

LADY FATIMA PUERTAS FLOREZ

¡SÉ LO QUE SIGNIFICA SER NEGRO!

Identidade, memória e defesa territorial no Cauca colombiano.

Dissertação submetida ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau mestrado em Antropologia Social.

Orientado pela Prof^a. Dra Edviges Marta Ioris

Florianópolis 2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

PUERTAS FLOREZ, LADY FATIMA

¡Se lo que significa ser negro! Identidade, memoria e
defesa territorial do Cauca Colombiano / LADY FATIMA
PUERTAS FLOREZ ; orientador, Edviges M. Ioris -
Florianópolis, SC, 2017.

141 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Memórias,. 3. identidades. 4.
comunidades negras. 5. Colômbia. I. Ioris, Edviges M. . II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Ao meu amado irmão, brilha como estrela na noite.

AGRADECIMENTOS

Chegar finalmente a esta parte da escrita é algo que enche o coração de tranquilidade, um profundo respiro que também nós faz lembrar todas as pessoas aportaram com pouco ou muito para a construção deste texto.

Primeiramente, quero agradecer a minha mãe que me inculcou amor pelo estudo, ao meu irmão pela animosidade, e a minha avó pelas orações. Ao meu pai, e resto dos meus parentes, aos Puertas e aos Florez que sempre me acompanharam na vida, e durante meu trabalho de campo. Eles são tantos, e são tantos os favores que abarcaria toda esta folha preenchendo os seus nomes.

Infinita gratidão a Mauricio Pardo que me amostrou e guiou no difícil caminho da antropologia. A minha orientadora Edviges pelos ensinamentos e apoio para construir este texto. Ao Gustavo por me amostrar o caminho para Florianópolis e incondicional companhia.

A cada uma das pessoas das comunidades e com especial atenção para os líderes comunitários de COMZOPLAN que me receberam com entusiasmo e disponibilizaram seu tempo e experiências pessoais usadas nesta pesquisa, seu Fenando, seu Luis, seu Escolástico, seu Hermez, dona Pilar, seu William, e aos não tão jovens nem tão velhos para escrever seu ou dona, Katerine, Edinson e Oscar. Também quero agradecer muito à família Altamirano e especialmente a suas mulheres que me acolheram com muito carinho em La Munda, a dona Felisa, e dona Alfa pela amizade, carinho de mãe e deliciosa comida com que me deleitava. Às outras pessoas da comunidade de La Munda pelo carinho e receptividade: Rosita e Juniel; seu Romel e sobrinhos; seu Raul e sua esposa; a Viviana pelas caronas, a Neidilia, aos Cuencas, Gomez, Arsayus e dona Patricia Tanaca, que também são parte desta história. Em Santa Ana quero agradecer especialmente à professora Guilla e sua mãe, pela hospedagem que deram na sua casa, a Juan pela divertida companhia rumo a Santa Ana. A Breiner pelas suas valiosas análises e seu primo da JAC.

Aos meus amigos e especialmente para Ivan amizade sincera. Para cada uma das pessoas que talvez não estejam mencionadas, mas que fizeram parte deste caminho. Finalmente quero agradecer a todos meus colegas da turma 2014 do PPGAS, uma turma diversa de pessoas alegres com que partilhei momentos inesquecíveis. Aos meus colegas e professores do NEPI, aos professores do PPGAS e seus corpos técnicos pela amabilidade. A realização deste processo de mestrado contou com o apoio financeiro obtido de uma bolsa outorgada pela CAPES e o apoio do Instituto Brasil Plural (IBP) para meu deslocamento até as comunidades.

Os homens fazem a sua própria história, mas não a arbitrariamente, nas condições escolhidas por eles, mas sim nas condições diretamente determinadas ou herdadas do passado. A tradição de todas as gerações mortas pesa inexoravelmente no cérebro dos vivos. E mesmo quando estes parecem ocupados em transformar-se, a eles e as coisas, em criar algo de absolutamente novo, é precisamente nessas épocas de crises revolucionária que evocam com inquietação os espíritos do passado.

Karl Marx. 1990

RESUMO

O interesse desta dissertação recai sobre os processos de mobilização de cinco comunidades negras na defesa de seus territórios, localizadas na zona plana do município de Miranda (Cauca) no sudoeste da Colômbia, no sul do vale geográfico do rio Cauca na região do norte do Cauca. Lugar onde se desenvolve um modelo econômico baseado no monocultivo de cana para a produção de açúcar e agrocombustíveis. Esta região até metade do século passado albergou um grande número de comunidades afrodescendentes, que viviam como grupos de camponeses que produziam café, cacau e outros cultivos para o mercado regional. Mas, a consolidação e modernização deste setor agrícola se fez em detrimento dos camponeses que terminaram perdendo de diferentes maneiras seus domínios territoriais e os tornou o proletariado desta indústria. Esta situação tem gerado conflitos territoriais dos quais falaremos neste trabalho. O objetivo da pesquisa foi compreender o processo de construção de memória(s) no processo de reivindicação territorial e por esta via das suas identidades. Partimos da relação memória-silêncio para dar conta de um processo que não é homogêneo nem monolítico nas suas manifestações.

Palavras chave: Memórias. Identidades. Afrodescendentes

RESUMEN

El interés de esta investigación recae sobre el proceso de defensa del territorio de cinco comunidades negras, habitantes de la zona plana del municipio de Miranda (Cauca) al suroccidente de Colombia, en el sur del valle geográfico del río Cauca en la región del norte del Cauca. Lugar donde se desarrolla un modelo económico basado en el monocultivo de caña para la producción de azúcar e agro combustibles. Esta región hasta la mitad del siglo pasado albergó un grande número de comunidades afrodescendientes que vivieron allí como grupos de campesinos que producían café, cacao e otros cultivos para el mercado regional. Pero la consolidación y posterior modernización de este sector agrícola se hizo a costas de los campesinos que terminaron perdiendo sus tierras e se volvieron el proletariado de esa industria. Esta situación ha generado conflictos territoriales de los que trata este trabajo. El objetivo de la investigación fue comprender el proceso de construcción de memoria(s) e por esta vía de sus identidades. Partimos de la relación memoria-silencio para dar cuenta de un proceso que no es homogéneo ni monolítico en sus manifestaciones.

Palabras claves: Memoria. Identidades. Afrodescendientes.

