paradigma del cimarronaje en general (Neves de Oliveira Jr., 1996: 228).

La singularidad de Palmares, que representa un modelo de sociedad basado en raíces africanas, como demuestra de entrada el paralelismo entre el *ki-lombo* angoleño y la sociedad palmarina, ha llevado a considerar al *quilombo* en general como espacio africano en el que los fugitivos se refugiaban para satisfacer su nostalgia colectiva, cuando en realidad tiene un significado mucho más amplio. Por otra parte, tampoco es cierto que los *quilombos* no fueran una importantísima forma de resistencia en el siglo XIX; y es que la presencia de las famosas revueltas bahianas no debe hacernos olvidar el sinnúmero de grupos cimarrones que poblaron entonces el territorio brasileño, especialmente en los últimos años de la esclavitud.

A pesar de que reconocen el imprescindible papel de estudiosos como Carneiro y Ramos en la valorización de la resistencia negra, Freitas y Alves Filho consideran que se trata de un camino equivocado, y el segundo (Alves Filho, 1988: 173) alerta sobre el retorno al énfasis en la dimensión racial de la resistencia esclava que se está produciendo en los últimos años.

Pero este supuesto regreso a la teoría "africanista" es ante todo una afirmación de la identidad negra, que comienza en los años 70 cuando el naciente movimiento negro brasileño utilizará el cimarronaje, y más concretamente la epopeya de Palmares, como estandarte de su lucha por la igualdad y el reforzamiento de la identidad.³ El *quilombo* pasará a ser concebido como reacción al colonialismo cultural, como reafirmación de la herencia africana y de la búsqueda de una identidad propia. Como afirma Flávio dos Santos Gomes (Gomes, 1996: 218-219), en el *quilombo* resistente y anti-esclavista se encontrará la raíz de la etnicidad negra, etnicidad y resistencia se convertirán en sinónimos ("Cuanto más resistente más étnico. Cuanto más *quilombo*, más resistente"). Al mismo tiempo, esta utilización del *quilombo* marcará la emergencia de los negros como sujetos históricos en una suerte de "historia de los vencidos", como ocurrió con las sociedades indígenas en otros países latinoamericanos, fundamentalmente México y Perú.

El movimiento negro brasileño nació al calor de las organizaciones de Estados Unidos, donde la década anterior se habían iniciado las luchas contra la segregación racial y por la auto-afirmación étnica. Las ideas de personajes como Martin Luther King o Malcolm X, que desafiaban el racismo y la sumisión de los negros ante la supremacía blanca, calaron pronto entre los líderes de la comunidad negra brasileña.

En el apogeo de este proceso de transformación política e ideológica, en 1978 se creó en Brasil el Movimiento Negro Unificado. Uno de los momentos

³ Aunque indudablemente la creación del movimiento negro brasileño y su utilización del mito de Palmares es un fenómeno de los 70, hay algunos antecedentes en el primer tercio del siglo, como la creación en 1927 del Centro Cívico Palmares.

culminantes, no obstante, se produjo en noviembre de 1974 cuando el Grupo Palmares de Rio Grande do Sul publicó un artículo en el *Jornal do Brasil* en el que sugería que el 20 de noviembre, día de la muerte del dirigente palmarino Zumbi en 1695, fuera declarado fiesta nacional (Día Nacional de la Conciencia Negra) en oposición al 13 de mayo, día de la abolición de la esclavitud en 1888. El argumento utilizado era que las generaciones actuales se sentirían más identificadas con un acontecimiento esencial de la resistencia a la esclavitud que con la abolición de la misma, concebida como una concesión del sistema esclavista, un proceso blanco que sumió al negro en una situación de inferioridad y discriminación que dura hasta hoy en día. En este sentido, es importante señalar que la presión del movimiento negro y de las instituciones académicas hizo que en el Censo de 1980 se reintrodujera la variable de color, abandonada en los de 1950 y 1960, lo cual dejó en evidencia la inferioridad del negro en lo que respecta a la educación, la ocupación profesional y el nivel de vida.

