

**CONFERENCIA EN LA ALIANZA FRANCESA DE
MONTEVIDEO, 11 DE MAYO DE 2018
AFRO-AMAZONIA, RELIGIÓN, CUOTAS, TERRITORIO
LECTURE AT THE MONTEVIDEO FRENCH ALLIANCE, MAY
11, 2018
AFRO-AMAZONIA, RELIGION, QUOTAS, TERRITORY**

Véronique Boyer¹

¹ Antropóloga del Centro Nacional para la Investigación Científica, Francia

Resumen

La cuestión negra fue tratada en Brasil según diferentes perspectivas, 1) Cultural con un fuerte interés por los cultos de posesión, desde fines del siglo XIX. 2) Territorial desde la nueva constitución de 1988 que otorga derechos específicos a los descendientes de esclavos. 3) Política, con la puesta en marcha de las cuotas para entrar a la Universidad, en los años 2000. Interrogamos los posicionamientos institucionales y eruditos sobre el África- en- Brasil, a partir de estudios etnográficos realizados en la Amazonia, región que tiende a ser asociada más que nada con poblaciones indígenas y no con población negra.

Palabras clave: Amazonia, cultos de posesión, cuotas étnicas, quilombolas, quilombos

Abstract

The afro descendant's problem in Brazil was faced through different approaches.1) Cultural with a strong interest on the possession cults since late in the XIXth. Century.2) Territorial since the new 1988 Constitution that provides specific rights for slaves descendants.3) Political with the beginning of the quota system for access to Universities in the 2000's. We searched the institutional and scholars' positions on Africa-in-Brazil from the ethnographic studies done at the Amazonia, the region that's usually associated more with indigenous rather than afro descendant populations.

Key words: Amazonia, possessioncults, ethnic quotas, quilombolas, quilombos.

Recibido 10/05/2018. Aceptado: 14/05/2018.

La cuestión de la población negra en Brasil ha sido tratada desde diferentes perspectivas; la Cultural, desde fines del siglo XIX, con un fuerte interés por los cultos de posesión; la Territorial, desde la nueva Constitución de 1988 la cual concedió derechos específicos a los descendientes de esclavos y por último la perspectiva Política en los años 2000, que estableció la vigencia de cuotas étnicas para el acceso al nivel terciario, a la Universidad. Trataré aquí sobre esos tres planos o perspectivas.

Aclaro que mi punto de vista estará ligeramente apartado de habituales exposiciones sobre el mismo tema, dado que me apoyaré en investigaciones etnográficas realizadas en una región- la Amazonia-a la que normalmente se asocia con otras poblaciones y no con población negra. Esta situación particular permite interrogar los posicionamientos institucionales y eruditos sobre el vínculo Africa-Brasil de una forma, que espero resulte eficaz y constructiva, manteniéndome muy atenta o a la escucha, de los actores locales. El abordaje etnográfico adoptado contribuye a poner en perspectiva estos puntos de vista abarcativos.

Primero presentaré los enfoques, clásicos, de los cultos llamados afro-brasileros; evocaré luego el debate intenso que se dio en el medio universitario a propósito de las cuotas, oponiendo pro y anti cuotas (como un punto dentro de las Políticas públicas). Terminaré presentando, rápidamente, la cuestión etno-territorial con casos etnográficos que ayudan a complejizar e ilustrar la discusión.