LISTA DE SIGLAS (Por seu significado em espanhol)

COMZOPLAN: Consejo Comunitario de Negritudes de la zona plana de Mirada

ASCOM: Asociación de Consejos Comunitários

UAFROC: Unidad de Organizaciones Afro Caucanas

JAC: Junta de Acción Comunal

DANE: Departamento Administrativo Nacional de Estadística

INCODER: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural

SUMARIO

I. INTRODUÇÃO.....	13
1. Apresentação do tema: identidade, memória e territórios negros.....	13
2. Informações gerais sobre as comunidades e a região do norte do Cauca.....	16
3. Trajetórias: “ <i>A Fátima tem sua parte negra</i> ”.....	23
4. História, memória e silêncio em Miranda.....	25
5. Referencial Teórico.....	29
5.1 Identidades, memória e silêncio.....	29
5.2 A reorganização das identidades e memória coletiva dos negros na Colômbia pela defesa dos territórios.....	34
6. Metodologia.....	37
II. CAPITULO I	
Território de negritudes da zona plana de Miranda.....	40
1. Introdução: A construção histórica de territórios.....	40
2. Miranda, o contexto político e econômico da região.....	41
3. Histórias e memórias da formação territorial das comunidades negras da zona plana.....	45
3.1 A formação de Miranda e o declínio de Santa de.....	45
3.2 Tierradura: o lugar onde não se conseguia um limão.....	51
3.3 Maravilhosos, unidos, nervosos, duvidosos e afros: La Munda.....	55
3.3.1 A formação da comunidade.....	57
3.3.2. A vida em coletivo além da terra.....	64
3.3.3.A chegada dos Tanaka e Nisikagua.....	69
3.3.4. A cana chegou, os velhos morreram e os sítios se acabaram.....	71
4. A organização em defesa da terra.....	78

III. CAPITULO II

Dinâmicas organizativas e a defesa do território das comunidades negras da zona plana de Miranda.....	80
1. Introdução.....	80
1.1 Movimento social negro na Colômbia.....	81
1.2 A mobilização no norte do Cauca.....	82
2. Primeiras formas organizativas.....	84
3. Os inícios da mobilização dos negros da zona plana.....	87
4. “Consejo Comunitario COMZOPLAN”.....	92
4.1 “ <i>O problema é que sempre chegam os políticos</i> ”.....	96
5. Viabilizando a construção de um território coletivo.....	99
6. Desafios que enfrenta o Consejo Comunitário.....	105

IV. CAPITULO III

“<i>Já não me importo de que me digam negra</i>”: retalhos de memórias e identidades em movimento.....	110
1. Introdução.....	110
2. Dilemas da memória para a reescrita da historia na zona plana De Miranda.....	111
3. Formas de fazer história: na trilha do tempo perdido.....	114
4. As memórias sobre a origem africana e a escravidão.....	121
5. Identidades em trânsito: afrodescendentes, camponeses, negros.....	126

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
-------------------------------------	------------

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	136
--	------------

I. INTRODUÇÃO

1. Apresentação do tema: identidade, memória e territórios negros

Esta dissertação aborda os processos de mobilização de comunidades negras na defesa de seus territórios na Colômbia. Mais especificamente, descreve os processos que estão ocorrendo entre as comunidades localizadas na zona plana rural do município de Miranda, no Departamento do Cauca, no sudoeste da Colômbia, no vale interandino do rio Cauca¹. Em sua origem, esses processos de mobilização foram motivados pela criação da “Ley70 de 1993”², a qual, pela primeira vez, passou a reconhecer os direitos culturais e territoriais das comunidades negras da Bacia do Pacífico (Cuenca del Pacífico). A sua homologação desencadeou um intenso processo de organização política dessas comunidades para regularização de seus territórios, assim como de reafirmação de suas identidades étnicas como “comunidades negras”.

Com antecedência, a “Constitución Política de Colômbia de 1991” havia declarado, por vez primeira o caráter *multiétnico* e *pluricultural* da nação. Além dos indígenas, reconheceu também a população negra rural como grupo étnico portador de uma história e identidade cultural particular que os diferencia de outros grupos populacionais. O processo organizativo que levou ao reconhecimento

¹ O vale geográfico do rio Cauca é uma planície que se forma entre as Cordilheiras Ocidentais e Centrais com uma extensão de 376.000 hectares, das quais umas 260.000 são dedicadas à produção extensiva e industrial de cana de açúcar. Tecnicamente falando é uma das regiões mais ricas do país, com solos muito férteis, e profusamente irrigados pelo rio Cauca, seus afluentes e pelo lado leste por um leque de córregos e pequenos rios que descem da Cordilheira Central. Sua altitude é 1.000 acima do mar, uma temperatura que oscila entre os 25 e 28 graus centígrados, e uma precipitação aluvial de 1.000 milímetros. Estas condições permitem produzir uma média de 120-140 toneladas de cana por hectare durante o ano inteiro, pois não há safra. In: Cartilla Poblaciones negras en el norte del Cauca. VANEGAS; ROJAS, 2012.

² A qual estipula: “Reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacifico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes”. (Ley 70 de 1993)

dos *territórios coletivos* das comunidades negras começou nos anos oitenta no rio Atrato, no Pacífico e, se oficializou posteriormente com a sanção da “Ley 70 de 1993”, também conhecida como “Ley de comunidades negras”. Dita lei foi aprovada com objetivos de proteger a identidade cultural destas pessoas e, principalmente, reconhecer os direitos territoriais dos habitantes da Bacia do Pacífico, cujas terras foram ocupadas historicamente sem títulos de propriedade e estavam sendo ameaçadas pelo avanço de megaprojetos madeireiros na região desde os anos 1960 (Restrepo, 2013).

Segundo Pardo (2016), a implementação da Ley 70 possibilitou que no final do ano de 2015 mais de 95% das terras rurais do Pacífico habitadas por afrodescendentes, fossem tituladas como territórios coletivos. Para o autor, “esse foi um processo sem precedentes no mundo e é o maior reconhecimento territorial às populações negras nas Américas” (p. 169). No entanto, como assinala Hoffmann (2002: p.354), “*Al ser diseñada teóricamente para toda la población negra de Colombia, la ley excluye de sus principales aspectos a la mayoría: los habitantes urbanos (70% de la población negra es urbana) los que viven por fuera del Pacífico (73% de la población negra vive por fuera del Pacífico)*”.

No município de Miranda encontram-se oito grupos populacionais que se reconhecem como “comunidades negras”, as quais estão localizadas em diferentes partes da zona plana rural. Dessas, cinco comunidades —La Munda, Santa Ana, San Andres, Tierradura, El Cañon— também começaram um processo de mobilização em defesa dos seus territórios no início do século XXI, quando criaram o “*Consejo Comunitario COMZOPLAN*” (Conselho Comunitário de Negritudes de la Zona Plana de Miranda).