A estas alturas ya podemos darnos cuenta de la importancia del *quilombo* de Palmares, la más grande aventura cimarrona del Brasil y uno de los episodios más significativos de la historia afro-americana, en los debates de la historiografía brasileña y del movimiento negro. Palmares ha sido siempre, desde principios de siglo hasta los últimos años, el núcleo hacia el que convergen las distintas ideas acerca de la resistencia esclava. En los inicios de esta centuria este *quilombo* sólo será invocado, de forma mistificadora, como exponente de la respuesta popular a la opresión colonial, es decir como elemento importante de la formación de la personalidad histórica brasileña. En la actualidad, y como consecuencia de la revolución ideológica protagonizada por el movimiento negro, Palmares es un punto de referencia constante en la lucha por la igualdad y la dignidad de los negros brasileños.⁴

Algunos autores surgidos en el contexto de la revolución afirmadora de la identidad negra dan tanta importancia a la cuestión étnica destacada por Ramos, Carneiro y Bastide como a la de clase enfatizada por Freitas, Alves Filho y Maestri, y sitúan al cimarronaje en un contexto de resistencia generalizada y permanente a la esclavitud, que incluye diversas manifestaciones de tipo lingüístico, religioso, artístico, social, político, e incluso de hábitos y de gestos. El cimarronaje constituye desde esta perspectiva uno de los máximos exponentes de la vertiente social y política de ese marco general de resistencia (Nascimento, 1985).

En esta línea destaca la figura de Clóvis Moura, uno de los principales estudiosos de la rebeldía negra. Moura (1989: 22-25) lanza al panorama de los estu-

⁴ En un contexto más amplio, a finales de los 70, el *quilombo* se convierte, tanto para intelectuales como para militantes de izquierda (muchas veces eran los mismos: Freitas y Carneiro militaban en el PCB), en símbolo de resistencia no sólo contra la esclavitud sino también contra la dictadura. Un ejemplo muy gráfico está en la existencia a finales de los 60 y principios de los 70 de un grupo armado llamado Vanguardia Armada Revolucionaria-Palmares (VAR-Palmares) (Gomes, 1996: 205).

dios afro-brasileños el concepto de *quilombagem*, el movimiento de rebeldía permanente organizado por los esclavos que se desarrolló durante todo el período esclavista en todo el territorio nacional. En ese movimiento convergen todas las acciones de protesta del esclavo, individuales y colectivas, pero su punto central es el *quilombo*, la forma de resistencia más representativa por su cantidad y por su continuidad histórica y de la que parten y hacia la que convergen las demás formas de resistencia. Se trata de un movimiento abierto, en el que se mezclan con los esclavos todos los sectores oprimidos de la sociedad (indios, bandoleros, fugitivos del servicio militar, mulatos...), un movimiento emancipador que antecede, en mucho, al movimiento liberal abolicionista.

Junto a Clóvis Moura encontramos a Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez y Joel Rufino dos Santos. El primero acuña un concepto parecido al de Moura, el de *quilombismo*, que hace referencia a un programa político de actuación pan-africanista aplicado a Brasil, “inspirado en el modelo de la República de Palmares, en el siglo XVI, y en otros quilombos que existieron y existen en este país”. Según Abdias Nascimento, “*Quilombo* no significa esclavo fugitivo. *Quilombo* quiere decir unión fraterna y libre, solidaridad, convivencia, comunión existencial. Repetimos que la sociedad cimarrona representa una etapa en el progreso humano y socio-político en términos de igualitarismo económico” (Nascimento, 1980: 263 y 275, *apud* Ratts, 2000). Joel Rufino dos Santos define por su parte al *quilombo* como “una organización de campesinos libres, que cultiva la tierra, que practica la policultura, que no destruye la naturaleza por que no lo necesita, y que es homogénea, relativamente homogénea, en el sentido de que la distancia entre los que gobiernan y los que son gobernados es muy pequeña, e incluso cuando existe, cuando es grande, no es una diferencia de fortuna, es una diferencia de poder; no es una diferencia de riqueza, no es una diferencia de acceso a las cosas buenas que tiene el grupo, el *quilombo* y la colonia son dos mundos opuestos” (Santos 1985a: 62-63, *apud* Ratts, 2000), y en otra publicación habla del “negro cimarrón como portador de utopía” (1985b: 61, *apud* Ratts 2000). Lélia Gonzalez establece una unidad de los descendientes de africanos en América Latina a través del concepto de *amefricanidade* (Gonzalez, 1988: 23-25, *apud* Ratts, 2000). Esta línea quedaría ejemplificada, en el terreno cinematográfico, con la película de Carlos Diegues *Quilombo* (1984), en la que se nos muestra a Palmares como sociedad igualitaria y alternativa.