1. Los cultos de posesión o el eje África-Brasil

En Brasil, la diversidad de las formas asumidas por los cultos de posesión condujeron a los antropólogos a tratar de establecer una tipología en función del grado de influencia del catolicismo, del espiritismo y de los sistemas religiosos amerindios y africanos. Desde fin del siglo XIX a los años 1970 se impone una constante: los universitarios buscan identificar “rasgos originarios” para establecer clasificaciones según un sistema de oposiciones entre tradición y modernidad, entre pureza y mezcla. Los trabajos de este período, remiten todos a una problemática del África *en* Brasil. Entre los autores más representativos hay que nombrar a Melville Herskovits (1930) (*The Negro and the New World*) y a Roger Bastide (Bastide, 1972) (*Les religions Afro-Brésiliennes* (Bastide, 1960). *O candomblé da Bahia* (Bastide, 1958). *Les Amériques Noires*, (Bastide, 1972). Me referiré a Roger Bastide en particular. Este autor se basa en una distinción muy fuerte según la cual, de un lado se encontraría “la civilización del Negro”, que Bastide define como un conjunto de símbolos y valores constituyendo su “expresión auténtica” y en la otra parte, tendríamos los “cuadros económicos y sociales”, es decir la sociedad donde evolucionan los practicantes de cultos cuando están fuera del espacio sagrado del *terreiro*. En esta línea, Bastide postula que la “civilización” es autónoma con relación a lo económico. Esto es lo que habría permitido que la civilización subsistiera cuando desaparecieron “las estructuras y normas que [la] sostenían”, (Bastide, 1960: 59). Plantea entonces que la religión de los Negros se refugió en “nichos”, en espacios de libertad tolerados por el régimen esclavista. En Salvador de Bahía sería el caso de las cofradías religiosas católicas y de los candomblés. Su descripción de las prácticas rituales y de los sistemas simbólicos del Candomblé subraya la complejidad, la sofisticación y el refinamiento. Insiste también sobre la importancia de los valores como la “comunidad social” y la “solidaridad mística”, (Bastide, 1972: 109). En los grupos de culto, el respeto y la conformidad inmutable con la tradición africana, constituirían el cimiento de la “Familia de Santo”. Bastide estima que esta “función de ajuste social” del Candomblé, encuentra su prolongación a nivel de los individuos, en una posesión considerada como “factor de equilibrio” psicológico (Bastide, 1972: 67). Las “máscaras” de los orixás, prestigiosos dioses africanos utilizados por los fieles, crearían “formas institucionalizadas de neurosis latentes”, (Bastide, 1972: 178). El mundo del Candomblé aparece entonces como una sociedad

que obedece sus reglas propias (respeto de un tiempo y de un espacio sagrado), reglas que son diferentes de la sociedad brasilera.

Bastide parece más crítico con otras formas de cultos, como la Umbanda. Dice que, contrariamente al candomblé que según él está impregnado de resistencia, la formación de la Umbanda en los centros urbanos de la región Sur-Este, reflejarían el deseo de ascenso social y de adaptación al mundo moderno, por parte de ciertos sectores de población negra, que en contacto con inmigrantes europeos “se habrían dejado contaminar por una mentalidad donde los intereses materiales son más importantes que los intereses espirituales”, (Bastide, 1960: 320). En un nuevo medio social hostil, concluye el autor, las sectas religiosas africanas no pueden reconstituirse sin transformarse de forma considerable.

Bastide no niega que el Negro umbandista (genérico) intente conservar valores heredados de sus mayores. Pero considera que en esa corriente religiosa “la valorización del África va acompañada de una traición más o menos consciente”. Así en la Umbanda, los negros habrían dado la espalda a las tradiciones y a la religión africanas mezclándose a la magia y al espiritismo de los blancos. De este último avatar de las religiones afro-brasileras, de la Umbanda, Bastide dirá que “es la forma africana de la magia blanca”, (Bastide, 1960, p. 451).

Las unidades religiosas de Umbanda están entonces descritas como lugares distintos, informales e incontrolados, dirigidos por “Padres de santo” a menudo más preocupados por sus ingresos, por satisfacer demandas de los consultantes. Incapaz de contemplar el bienestar de sus miembros, la Umbanda, se consagraría exclusivamente al tratamiento puntual del infortunio de individuos que no pertenecen a la “familia de santo”. Ofrecería así un consuelo provisorio a quienes la modernidad va dejando de lado. La Umbanda es vista también a partir de la problemática de la compensación de las insuficiencias del sistema de salud, como si la dimensión ética –que estaba en el interés de cultos como el Candomblé –hubiera sido eliminada, disminuida.

La oposición entre el Candomblé de Bahía, creador de cohesión, y la Umbanda de Río de Janeiro y Sao Paulo, pragmática e individualista, estaría finalmente confirmada por la composición de sus respectivos panteones. Al lado de los orixás majestuosos, comparables del punto de vista del estatus a los santos católicos, los fieles de Umbanda introdujeron entidades menores, los *caboclos*, desprovistos de prestigio, y con un comportamiento considerado vulgar en relación a los criterios de la sociedad dominante.