A criação de “*Consejos Comunitarios*”³ é uma exigência incorporada na Ley 70, a qual estipula, que o reconhecimento dos

³“Los Consejos Comunitarios están compuestos por una Asamblea General y una Junta que comparten las obligaciones administrativas y regulatorias relacionadas al uso del territorio y al gobierno en la comunidad, incluyendo algunas medidas de resolución de conflictos internos, planeación de estrategias económicas y desarrollo cultural. In: Promesas Incumplidas y obstáculos persistentes para La realización de los derechos de los afrocolombianos. Um reporte sobre el desarrollo de La ley 70 de 1993, presentado a La Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Pelo Instituto: Rappaport Center for

territórios coletivos das comunidades negras deve passar pela organização e oficialização destes Conselhos, figura jurídica que recebe o título do território coletivo das comunidades negras, que passam a ter usufruto exclusivo. No Pacífico a criação de *consejos comunitários* mudou profundamente o ambiente político e gerou uma intensa mobilização para proteger e titular seus territórios (Hoffmann, 2002). Em outros lugares como em Miranda, a criação de *consejos comunitários* têm gerado espaços de mobilização para a defesa dos territórios, os quais têm sido sucessivamente usurpados pelo avanço dos plantios de cana de açúcar, que, como veremos adiante, começou em princípios do século XX e se intensificou a partir da década de 1960.

Apesar da criação de COMZOPLAN e da sua mobilização na defesa de seus territórios, estas comunidades têm dificuldades para o reconhecimento de suas demandas e do próprio Conselho pelo Estado. Segundo a interpretação do Estado, a Ley 70 estipularia parâmetros jurídicos e geográficos para o reconhecimento dos territórios coletivos para aquelas comunidades negras assentadas sobre as chamadas “*tierras baldias*” (No Brasil são reconhecidas como terras devolutas) localizadas na Bacia do Pacífico. Como o município de Miranda se localiza no vale interandino do rio Cauca e, não na mencionada área, e como supostamente na região não há presença das denominadas “*tierras baldias*” o entendimento estatal não tem reconhecido as demandas dessas comunidades negras como contempladas pela Ley 70 (Ver Mapas 01, 02, p. 21).

Por sua vez, as comunidades negras de Miranda, organizadas através do COMZOPLAN, têm compreendido que a Ley 70 pode sim contemplar o reconhecimento de seus territórios, por conta de que a mesma lei afirma em seu Artigo 01 que “*esta ley se aplicará también en las zonas baldías, rurales y riberiñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país y que cumplan com los requisitos establecidos em esta ley*”. Com esse entendimento, as cinco comunidades rurais da zona plana de Miranda começaram um processo de mobilização para obter o reconhecimento de seus espaços territoriais que ainda conseguem manter, apesar da forte perda que vêm sofrendo nas últimas décadas, por conta do intenso crescimento da produção da indústria açucareira. Além de suas terras, essas comunidades também perderam o acesso às fontes de água, recursos naturais, como caça e

palha para construir suas casas, e principalmente o acesso aos caminhos que ligavam uma comunidade a outras, cortando assim a continuidade territorial, o que afeta a comunicação entre as pessoas, e nesse sentido também as tomadas de decisão em conjunto do processo organizativo.

Aliás, essa mobilização tem levado a um complexo processo de revalorização da condição de “comunidades negras” e, para tanto, de seus pertencimentos étnicos e identitários e de reelaboração sobre o passado como descendentes de escravos que foram levados para a Colômbia. Nesse sentido, minha dissertação visa analisar esse movimento de mobilização na defesa de seus territórios entre as comunidades negras que compõem COMZOPLAN, da zona plana de Miranda, procurando compreender a agência da memória no processo de reconstrução do passado e de reelaboração de seus pertencimentos identitários, e, nesse sentido, entender as práticas e estratégias de organização política dessas comunidades.

2. Informações gerais sobre as comunidades e a região do norte do Cauca

O município de Miranda se localiza na parte sul do vale geográfico do rio Cauca, justo no ‘*piedmont*’ ou sopé da Cordilheira Central. Deste modo, o município se estende desde a zona alta de montanha até a zona plana rural, de leste a oeste. Tem como limites naturais, o rio Desbaratado ao norte, e o rio Güengüe ao sul, o que torna as terras deste lugar, altamente produtivas. Miranda limita ao norte com o município de Florida (Departamento del Valle del Cauca); ao sul com o município de Pádilla e Corinto, ao oeste com o município de Puerto Tejada e, finalmente, ao leste na zona alta de montanha com o município Rio Blanco, no estado de Tólima. Essa localização faz com que o município, se divida em zona montanhosa, onde se encontra a população camponesa e indígena; zona urbana, espaço onde reside pessoal mestiço, negros e indígenas como também população que não se identifica com nenhuma filiação étnica, e zona rural plana, habitada atualmente especialmente por negros.

Miranda faz parte da região do norte do Departamento do Cauca, entre a cordilheira central e a ocidental, ao sudoeste da Colômbia. A região nortecaucana se compõe também pelos municípios de Buenos Aires, Suárez, Calóto, Jambaló, Caldono, Toribio, Corinto, Puerto Tejada, Santander de Quilichao, Guachené, Miranda, Pádilla, y Villa Rica. De acordo com o Censo de 2005, o Cauca apresenta 20.1% de população afrodescendente, 16.5% de indígenas, e o restante são

população mestiça e branca. Especialmente, os grupos indígenas estão localizados nas zonas alta da montanha, e os afrodescendentes nas zonas urbanas, partes baixas dos rios e zona costeira (URREA 2009, p. 8).

Segundo os dados coletados pelo *Conselho Comunitário COMZOPLAN*, as cinco comunidades negras que o compõe computam uma população total de 1.689 pessoas, sendo que em Santa Ana há 679 pessoas; em San Andrés 422, Tierradura 213, em La Munda 212 e, finalmente no El Cañon 163. De modo geral, estas comunidades viveram como camponeses negros em interação contínua com o mercado local e regional produzindo, principalmente cacau, café, e posteriormente soja e outros grãos.

Há pouquíssimos registros de informações sobre a formação histórica dessas comunidades de Miranda. O único estudo histórico que encontrei foi feito pelo historiador Olivar Calvache (1999), cujas informações são mobilizadas pelo *Conselho* em suas demandas pelo reconhecimento do seu território coletivo junto ao INCODER⁴. Outras referências são trechos ou partes de capítulos de trabalhos históricos, sociológicos ou antropológicos, que abordam a região do Norte do Cauca, mas não especificamente as comunidades foco do presente estudo.