El compromiso social de estos autores, inmersos en el contexto de un movimiento reivindicativo, les hace vincular el reexamen del pasado al proceso de transformación del presente. De esta manera Clóvis Moura (1981: 14-15) sostiene la necesidad de observar la rebeldía esclava en su verdadera dimensión para romper la imagen mistificadora de la armonía racial de la esclavitud, que tiene su continuación en la falacia de una sociedad brasileña contemporánea igualitaria. Y sólo mediante el desmantelamiento intelectual de ese *continuum* engañoso podrá acometerse con posibilidades la lucha por la verdadera igualdad.

El amplio movimiento de reafirmación étnica de los 70 no sólo ha provocado una reconceptualización del *quilombo* en el terreno académico, conjugando los significados étnicos y de clase y conectándolo con el presente de la población negra. La preocupación por el tema negro, y fundamentalmente por la resistencia, ha trascendido además en los últimos tiempos el ámbito universitario para inscribirse en un movimiento extra-académico de auto-afirmación. De esta manera, en los 80 se consolidan, a partir de las organizaciones culturales y religiosas, las organizaciones negras y el mundo académico, nuevas expresiones de la cultura y la religiosidad afro-brasileñas que se enfocan desde una perspectiva militante y anti-racista (Francisco, 2000: 141). En este sentido, por ejemplo, en las favelas de Río de Janeiro surge una escuela de samba llamada *Quilombo*, fundada por artistas e intelectuales negros comprometidos con la búsqueda de las “raíces negras” (Cunha, 1998).⁵

Esta relación entre historiografía y construcción militante, anti-racista de la etnicidad sigue mostrándose en relación con las comunidades de descendientes de cimarrones y los trabajos referidos a ellas. Es sintomático como el 20 de noviembre (Día Nacional de la Conciencia Negra) de 1995, 300 aniversario de la muerte de Zumbi, uno de los puntos de la agenda oficial fue la celebración de la consecución de la primera titulación colectiva de tierras de descendientes de cimarrones en cumplimiento del ya citado artículo 68 de las Disposiciones Transitorias de la Constitución Federal, otorgada por el INCRA (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria) a la comunidad de Boa Vista en las márgenes del Trombetas en el municipio paraense de Oriximiná. El 20 de noviembre de 1997, dos años más tarde, el Presidente de la República entregó personalmente documentos de propiedad definitivos a representantes de asociaciones de descendientes del Bajo Amazonas.

En el caso de las comunidades de descendientes, la clave de la cuestión está pues en demostrar esa condición. Desde que el tema salió a la palestra académica