Los cultos de posesión en la amazonia brasilera

Utilizando este modelo de lectura de las múltiples oposiciones, comencé a fines de los años 1980, un estudio sobre los cultos en la ciudad de Belén (capital del Estado de Pará, en el delta del Amazonas), en esa época habían pocos trabajos sobre el tema de los cultos urbanos de posesión. En ese entorno urbano y amazónico quería interrogar las fronteras, las oposiciones en ese continuum y ver su grado de pertinencia para los participantes en los cultos.

Enseguida me llamó la atención que además del Candomblé y de la Umbanda, los practicantes de cultos hacían referencia a otras apelaciones que no estaban en la literatura o eran mencionadas al pasar. Los médiums se referían también a la Jurema, a la Umbanda omolocô, a la Mina, al Nagô. Y más aún, asociaban elementos rituales diferentes a cada una de estas corrientes. Dos ejemplos: el de la Jurema donde el médium se sienta en un banquito, llama a los *caboclos* con plumas y maraca; el de la

Mina donde sus médiums, poseídos por sus *caboclos*, evolucionan bailando al son de tambores (atabaques).

Segunda observación importante: también percibí que no había una separación absoluta entre las corrientes. Un mismo *terreiro* podía organizar sesiones de Jurema, de Umbanda, de Mina o de Candomblé. Se veía diversidad y flexibilidad, y podían ocurrir en diferentes momentos del día o en una misma ceremonia.

Finalmente, lo que también me llamó la atención, al término de varios meses, fue la imagen muy ambivalente de los cultos en la clase media. Es cierto que de una manera general estaban asociados a un universo peligroso: la hechicería, la prostitución, la homosexualidad, el consumo excesivo de alcohol, asociados a lo marginal, a los pobres. Sin embargo una de las corrientes de culto, el Candomblé, ya valorizado por los antropólogos, tenía mejor reputación. De hecho estaba teniendo éxito en la ciudad; los terreiros adoptaban una hechura formal, todo el mundo hablaba de una “madre de santo” venida de Bahía que iniciaba a cantidad de gente. La municipalidad había decidido contribuir con la fiesta de Yemanjá. Se comenzó entonces a prestar atención a los términos locales de la oposición entre el Candomblé y los demás cultos. Pude ver que el candomblé era calificado como religión, que los orixás eran concebidos como divinidades, mientras que las otras corrientes eran asociadas a la “magia” y a la “superstición”. Lo “mezclado” pareció ser no solo una categoría descriptiva o analítica, sino también una categoría de acusación. Decir de un jefe de culto que su práctica ritual está “mezclada” o que es incluso “sincrética”, equivale a suponer que la práctica propia es más auténtica y eficaz. En un mercado religioso, estos calificativos operan también como un argumento para asentar el prestigio y atraerse clientes.

Pero al mismo tiempo que nadie en los cultos ocultaba la fascinación por el Candomblé, era intrigante constatar que los médiums demostraban su preferencia por otra “corriente” llamada Mina, donde se baila al son de tambores y se incorporan *caboclos*. Empecé a preguntarme por qué los médiums, inclusive aquellos que siguieron una iniciación formal, querían continuar representando al *caboclo*, un ser invisible; ¿acaso cuando “baja” conversa con las personas?, ¿hace bromas? ¿Juega? ¿Bebe? ¿Por qué arriesgarse a ser asociado con el desorden y la magia? Y siendo así, ¿por qué exponerse a las críticas de la clase media?

Fue entonces que propuse considerar al *caboclo* como un doble, capaz de actuar en las redes de relaciones cotidianas; allí residiría la explicación del éxito del *caboclo*.

A través de la construcción progresiva de este personaje, los médiums llegan efectivamente a instaurar el espíritu en el rol de un compañero de todos los momentos—otro sí mismo, a la vez diferente y complementario. Este aprendizaje del doble rol se opera en acuerdo con la división sexual del trabajo: el del médium está marcado por el signo femenino, el del *caboclo* es del signo masculino (dominante pero también proveedor, porque atraería consultantes). Las hijas-de-santo logran así una autonomía con relación a sus conyugues reales, al afirmar que se someten a la voluntad de “su espíritu”. Bajo la protección simbólica del espíritu, ellas consolidan su posición en el seno de las redes de vecindad y de la comunidad de médiums.