De modo geral a presença da população afrodescendente na Colômbia, se remonta ao século XVI quando foram arrancados da sua terra natal para fornecer a principal força de trabalho nas fazendas recentemente estabelecidas na antiga “Governación de Popayán”, centro administrativo colonial e vórtice da vida econômico-social na região andina naquele tempo. No vale andino do rio Cauca, as elites coloniais espanholas estabeleceram seus centros urbanos e, seu sistema econômico se baseava numa articulação entre as fazendas de produção

⁴ Os Conselhos deveram encaminhar para Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER), entidade encargada da titulação de terras, uma solicitação informando a descrição física e sociocultural do território requerido, a organização social da comunidade, formas de uso ou tenência no território, conflitos sobre o território, o uso dos recursos naturais e as práticas tradicionais de produção, finalmente mapas que não precisam ser muito específicos. In: Rappaport Center for Humans Rights and Justice. The University of Texas at Austin School of Law. 2007. Promesas Incumplidas y obstáculos persistentes para La realizacion de los derechos de los afrocolombianos. Um reporte sobre el desarrollo de La ley 70 de 1993, presentado a La Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

agrícola de cana e outros produtos com as minas de ouro do Pacífico (BARONA, 1995).

A ocupação territorial de algumas destas comunidades afrodescendentes data de finais do século XVIII, como é o caso de Santa Ana, fundada em 10 de setembro de 1793, por ordem do governador da “Provincia de Popayán”, em sua implementação da “Instrucción para el mejor gobierno de índios”. A criação destas novas formas administrativas territoriais no período tardio colonial obedecia aos objetivos da administração de aglutinar uma população dispersa entre a imensidade das fazendas no vale geográfico do rio Cauca, fundar povoados com mercado, e promover uma agricultura comercializada (CALVACHE, 1999, p.18-22). Naquele contexto, Santa Ana foi por muito tempo pivô das transações jurídicas e comerciais, mas também era o centro de registro de matrimônios, batizados e enterros.

A unidade político e geográfica que abrangia Santa Ana, cujo primeiro nome era o “Curato de los Frisoles”, estendia-se desde o rio Desbaratado, as terras do Espejuelo, que é atualmente o município de Miranda, até as fazendas de Garcia, El Aguacatal, Las Canãs y Bocas del Palo, no atual município Puerto Tejada (Calvache, 1999). Historicamente, Santa Ana, viu-se afetada por vários conflitos sociais, como as Guerras de Independência entre (1810-1819) e, posteriormente, na metade do mesmo século, as guerras em torno da abolição da escravatura em 1851 e a Guerra de 1860. Nestes embates os afrodescendentes ora participavam nas guerras atacando aos fazendeiros, no que se conhece na historiografia como “la Revolución de la Manigua”⁵, ora aproveitavam a confusão para fugir e fundar novos habitats como Calvache (1999, p. 22) sugere para as comunidades de COMZOPLAN.

Desde modo, o vale do rio Cauca, foi sendo povoado por um alto número de famílias negras, em menor proporção *gente mestiça* de “todas as cores”⁶, umas poucas famílias de origem espanhola que protagonizaram fortes contendas sociais por se apropriar dessas riquíssimas terras, sobre as quais recaía o severo monopólio de uma pequena elite de proprietários (Gnisset, 1995). A abolição da Escravatura

⁵ Este nome é dado pelo fato que estas comunidades habitavam no mato daquelas fazendas. Manigua advém de monte, e monte pode ser interpretado como mato.

⁶ “Vecinos libres de todos los colores” faz parte de um grupo de terminologias coloniais usada para a locação jurídica e social dos grupos sociais, que havia nessa antiga sociedade colonial de castas. Gnisset, 1995

foi declarada em 1851, sentença mal recebida e acatada pelos proprietários das fazendas (*terratenientes*), que o consideraram uma afronta ao seu patrimônio, resultando em uma cruenta guerra em 1860. Aquelas famílias aproveitando seus privilégios, monopólio e domínio jurídico sobre as terras desse vale criaram várias estratégias para manter a mão de obra por perto depois da abolição. Algumas cediam às famílias de ex-escravos pequenos terrenos, sem títulos de propriedade em troca de trabalho nas fazendas de cana e cacau (Mina 1975)⁷.

Além desses espaços, estes homens e mulheres recém-libertos se lançaram a conquistar outros espaços de terra, de diferentes formas. Uma delas, no caso de muitas famílias das comunidades negras de COMZOPLAN, foi pela compra coletiva e/ou individual. Com o passar do tempo, e partilhando relações de vizinhanças com não negros, eles foram se consolidando como um campesinado negro de pequena e média propriedade, que abastecia o mercado regional até mais ou menos meados do século XX. Autores como Colmenares (1973), Almário (2013), Carabalí (2007) e Mina (1975), afirmam que os camponeses negros habitantes da zona plana do rio Cauca alcançaram uma *relativa* autonomia produtiva ao redor de seus sítios onde produziam café, cacau e tabaco, produtos que muitas vezes seguiam para o mercado internacional através do porto de Buenaventura.

No entanto, essa época que a socióloga Hurtado (2001) denomina de “*gloria do campesinado*”, que abarca o período de 1910 e 1950, quando se consolida a uma prospera economia camponesa, foi interrompida pela progressiva consolidação e posterior modernização da indústria de cana açucareira, que havia começado no início do século XX e se intensificou a partir da década de 1960. O crescimento acelerado da indústria açucareira se beneficiou entre outras coisas, pelo bloqueio econômico a Cuba, depois da Revolução de 1960. Esse emergente mercado rapidamente demandou maiores extensões de terra e, nesse sentido, os proprietários das usinas açucareiras se lançaram a várias estratégias para obtenção das terras dos camponeses negros, principalmente por meio do arrendamento das terras, que em geral se realizavam através de contratos tremendamente desfavoráveis aos próprios camponeses, que fizeram com que muitos perdessem a propriedade de suas terras (VANEGAS; ROJAS, 2012).

Foi esse avanço da indústria açucareira sobre os territórios que as comunidades negras haviam conquistado e, se consolidado como um

⁷Mateo Mina é o pseudônimo usado por Michael Taussig para publicar seu livro “*Libertad y Esclavitud en el Valle del Rio Cauca*” (1975).

campesinado prospero e liberto que sucessivamente foi destruindo as relações que elas haviam estabelecido com a terra, para disponibilizá-las como mão de obra barata para a emergente agroindústria. Atualmente em toda a zona plana de Miranda se registram somente 39 produtores agrícolas, com essa atividade como meio de vida predominante, e que possuem uma média entre $\frac{1}{2}$ e 2 hectare de terra, onde produzem banana da terra, frutas ou mandioca, e em pouquíssima proporção cacau, parte para o mercado outra para o consumo familiar.