⁵ Esta búsqueda de las raíces militante y anti-racista no sólo se da con relación al quilombo, sino con la historia y la cultura afro-brasileñas en general. Buena muestra de este proceso nos la dan los *Blocos*, asociaciones culturales y recreativas de jóvenes “no blancos” dedicadas a introducir temas africanos y afro-brasileños en el Carnaval bahiano. Aunque la africanización del carnaval no sea una cuestión iniciada por los *blocos*, pues ya a principios de siglo había “sociedades” que escenificaban cuestiones africanas y del candomblé, estas nuevas asociaciones dieron una nueva dimensión a la africanización. Los temas tratados por los *blocos* (entre los que destaca el famoso Ile Aiyé, fundado en 1974) suelen girar alrededor de la resistencia afrobrasileña, las religiones afrobrasileñas o la liberación postcolonial africana. Pero cada *bloco* crea sus temas: Olodum, uno de los más innovadores, trata también cuestiones como la afinidad entre Cuba y Brasil o los “faraones negros” egipcios; el *bloco* Afro Muzenza, en un proceso de sustitución de los temas referidos a la tradición por otros temas relativos a las expresiones musicales, formas de vida e ideas políticas adoptadas internacionalmente por la juventud negra, se centra en el reggae y los rastafaris... La actividad de los *blocos* no termina en el carnaval, pues muchos de estos grupos desarrollan actividades culturales y recreativas durante todo el año. La reafirmación del carnaval, por otra parte, ha llevado a la proliferación de nuevos ritmos musicales agrupados bajo el concepto de “música axé”, en referencia al concepto relativo a la energía positiva proveniente del candomblé (Cunha, 1998).

mica a finales de los 80, estaba claro que no todas las comunidades negras rurales (agrupadas bajo el término genérico de *terras do preto*) eran de descendientes de cimarrones, sino que comprendían, además de los hábitats de estos últimos, todos aquellos territorios donados, entregados o adquiridos, con o sin formalización jurídica, a las familias de exesclavos a partir del desmantelamiento de las grandes unidades de monocultivo (Almeida, 1988: 42-48, *apud* Ratts, 2000).

Los miembros de las comunidades y los militantes negros insisten en que las demostraciones se basen en “laudos antropológicos” y no en “laudos periciales”, pues los primeros están fundamentados en la reclamación interna de la identidad, mientras que los segundos son considerados como una delimitación desde fuera, y por tanto autoritaria, de la identidad (Andrade s/f). En este sentido, en febrero de 1998 la Fundación Cultural Palmares del Ministerio de Cultura realizó en Salvador de Bahía un “Curso de Capacitación para la Elaboración de Laudos para el Reconocimiento de Comunidades de Descendientes de *Quilombos*”, en los que se contemplan las relaciones con el mundo universitario y con el burocrático. La Asociación Brasileña de Antropología (ABA), por su parte, ya se dedicaba a la cuestión desde 1994. Todo esto se enmarca en lo que constituiría un nuevo desafío (ya experimentado en relación a la cuestión indígena), el de conjugar dos universos de referencia muy distintos como son el del análisis científico y el de la interpretación jurídica (Arruti, 1997: 8).

Es interesante que la tierra, en estas reclamaciones, se pida a título colectivo, oponiéndose las comunidades a la partición en lotes individuales al considerar que de esta última manera sería más fácil que los *adversarios* (los hacendados, las grandes compañías mineras....) las fueran comprando hasta hacerse con el control del territorio. Esto nos muestra como el aspecto étnico-histórico inherente a la condición de descendientes de cimarrones se conjuga con otras reclamaciones relativas a la condición campesina, a las cuales hay que añadir el aspecto ecológico, pues uno de los argumentos aducidos por las comunidades, en base al ya citado concepto de *extrativismo* es que ellas, a diferencia de los otros actores implicados, respetan el entorno. Lo que piden las comunidades es el reconocimiento formal de sus identidades colectivas, pero también el libre acceso a los recursos naturales en los territorios que ocupan en base a las normas consuetudinarias que rigen el uso común de la tierra y los recursos.

La aparición en escena de las comunidades de descendientes de cimarrones ha generado una abundante literatura sobre el tema, en la que los estudios universitarios de antropólogos, sociólogos, geógrafos... se combinan con los escritos militantes.⁶ Se ha ido constituyendo en suma un “campo pro-*quilombo*” que

⁶ Alfredo Wagner Berno de Almeida (Almeida, 1998) presenta un extenso repaso a la bibliografía sobre el tema.

hace que los descendientes de cimarrones, como sucedió con los pueblos indígenas, se vayan convirtiendo en sujeto político (Ratts, 2000: 322).