Hay dos límites a señalar: 1) Esto no es posible con los orixás, que interactúan muy poco y no dan consultas. 2) Este sistema no es accesible a los hombres quienes socialmente están obligados a asumir el control de su unidad doméstica y no pueden aceptar someterla a otra autoridad que no sea la suya, sobretodo en el momento de la posesión.

La figura del indio

Para terminar con el tema de los cultos de posesión, quisiera detenerme sobre el sentido que puede tener el término *caboclo* cuando es utilizado en una localidad amazónica. En efecto, en todo el país *caboclo* fue un término que históricamente se aplicó a poblaciones de indios mestizos. Ese uso apuntaba a expresar por una parte la separación de una sociedad y de una cultura autóctonas (entonces no eran reconocidos como “verdaderos indios”). Por otro lado su posición marginal en relación a la sociedad colonial y luego nacional (como ciudadanos de segunda categoría).

Pero la Amazonia hoy es la región que concentra la mayor cantidad de poblaciones indias. No es entonces extraño que la palabra *caboclo* sea asociada, sin duda más que en otros lados, a referencias culturales íntimamente relacionadas a la historia de sus orígenes. El hecho viene a poner un matiz en la captación del universo de los cultos en términos de oposiciones cortantes y binarias como África y Europa, religión y espíritus, entre Candomblé y Umbanda. Otros elementos vienen a perturbar certezas identitarias: la figura del indio, la elección de la Mina con sus tambores y sus *caboclos*, la persistencia de la Jurema con su banco y su tabaco, evocando las prácticas chamánicas. Creo que es importante presentar casos de cultos de posesión en la Amazonia brasileña, en una época en que las reivindicaciones identitarias no ocupaban aún el primer plano de la escena, para comprender no solamente los cambios en la imagen de la nación que el Brasil conoció, sino también los juegos y desafíos mayores que plantea el nuevo marco legal.

2. Las políticas públicas de la Constitución de 1988

Las cuotas

Esta segunda parte está dedicada a las políticas públicas promovidas por la Constitución de 1988, y a los violentos debates que suscitaron en el curso de los años 1990, sobre todo, 1) las medidas que llevan la cuestión de las cuotas y 2) las medidas que tratan sobre los territorios étnicos.

Promulgada al salir de la dictadura militar, la nueva constitución de 1988 da cuenta de la voluntad del Estado brasileño de comprometerse firmemente en la defensa de las poblaciones minoritarias, hoy numéricamente débiles y políticamente frágiles. Esta constitución propone una lectura multicultural, o pluri étnica, de la sociedad porque más allá de los derechos de los indios, garantiza por primera vez los derechos de varias minorías, entre las que están los Negros y los Gitanos. Esta sensibilidad ante la diferencia hace decir al antropólogo JF Véran, que se trata de una “constitución antropológica”.

Tres elementos sirvieron de base a la reflexión: 1) durante la conquista y la esclavitud se causaron daños a los indios y a los negros: la sociedad tiene entonces una deuda histórica; 2) las expresiones culturales afro-brasileñas e indias son indudablemente de gran riqueza. 3) la situación de discriminación racial es extremadamente grave.

Hay consenso en la sociedad brasileña, sobre la veracidad de estos aspectos, reconociendo que la desigualdad social es evidente, según el color de la piel, clara u oscura. Paradójicamente, en la universidad no habrá consenso, produciéndose una división en torno a las medidas a poner en marcha para compensar los efectos del racismo.

De un lado se encuentran personas a favor de cuotas para Negros (e Indios) para entrar en la universidad. En el centro de sus argumentos encontramos el hecho que la “democracia racial”, o sea la participación de todos en el proyecto nacional, es una ideología alienante. Para ellos esta lectura de la sociedad sistematizada por Gilberto Freyre (Freyre, 1933), escondería mecanismos de dominación. Hay que poner la noción de “raza” en el corazón del combate político pues sería la única que podría revelar eficazmente las discriminaciones y las desigualdades. Los pro-cuotas son partidarios de medidas radicales para revelar el racismo: inscribir la raza en el titulado de la Secretaría de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR) y en el nombre de la ley votada (estatuto de la igualdad racial), todo a fin de desenmascarar al racismo. Este sector milita también para instituir cuotas en la entrada de la enseñanza superior.