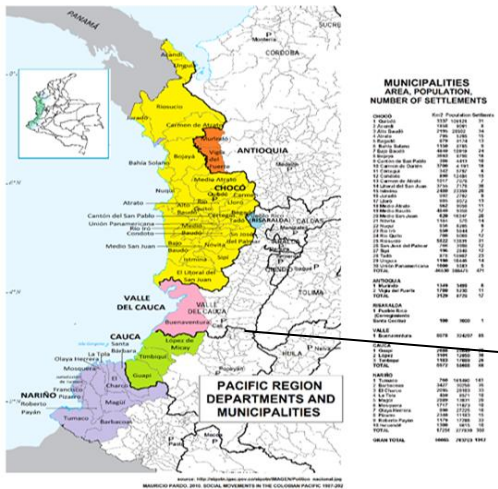
Também encontrei pessoas que ainda possuem propriedades de terra maiores, como seu Sixto, que tem oito hectares na La Munda, onde mistura a produção agrícola, com plantios de cana. No entanto, como ele disse “*nós tivemos que plantar cana, por outra coisa aqui não é viável*”. Segundo um líder de COMZOPLAN a maioria das terras estão arrendadas para a produção de cana, é dizer que a propriedade ainda está em mãos de pessoas oriundas das comunidades, mas moram em centros urbanos por perto. Este *abandono da vida camponesa* explica-se entre outras coisas, pelas pressões que exerce a produção canavial sobre os recursos naturais, pois o uso extensivo dos recursos hídricos e, as constantes aspersões de agrotóxicos inviabilizaram outras produções agrícolas como a de abacate, tomate, vagem e mamão, que segundo as pessoas sumiram por conta disso. Outras famílias estão confinadas somente aos espaços das suas casas, nessas condições se aproveita o jardim e diminutos pátios de unos quantos metros quadrados para plantar algumas ervas, uma tomateira, bananeiras ou o que se puder plantar.

Mapa01.

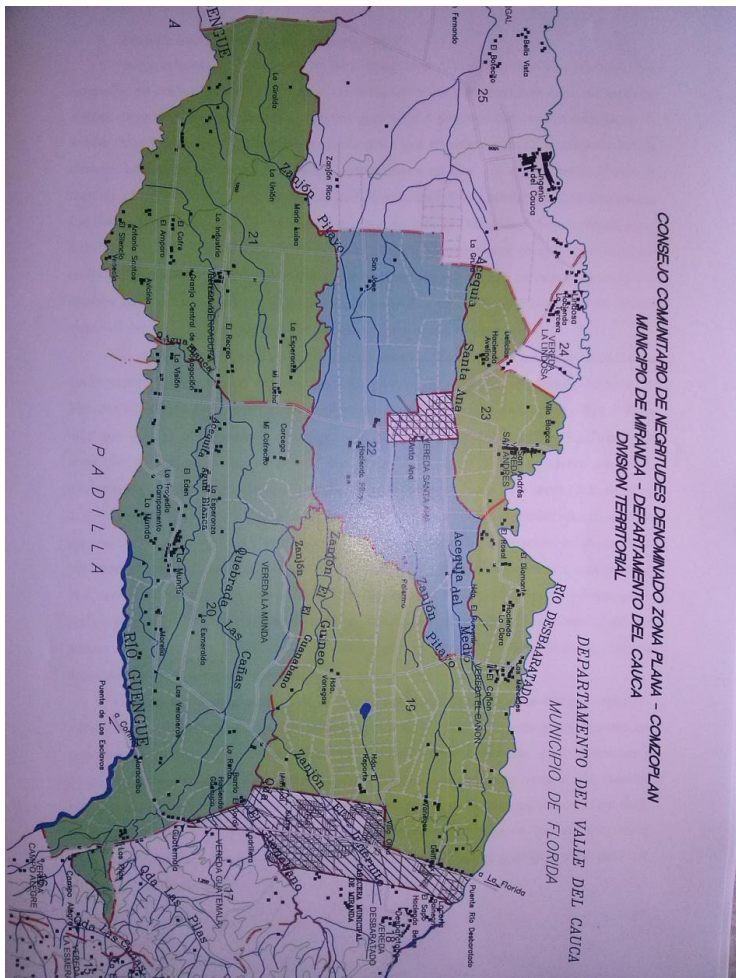
Colômbia



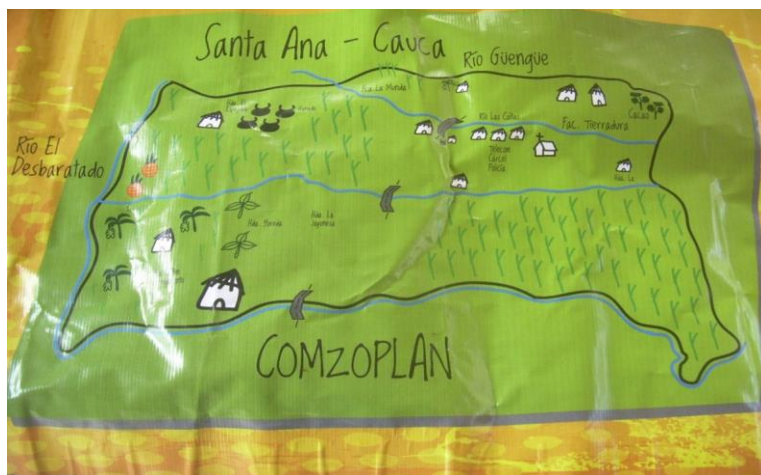
Mapa 02. Miranda em relação à “Cuenca del Pacífico”



Mapa 03. Miranda com zona urbana e plana



Mapa 05. Consejo Comunitario COMZOPLAN. (Feito pelos líderes comunitário e a Pontificia Universidad Javeriana de Cali)



3. Trajetórias: “A Fátima tem sua parte negra”

Numa calorosa tarde de maio saí da casa de dona Alfa Altamirano a senhora que me hospedou na comunidade de La Munda, em companhia de duas sobrinhas dela. As meninas tinham doze e treze anos de idade, e fomos para o rio Güengüe, que cerca a localidade. A minha estadia dentro da comunidade era uma coisa que levantava alguma inquietude. Nessa ocasião, uma delas perguntou pelos meus sobrenomes e eu falei que eram Puertas Florez. A menina mais nova, exaltada indagou: *Puertas?* E comentou: *“Mas minha mãe tem uma amiga Puertas, o nome dela é Nayibe, mas ela é negra e mora lá em Miranda”*. Sim agreguei, ela é a minha tia. *E os Florez?* Perguntou ela. Ah! Eles são descendentes de indígenas respondi então ela exclamou: *“Ah! Tá, por isso é que a Fátima gosta de nós os negros, porque ela também tem sua parte negra. O que eu não compreendo é porque você é branca se índio com negro dá negro”*. Porque tinha um avô branco eu disse e, elas riram muito.