Y esta aparición en escena, combinada con el papel del movimiento negro brasileño y el paralelo desarrollo de una historiografía afirmadora de la identidad, ha dado pues como resultado que los negros y negras cimarrones reasuman su condición de sujetos históricos e irruman en el panorama contemporáneo como agentes políticos que desafían, una vez más, una realidad injusta.

Conclusiones

La historiografía brasileña y el movimiento negro han ido rescatando al *quilombo* como espacio de liberación afrobrasileña. Este proceso de construcción histórica ha hecho que las comunidades de esclavos fugitivos se hayan ido convirtiendo en símbolo de identidad y resistencia de los negros brasileños, sobre todo a partir de la década de los 70. La aparición en la escena política de los descendientes de cimarrones en la década siguiente ha implicado una reconfiguración del concepto de *quilombo* (y también de su valor simbólico), dotándolo de nuevos significados como el ecológico y remarcando algunos ya acuñados, como el de unión de campesinos libres señalado por Joel Rufino dos Santos y otros autores.

Todo este proceso nos muestra cómo el *quilombo* deja de ser únicamente referencia histórica, para convertirse también en categoría política y jurídica que encuadra la movilización de sectores campesinos y la preocupación por cuestiones de desarrollo y medio ambiente. La combinación de reivindicaciones étnico-históricas y campesino-ecologistas de las comunidades de descendientes de cimarrones hace que este asunto pueda ser enmarcado, en un contexto más amplio, en otra reconfiguración, la de los movimientos sociales negros señalada por Peter Wade (1997: 95-97). Este autor analiza cómo estos movimientos, a partir de los 80, se articularon alrededor de nuevos ejes como la cultura (ahí se encuadraría la acción de los *blocos* carnavalescos), la homosexualidad, el medio ambiente, las mujeres, las asociaciones de vecinos, etc.

En definitiva el *quilombo*, tanto en su versión histórica como en la contemporánea, se convierte en eje director de la recuperación de los negros brasileños de su papel como sujetos históricos y de su renacimiento como sujetos políticos.

Referencias bibliográficas.

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. De, 1988, "Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito", en *Revista Humanidades*, Brasília, UnB, n° 15. 1998, "Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1997)", en *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, BIB 45.