La UNB (Universidad de Brasilia) es la primera a implantarlo en el 2004. Para juzgar las candidaturas sometidas, la UNB llamó a una consultoría de una comisión de especialistas y de militantes, encargada de homologar la identidad racial de los candidatos a partir de un análisis de sus fotografías. Un caso despertó polémica, ya que en un par de gemelos, uno fue reconocido como negro y el otro no, y por lo tanto rechazado en la cuota. La polémica alcanzó una rara violencia.

¿Cuáles son los argumentos de los que se oponen a las cuotas? Reconocen la vigencia de las discriminaciones, pero consideran que “no se vence al racismo celebrando el concepto de “raza”. Para ellos no solamente la implementación de cuotas correspondería a un reconocimiento legal de la existencia de razas humanas, sino que esta clasificación binaria entre N y B iría contra un sistema de clasificación de color, particularmente compleja en Brasil. Para estos opositores a las cuotas, los hechos concretos (es decir la desigualdad) deben ser disociados del mundo de las ideas (el de las ideologías). Y desde este punto de vista, sostienen que la democracia racial, en tanto que mito, actúa como un ideal para la mayoría de la población brasileña. A la creación de “identidades cerradas”, oponen su preferencia por la “negociación” de las identidades en función de contextos específicos.

Los partidarios de esta línea van a estar en minoría. El debate hoy está cerrado, las cuotas continúan y se extienden a todo el sistema público. Cada universidad reserva lugares para negros y para indios, pero no adoptan las mismas reglas. En su mayoría prima el criterio de la autodefinición (la “expertise” que yo sepa, no se usa más). En otros establecimientos se agrega al criterio del color/raza, un criterio socio-económico.

Un modelo etno-territorial

Presento ahora otro tipo de políticas públicas preferenciales: las que conciernen la atribución de un territorio a poblaciones étnicamente minoritarias. En la constitución, a propósito de los negros o más precisamente de las quilombolas, el artículo 68 dice que debe entregarse un título de “propiedad definitiva”, “un título colectivo y pro-indivis”.

La re-semantización del quilombo

¿Qué se entiende exactamente por quilombo y quilombola? En la literatura del siglo XVII designaba a toda habitación que reúna a cinco esclavos y más en fuga y más en torno a un lugar de molienda, objeto que indicaría una actividad de producción autónoma. Suponemos que la ley de la abolición hizo desaparecer los quilombos.

Cuando el quilombo vuelve en 1988, es seguramente operando una ruptura mayor: se le atribuye un valor positivo y cada uno puede constatar que tales agrupamientos sociales

existen todavía pues las personas dicen pertenecer allí. ¿Qué es entonces el quilombo hoy? Los juristas, parlamentarios y militantes del movimiento negro no llegan a ponerse de acuerdo. Se vuelven hacia las ciencias sociales y sobre todo hacia los antropólogos, en razón de su conocimiento de las formaciones sociales contemporáneas más evocadoras del *quilombo*, es decir “las comunidades negras rurales”. Su intervención a lo largo de los años 1990 y 2000 va a resultar decisiva.

El proyecto de los antropólogos es examinar la noción legal para hacer una categoría jurídica capaz de incluir todas las formas sociales contemporáneas de las “comunidades negras rurales”. Es lo que se llamó la re-semantización del quilombo.

El primer argumento de su reflexión es una verdad histórica indiscutible: la sociedad que se constituye después de la llegada de los portugueses a principio del siglo XVI estaba fundada sobre la violencia y el trabajo forzado, primero de los indios, luego por esclavos traídos de África. Cuatro siglos después persisten las disparidades socio económicas entre los descendientes de los esclavos y los amos.

Algunos antropólogos consideran incluso que la exclusión social se acentuó en el curso del período post abolición.

Identifican un segundo elemento que habría contribuido a mantener las desigualdades. Se trata de la ley de tierras que en 1850 no reconocía más que las tierras compradas. Pero las tierras ocupadas por antiguos esclavos fueron en general obtenidas por otros medios: 1) por testamento; 2) por una concesión acordada en vida del amo, a veces porque la “comunidad negra” lo había protegido de esclavos fugitivos; 3) se sabe también que ciertos *quilombos* fueron fundados por hombres libres sobre tierras no ocupadas. Al fin de cuentas, el denominador común de todas estas situaciones es el haber escapado a toda transacción mercantil. Fue lo que volvió problemático, antes y todavía ahora, el reconocimiento por el Estado de la propiedad privada de las *quilombolas*.