Meus pais são oriundos da zona rural de Miranda (Cauca), mas migraram para Cali o maior centro urbano do sul do país, nos anos procurando melhores oportunidades de vida. Meu pai é filho de uma mulher negra e um homem branco, os quais tiveram dez filhos. Minha mãe, por sua vez, é descendente de indígenas do Resguardo indígena (La Cilia, La Calera), da zona de montanhosa do município. Os

meus avôs, tanto paternos como maternos, estabeleceram-se na zona urbana do município de Miranda em meados do século XX, onde eu acabei nascendo, embora meus pais já morassem em Cali. Por isso a minha relação com as pessoas sempre esteve mais vinculada com as da zona urbana. Nesse sentido, Miranda não é somente o local onde realizei a minha pesquisa para a dissertação de mestrado, mas também um local com que guardo laços afetivos, pelos meus pais, avôs, tios, primos e primas, pelas amizades e experiências vividas durante as minhas férias escolares. Finalmente, porque grande parte de minha vida transcorreu entre idas e vindas da Cali para Miranda, cidades separadas por menos de 40 quilômetros.

Quando voltei em fevereiro de 2015 para realizar meu trabalho de campo, depois de vários meses de ausência, comecei a perceber que dessa ocasião o que estava em jogo não era o estranhamento do lugar, e sim o meu envolvimento com as pessoas, pelos interesses e propósitos da pesquisa que me levavam até eles. Assim, considero meu ‘*campo*’ não somente como um lugar, uma base física e pessoas envolvidas, mas especialmente, como um conjunto de práticas corporalizadas que tem por objetivo compreender a vida do “outro”, que, neste caso, é um coletivo, descrevê-lo, em um exercício de reflexão sobre o próprio eu, e construir do “outro” (Clifford, 2002).

Em virtude, considero a presente etnografia como produto de uma experiência e uma prática, na qual há muito de subjetivo, de descrição e interpretação do “outro”, que é também a descrição de mim mesma, pois finalmente carrego parte da história do povo *negro, indígena* do Cauca. Trata-se também de uma experiência de iniciação, que se afasta da visão clássica de uma experiência de estranhamento *longe do home*, e se aproxima mais da ideia de processo de aprendizado e descoberta que torna o cientista social um antropólogo (Peirano, 1995). Exercício que precisou de uma maior sensibilidade, tentar enxergar onde antes eu não o faria, ou ficar com os ouvidos atentos ao que falam as pessoas, uma atitude que outrora qualificaria de “chismosa” fofoqueira.

A experiência de iniciação que se confirma no dizer de Clifford (2002), é também uma relação previa politizada, posicionada, seja teoricamente ou por afinidade. Deste modo, tomar consciência que aquela residência em Miranda já não era uma visita de férias anuais de rotina, e sim uma situação de pesquisa na qual pouco a pouco fui disciplinando meu olhar, meu ouvir e o meu escrever.

Assim, meu trabalho de campo foi sendo facilitado pelos meus parentes de ambas as famílias, que me introduziam às comunidades, e

que inúmeras vezes me transportaram em moto até elas, pois não há transporte público para essas localidades. Além disso, os caminhos entre os canaviais estavam em péssimas condições dificultando o trânsito para esses lugares, principalmente nos dias de chuva, e quando a maquinaria transporta a cana para as usinas deixando buracos na estrada de terra que a fazem intransitável. As contribuições dos meus parentes serviram também para conseguir onde morar, pois naquela carência de espaço físico —causado pelo monocultivo de cana— foi uma dificuldade conseguir hospedagem, mas foi superada graças às amizades de meus parentes negros, que lhes pediram para me fosse dada atenção. Tanto na comunidade de La Munda, quanto em Santa Ana, consegui moradia mais por conta da amizade dessas pessoas com minhas tias, do que por afinidade comigo ou interesse na pesquisa.

As contribuições dos meus parentes não se reduziam meramente a questões dessa logística. O fato que eu provinha de uma família de negros, ou que era neta de Ma'gilma, surgiu em várias ocasiões, fazendo com que as pessoas me olhassem de um jeito diferente. A minha posição de afrodescendente também ajudou a ser aceita também no meu papel de pesquisadora, apesar de sempre ser percebida como branca. A minha história familiar ajudou a adentrar no meu campo de pesquisa, a pesquisa também ajudou adentrar em muitos aspectos de minha história pessoal, e de meus familiares, que até então desconhecia, e sobre os quais pairavam grandes silêncios. Eu também pouco conhecia das histórias de meus antepassados negros ou indígenas. Não se falava sobre essas ascendências no cotidiano de nossas vidas. Ao se manifestarem, fui percebendo que esses silêncios não pairavam somente de minha família, mas de grande parte daquelas pessoas das comunidades afrodescendentes de Miranda.

4. História, memória e silêncio em Miranda

Sou formada na História, concluí o curso em 2011 na Universidade do Cauca em Popayán. Desde a minha graduação já me interessava pela temática da memória, por conta de uma efêmera experiência com um grupo de pesquisa que se estava formando na minha universidade há cerca de sete anos aproximadamente. Desde esse momento percebi a importância de conhecer a história desde uma perspectiva não oficial, é dizer construída pelos próprios sujeitos de quem se fala. Depois de formada, em setembro de 2012, meus desejos de continuar estudando me trouxeram para Florianópolis. Aqui estabelecida, tive a oportunidade de conseguir informações sobre as

comunidades negras da Colômbia, graças a um amigo antropólogo colombiano, que fazia doutorado na UFSC, o que me motivou a querer entender melhor as histórias das comunidades negras do meu país. De forma especial, comecei a me interessar sobre as comunidades negras que se encontravam em Miranda, e de suas articulações em torno do COMZOPLAM. Apesar de minha familiaridade com a região e as pessoas, pouco conhecia sobre seus históricos e formas de ocupação territorial ou sobre suas estratégias para manutenção em suas terras.