- ALVES FILHO, Ivan, 1988, *Memorial dos Palmares*, Xenon, Rio de Janeiro.
- ANDRADE, Lúcia M. M. De, s/f, "Os 300 anos de Zumbi e os quilombos contemporâneos", em *Faça a coisa certa! O combate ao racismo em movimento*, pp. 12-16.
- ARRUTI, José Maurício Andion, 1997, "A Emergência dos 'Remanescentes': Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas", em *Estudos de Antropologia Social-Mana*, vol. 3, nº2, pp. 7-38.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida, 1972, *Negros e quilombos em Minas Gerais*, Belo Horizonte.
- BASTIDE, Roger, 1981, "Los otros quilombos", em Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas*, Siglo XXI, México.
- CARNEIRO, Edison, 1958 (2a), *O quilombo de Palmares*, Companhia Editora Nacional, São Paulo. 1964, *Ladinos e Crioulos*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- CUNHA, Olivia Maria Gomes da, 1998, "Black Movements and the 'Politics of Identity' in Brazil", em Sonia E. Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics. Politics of Cultures*, Westview Press, Boulder, Col., pp. 220-251.
- DOS SANTOS, J.E. y D. Dos Santos, 1984, "Religion et cultures noires", em M. Moreno Fragnials (ed.), *L'Afrique en Amérique Latine*, UNESCO, Paris.
- FRANCISCO, Dalmir, 2000, "Comunicação, identidade cultural e racismo", em Maria Nazaré Fonseca (org.), *Brasil afro brasileiro*, Editora Autêntica, Belo Horizonte.
- FREITAS, Décio, 1990 (5a), *Palmares: a guerra dos escravos*, Edições Graal, Rio de Janeiro.
- FREYRE, Gilberto, 1943, *Casa-grande e senzala: formação de la familia brasileira bajo el régimen de economía patriarcal*, Emece, Buenos Aires.
- GOMES, Flávio dos Santos, 1996, "Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil", em E. Reis, M.H. Tavares de Almeida y P. Fry (orgs.), *Política e cultura. Visões do passado e perspectivas contemporaneas*, Editora Hucitec, São Paulo.
- GONZALEZ, Lélia, "Nanny", em *Humanidades*, Brasília, UnB, nº 4.
- GOENDER, Jacob, 1990, *A escravidão Reabilitada*, editora Atica, São Paulo.
- GOULART, José Alípio, 1972, *Da fuga ao suicídio. Aspectos da rebeldia dos escravos no Brasil*, Conquista, Rio de Janeiro.
- GUIMARÃES, Carlos Magno, 1988, *Uma negacao da ordem escravista. Quilombos em Minas Gerais no Século XVIII*, Icone, São Paulo. 1996, "Mineração, Quilombos e Palmares. Minas Gerais no Século XVIII", em Joao José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- IZARD, Gabriel y Laviña Javier, 1990, "Identidad y rebeldía afroamericana", em *Studia Africana*, 1.
- IZARD, Gabriel y Ruiz-Peinado José Luis, 1992, "Jauary. Els cimarrons de l'Amazònia", em *L'A-venc*, 155.
- JUREMA, Aderbal (1935), *Insurreições negras no Brasil*, Ed. da Casa Mozart, Recife.
- LARA, Sílvia Hunold, 1996, "Do singular ao plural. Palmares, capitães do mato e o governo dos escravos", em Joao José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- LAVIÑA, Javier, 1999, "La esclavitud en Brasil", mecanografiado.

- MAESTRI, Mário, 1984, "A propos du 'Quilombo', Esclavage et luttres sociales au Brésil", en *Genève-Afrique*, XXII (1).
- MOURA, Clóvis, 1981, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, Editora Brasiliense, São Paulo. 1988, *Sociologia do negro brasileiro*, Atica, São Paulo. 1989, *História do negro brasileiro*, Atica, São Paulo.
- NASCIMENTO, Abdias, 1980, *Quilombismo: documentos da militancia pan-africanista*, Petrópolis, Vozes.
- NASCIMENTO, Beatriz, 1985, "O conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra", en *Afrodiaspora*, 6 y 7.
- NEVES DE OLIVEIRA Jr., Adolfo, 1996, "Reflexão antropológica e prática pericial", en José Jorge de Carvalho (Org.), Siglia Zambrotti Doria y Adolfo Neves de Oliveira Jr., *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias, Tradições, Lutas*, Centro de Estudos Afro-orientais, Salvador de Bahía.
- PRICE, Richard, 1981, "Introducción", en R. Price (comp.), *Sociedades cimarronas*, Siglo XXI, México.
- QUEIROZ, Suely R. Reis de (1977), *Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX*, J. Olympio-Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro.
- RAMOS, Artur, 1937, *O Negro Brasileiro*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro.
- RATTS, Alecsandro J. P., 2000, "(Re)conhecer Quilombos no Território Brasileiro", en Maria Nazaré Fonseca (org.), *Brasil afro brasileiro*. Editora Autêntica, Belo Horizonte.
- REIS, Joao José, 1987, *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos males 1835*, Editora Brasiliense, São Paulo. 1992, "Recôncavo rebelde: revoltas escravos nos engenhos bahianos", en *Afro-Asia*, 15.
- RODRIGUES, Nina, 1922, *Os africanos no Brasil*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- SANTOS, Joel Rufino dos, 1985a, *História do negro no Brasil*, Centro de Cultura Negra, São Luíz do Maranhão. 1985b, *Zumbi*, Ed. Moderna, São Paulo.
- SCHWARTZ, Stuart B., 1992, *Slaves, Peasants and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago.
- WADE, Peter, 1997, *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, London & Sterling, Virginia.