El tercer argumento de los antropólogos es que la insurrección y la fuga no son los únicos criterios de la experiencia histórica de las *quilombolas*. Hay que tomar en cuenta también otras formas de resistencia, como la ayuda prestada a otro esclavo. La nueva categoría jurídica debe considerarlo y debe ser capaz de recibir igualmente “comunidades” que no son descendientes de antiguos *quilombos*- como las familias de esclavos liberados que compraron sus tierras, (Almeida 2002: 62).

Los antropólogos subrayan entonces los límites del artículo 68, 1) no considera más que el período de la esclavitud; 2) insiste en la perennidad del establecimiento; 3) sobre la continuidad de la filiación biológica y 4) sobre la permanencia de elementos socioculturales. Con tales criterios, el Estado definiría los grupos actuales por lo que han dejado de ser. Elevándose en contra de esta representación ideal (Almeida, 2002: 46), afirman que la comprensión del *quilombo* de hoy debe partir de la experiencia actual de los grupos sociales que piden ser reconocidos como *quilombolas*.

Una de las figuras importantes de esta antropología, Alfredo Wagner de Almeida (1989) se interesa, desde los años 1980, en las “identidades construidas en el conflicto”. Muy crítico de las lecturas esencialistas, A. Wagner estima que hay que comenzar por preguntarse cómo los propios sujetos se auto-representan. La respuesta no sería simple, según Almeida, pues hay personas de ascendencia indígena que se definen como negros, mientras que otros que “podrían ser clasificados como *negros*, se movilizan por *tierras indígenas*”. Las autodefiniciones no están siempre en concordancia con el fenotipo.

Al proponer un enfoque socio-histórico, Almeida sostiene que la identidad étnica es antes que nada situacional y política. Debe ser aprehendida del punto de vista de las “estrategias contingentes”, elecciones que son determinadas por situaciones dadas. Es por eso que la etnografía debe examinar “las circunstancias en las que un grupo social

aceptó entraren una categoría legal y debe interesarse en el marco más general de sus posicionamientos frente a otras personas”.

Entonces cuando Almeida, (Almeida, 2002) pretende resituar al objeto *quilombo* en un contexto más amplio, parece tomar sus distancias con su propia propuesta. Retoma la definición dada por O’Dwyer: las *quilombolasson* “grupos étnicos que 1) *persisten a lo largo de la historia como un tipo organizacional*, 2) *sin que sea necesario, sin embargo, cualquier referencia a la preservación de las diferencias culturales heredadas [ni que estas sean] fácilmente identificables por un observador externo* (O’Dwyer, 2002: 14). Estamos entonces frente a una especie de paradoja: habría una continuidad de la especificidad *quilombola* (un tipo organizacional) sin que haya una necesaria manifestación externa.

La Antropología y el derecho

Esta crítica antropológica del quilombo histórico ha sido favorablemente recibida por los juristas. Principalmente sobre la cuestión de los beneficiarios del artículo 68 – una coyuntura fundamental que tiene incidencias sobre el nombre de personas concernidas por su aplicación, se decidió abrir la categoría a las comunidades que se formaron en otras situaciones que he mencionado. Quilombo se volvió una categoría legal muy inclusiva. Este problema de los comprendidos en el artículo 68 se reveló más problemático de lo previsto a medida que surgieron demandas de grupos que se decían hasta ese momento “ocupantes de tierras, sin títulos” (*posseiros*), “trabajadores rurales” (*trabalhadores rurais*), “poblaciones tradicionales”, para no hablar de los *quilombos* urbanos (que no estaban previstos inicialmente). El *quilombo* continúa siendo así objeto de redefiniciones sucesivas en numerosos estudios que buscan ampliar el campo de aplicación del vocablo, sin renunciar a que conserve cierta especificidad.

(Aquí estaba previsto presentar dos estudios de caso, el primero un conflicto interno que permite aclarar la cuestión del quilombo. Lasegunda concierne un conflicto inter-aldeas que plantea la comparación entre los grupos quilombolas e indios.)