Desse modo, tentava articular os novos conhecimentos que adquiria sobre comunidades negras da Colômbia, com meus interesses pelos estudos da *memória*, e, assim, fui percebendo que poderia aplicá-los para o caso das comunidades negras da zona plana de Miranda, das quais eu sabia que estavam organizadas em um *Consejo Comunitario*, para reivindicar os seus direitos aos seus territórios. Depois que passei na seleção para o mestrado em Antropologia Social da UFSC, entrei em contato também com os movimentos reivindicatórios das comunidades negras no Brasil, aquelas reconhecidas como comunidades remanescentes de quilombolas, sobre os quais existe extensa literatura. Além disso, comecei a fazer parte do Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI), e sob a orientação da professora Edviges M. Ioris, fui percebendo que a organização do *Consejo Comunitario* poderia ser pensada como parte de um processo de luta pelo reconhecimento de seus espaços territoriais, mas também de reelaboração e reinterpretação do seu passado histórico.

Assim, muito influenciada pela literatura antropológica dos movimentos de reelaboração identitária tanto das comunidades quilombolas como indígenas no Brasil, elaborei meu projeto de pesquisa para minha dissertação com o objetivo de compreender esse processo de mobilização das comunidades negras da zona plana de Miranda, buscando conhecer a origem e trajetória dessas comunidades em relação ao seu passado como descendentes de escravos e o processo de conquista e a perda territorial, que motivou uma nova forma de organização política através do COMZOPLAN no início do novo século. Com esses propósitos fui a campo em janeiro de 2015, retornando para minha terra de origem, para o qual programei fazer extensivos levantamentos de história oral sobre esses acontecimentos recentes e passados.

Em campo, eu tinha a presunção e a expectativa de encontrar elaboradas narrativas sobre o processo de ocupação territorial e de formação das comunidades, e de seus processos de luta pela terra. Nessa direção, tinha como pressupostos de que nesse processo de mobilização

em defesa territorial entre as comunidades de Miranda encontraria, assim como em muitos outros casos estudados, que a população vivenciava um complexo processo de reelaboração das identidades étnicas e culturais, assim como de forte rememoração e ressignificação do passado de afrodescendentes. A condição de serem descendentes de escravos e de terem sofrido perdas de seus domínios territoriais era mais enfatizada por algumas lideranças políticas, principalmente aquelas vinculadas ao COMZOPLAN, nos primeiros contatos que tive com eles.

No entanto, em meus levantamentos junto às comunidades, as minhas primeiras tentativas de encontrar “longas narrativas” sobre o passado e formação das comunidades de afrodescendentes se revelavam despontadas. Na localidade de La Munda, me indicaram a família Altamirano como portadores de conhecimento sobre o passado, e me pediram para falar com dona Felisa ou sua mãe, conhecida como dona Chepita, de 96 anos de idade. Na primeira visita que fiz à dona Chepita, encontrei-a sentada em uma cadeira no pátio da casa, com um papagaio (Loro) sobre seu ombro, um cachorro ao lado dos pés, e pousava uma bengala rudimentar em suas mãos. Ela se lamentava não poder caminhar para despedir um velho amigo no cemitério, que havia morrido recentemente.

Quando me apresentei ela se desculpou por não ter nada a oferecer, e foi logo dizendo: *“você me desculpa, mas este sítio está mal. Não tenho laranjas, nem nada. A banana está verde ainda”*. Eu a tranquilizei e falei sobre as minhas intenções em saber sobre os fundadores de La Munda e a histórias de vida deles, ao que ela imediatamente respondeu: *“Ah! Você quer saber é a história de formação de La Munda? Ficou calada um tempo, pensativa e falou em seguida: “Mas La Munda já se acabou”*.

Em outra visita a La Munda, quando solicitava a dona Alfa que me hospedasse na sua casa, ela me respondeu com muita amabilidade, porém enfatizou: *“se para você ajuda esta casa, pode ficar, mas o que eu não vou fazer é dar para você nenhuma informação dessa tarefa que você está procurando para a universidade, porque eu não tenho lembranças”*. Ficou calada e mudou a conversa. Semanas depois, quando havia conquistado um pouco mais de sua confiança, ela me mostrou seu caderno pessoal, onde havia uma frase que dizia: *“no digas todo lo que sabes, porque el que dice todo lo que sabe, puede decir lo que no conviene”*.

Dias depois, ainda em La Munda, conversando com seu Chucho, agricultor de banana da terra e cacau de 80 anos de idade, lhe comentei que além da história da formação da comunidade queria saber

como toda aquela região havia se tornado um grande cultivo de cana, e que conflitos teriam ocorrido com os engenhos e as usinas que haviam se instalado. Ele prontamente respondeu: *“aqui ninguém teve problema com engenho, quem plantou cana foi porque quis, quem vendeu foi porque quis”*. Em seguida ficou calado e continuamos para o saguão da casa de dona Alfa, onde estava Toño, de uns 40 anos de idade, primo de dona Alfa, quis saber de que falávamos. Ao saber, ele opinou: *“aqui não roubaram nada de ninguém”*.

Também chamou particularmente minha atenção a fala de uma pessoa residente da zona urbana de Miranda, que trabalha para o *Ingenio del Cauca* na condição de *contratista*. Ele expressou o seguinte: *“por aqui acreditam que os engenhos têm tirado as terras às gentes destas comunidades, mas o que eu digo é que as gentes venderam as terras para que os engenhos lhes dessem trabalhinho, porque como eles são preguiçosos não trabalhavam a terra”*. Era a primeira vez que o *contratista* não usava o termo “negros brutos”, pois anteriormente eu havia lhe comentado do preconceito nessa expressão. Nessa conversa, também estava junto um homem negro, oriundo da zona plana, mas morador de Miranda. Ele era formado em Psicologia e fazia questão de ser chamado “negro” e não afrodescendente. Na conversa, ele contrargumentou o *contratista*, afirmando as condições que os levaram a vender a terra que nada tinha a ver com a preguiça para trabalhar: *“nisso que você fala só a metade é verdadeiro, porque si havia coisas como a idiosincracia que caracteriza aos negros, mas também passavam coisas como que aos camponeses, lhes tiravam a provisão de água”*.

Em outros momentos, ainda, algumas pessoas das comunidades, ao saberem de minha pesquisa me aconselharam ir estudar os negros no Pacífico, dizendo: *“porque você não foi a pesquisar a outro lado, onde se tem negros organizados em isso das lutas, no Pacífico ou em Calóto, aqui no passa nada”*.

A temática da escravatura, entretanto, apresentou-se ainda mais escorregadiça. Lembro-me de uma entrevista que realizei na comunidade de Santa Ana com seu Escolástico, membro diretivo de COMZOPLAN. Falamos especialmente acerca da história da comunidade, a qual está inserida no contexto *colonial tardio* e a formação das fazendas, como ele nunca se definiu como descendentes de escravos, eu passei a afirmá-lo esperando a sua reação, ao que seu Escolástico respondeu: *“pois isso é o que diz a história”*.