3. La circulación entre las categorías legales

En esta última parte, quisiera volver a la Amazonia para presentar brevemente un último ejemplo que me impuso abrir la temática a la comparación con otras categorías legales. Se trata de un conflicto en la región, que fui invitada a examinar, entre indios y quilombolas, en los años 2010. Las entrevistas realizadas con indios y quilombolas no tardaron en indicar que la disputa que los oponía se debía a tensiones étnicas que al control de áreas de pesca y colecta, indispensables a sus economías domésticas respectivas. Se reconocen, por otra parte, lazos de parentesco, entre otros, la presidenta de la asociación Quilombola era hija del ayudante del cacique indio.

Diré muy rápidamente que la investigación reveló varios elementos importantes:

1) Primero un cierto paralelismo en la construcción de los argumentos étnicos. Los “indios” se designan como “indígenas” pues se consideran civilizados; los “quilombolas” insisten sobre el hecho que sus ancestros eran libres. Adoptan entonces las categorías oficiales a la vez que tratan de conservar sus distancias. Todos señalaban además la importancia de “rescatar”, de salvaguardar la cultura. Reivindicaban a veces los mismos objetos como emblemáticos de cada uno.

2) Por otra parte, en los dos casos, pude observar una tensión entre una denuncia de la alienación y de la colonización que hizo “perder la memoria de lo que fuimos”, y una

realidad de normas flexibles. Así, indios y quilombolas encaraban sin problemas el cambio de identidad legal en caso de unión o de cambio de lugar de residencia.

3) Luego, en los dos casos, prevalecía una misma concepción de la declaración identitaria: esta vendría antes que nada de una elección personal y de un derecho legal dado por la Constitución, y no de alguna verdad íntima o familiar. Se trata ante todo de asumir una posición política fuerte, para ser finalmente vistos por el Estado y tener acceso a la ciudadanía.

4) Todos declaran estar en lucha con nuevos prejuicios tanto de militantes urbanos como de administraciones, que no los encuentran a menudo lo suficientemente indios o lo suficientemente negros.

Es evidente que en estas situaciones, el derecho de una categoría se opone al derecho de otra. Al respecto este caso amazónico es ejemplar. En efecto, los indios presentan antes que nada su decisión de “asumir” como una reacción a la demanda de sus vecinos de ser reconocidos en tanto que quilombolas. Más aún afirman haberse pronunciado por la indianidad porque “el indio viene antes que el Negro”, y que entonces deben primar sus derechos.

Vemos así confrontadas consecuencias imprevistas de estas políticas. Una multiplicación de situaciones de “superposiciones de demandas territoriales” donde los grupos que ocupan una posición análoga en la estructura social buscan obtener del Estado la atribución de un mismo espacio geográfico en nombre de identidades distintas ante la administración. Estos conflictos encuentran frecuentemente su origen en las historias familiares y las luchas de facciones. De todas maneras, cuando el acceso a los derechos sociales pasa por una etnicidad territorializada, toda historia compartida debe ser obliterada para dejar lugar a la elaboración y la enunciación de las diferencias y de sus límites. La legitimidad del control de un territorio se encuentra así como impulsado fuera de las relaciones locales y de las relaciones inter-aldeanas, para no tener más confirmación y resolución más que en el marco legal elaborado al nivel nacional.

Como para los cultos de posesión amazónicos, y en cierta forma como para el caso de los gemelos, es necesario salir de abordajes binarios (entre constructivismo y esencialismo, autenticidad y sincretismo, negro o blanco). Esto implica tomar sin hesitación las declaraciones étnicas, las que sean, interrogando su historización y su desarrollo en el espacio social, así como los cambios y las continuidades, las innovaciones y los múltiples usos.

Bibliografía

- Almeida, A. (2002) Os quilombos e as novas etnias. En: *Quilombos – Identidade étnica e territorialidade*. O’Dwyer, E. (2002). Rio de Janeiro: FGV e ABA.
- Freyre, G. (1933) Casa grande e Senzala. Rio de Janeiro : Record.
- Bastide, R. (1960) Les religión Afro-bressiliénnes. Paris : P.U.F.
- Bastide, R. (1958) O candomblé da Bahía. Río de Janeiro : Ed. Brasileira.
- Batide, R. (1972) Les Amériques noires. París : Plon.