Assim, desde minhas primeiras inserções em campo encontrei entre as pessoas silenciares incômodos, tanto em relação ao seu passado de escravos, quanto das perdas territoriais. Para minha surpresa, ao

invés da discursividade das lideranças políticas, com a maioria das comunidades não encontrava positividade alguma em falar sobre seu passado escravo, nem do processo de expropriação territorial. O que ressaltava na minha interpretação era um aparente *fatalismo sobre as suas terras*, que se refletia em um silenciar conjunto das suas memórias como grupo de *camponeses negros* que se reconhecem. Com essas sucessivas escorregadias para falar sobre as suas origens africanas e escravas, começou a fazer sentido o que a professora Jean Langdon bem chamou a atenção na minha na banca de qualificação do projeto de pesquisa, de que era possível que eu estivesse procurando o que eles talvez não estivessem acostumados a falar.

Essas dificuldades em trazer a memória de suas experiências passadas, esses vazios de memória explicitados, foram sendo preenchidos de maneira muito esporádica com o passar dos dias⁸. E foi essa resistência que encontrei, não em defesa de seus territórios, mas na manutenção de um silêncio sobre o passado que remetia a escravidão e perdas territoriais, em oposição à perspectiva política traçada por suas lideranças, o que me levou a indagar sobre a constituição da memória no processo de defesa territorial como espaços de tensão e disputas.

5. Referencial teórico

5.1. Identidades, memória e silêncio

Até algumas décadas atrás, os estudos da memória pertenciam ao domínio da história e da sociologia, assim como também se relacionava a lugares, especialmente museus, igrejas e monumentos que funcionavam como guardiões da memória segundo a perspectiva de Nora (1993). No entanto, com o advir de movimentos sociais nos quais os grupos remitem à sua diferença cultural como alicerce das suas reivindicações, a antropologia bebeu deste campo de estudos da memória e da história oral para a melhor compreensão das trajetórias

⁸ Embora eu não encontrasse em princípio essas “narrativas territoriais” que eu procurava como se fossem estruturas de registros de eventos históricos sobre a ocupação do território, tempo depois, num momento avançado da pesquisa encontrei uma narrativa feita por seu Romel, a qual de maneira muito especial mistura eventos da história com os mitos da comunidade e uma memória territorial. Não obstante, esta temática não será aprofundada neste trabalho, pois faltou mais trabalho para acessar a estas formas especiais de narrar a história.

históricas na qual esses grupos forjaram as suas identidades e, constituíram-se como agrupações étnicas.

Conforme a literatura antropológica sobre mobilizações dos grupos étnicos em defesa dos seus territórios assinala, as dinâmicas desencadeadas nestas lutas implicam complexos processos de valorização de identidades (ARRUTI, 1997; OLIVEIRA, 1999; RESTREPO, 2013) e, desembocam na criação de novos sujeitos políticos com clara posição em relação ao seu passado, e no caso dos descendentes de africanos em relação á escravatura.

As identidades e a memória estão profundamente ligadas, pois as segundas são partes constitutivas das primeiras. As identidades como sintetiza o antropólogo Wade (2002), são construções que se estabelecem em contraste com esse “outro”, que pode ser uma nação, um grupo social ou uma pessoa, portanto elas se transformam em função desses contrastes. Assim mesmo, as identidades coexistem em diferentes escalas, ou seja, que uma pessoa pode ser ao mesmo tempo negra, camponesa, afrodescendente ou simplesmente aludir ao seu lugar de nascimento. As identidades também são situacionais e relacionais, é dizer que cobram significado segundo o contexto em que estas se reafirmem, e por último, estas se estabelecem por repetidos atos de representação é dizer de identificação.

No âmbito acadêmico colombiano são vários os estudiosos que têm trabalhado a memória coletiva das *negritudes*, entre eles Almario (2000); Hoffmann (2000) e; Losonczy, (1999). Embora com fins diferentes, esses autores convergem na ideia, de que o que caracterizaria esse tipo de memória é um apagamento coletivo sobre a referencia a África e a fase da Escravatura. Assim conforme aponta Losonczy (1999), a construção das identidades das comunidades negras do Pacífico organizou-se ao redor de uma memória singular, caracterizada por obliterações dessas experiências históricas e, se integraram em outras formas narrativas míticas e rituais, constituindo neste sentido, um regime de memória disperso e descontínuo. Assim a *identidade negra* segundo a autora, apoiou-se em uma estratégia subjacente de dispersão de registros da memória e da tradição, porém o esquecimento apresenta-se como condição da memória e, da reinvenção intercultural do si mesmo e recomposição social logo da fase pós-escravidão. Deste modo, os silêncios e o “não dito” cumprem uma função no meio social a qual pode ser uma recusa a enquadrar essas memórias em discursos oficiais.

Em resposta a isso, nesta dissertação se salienta a relação memória-silêncio como uma das vias possíveis para abordar a dinâmica de reivindicação territorial adiada pelas cinco comunidades negras que conformam COMZOPLAN. Parto desse entendimento com base nos enfoques teóricos de Halbwachs (1990), para quem a memória é uma produção social e coletiva, na qual o pensamento, as lembranças dos indivíduos se fundem com as do grupo formando uma *comunidade afetiva*. Nela se superam as cisões entre memória individual e coletiva e, se consideram os relatos pessoais como pontos de vista das experiências que determinado grupo social vivenciou. Muito importante é a noção de tempo considerada pelo autor, o qual renega a vê-lo como um meio homogêneo, onde os eventos se organizam de forma linear e progressiva, eo considera uma categoria sobre a qual os sujeitos refletem acerca da sua experiência no mundo e do qual fazem parte. Assim, a memória coletiva vem a ser o que ele denomina uma reconstrução mágica do passado, como também o lugar onde passado e presente se encontram num horizonte comum que se concretiza no ato de lembrar.

Tomando como ponto de partida esta visão halbwachiana da memória, Pollak (1989) toma uma direção contrária aos elementos que favorecem a estabilidade e continuidade ao grupo social, e pergunta-se pelos elementos coercitivos subjacentes nas memórias oficiais, privilegiando, assim, uma análise que toma em consideração os processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e formalização dessas memórias. Por isso, para o autor lembrar e silenciar são construções sociais que não podem ser entendidas fora dos conflitos e processos que se originaram no passado, como também não devem ser compreendidas fora das condições políticas do presente (Cervio, 2010). No que segue, o autor se interessou especialmente por aquelas memórias dos grupos marginados e das minorias, e acunha o termo de *memórias subterrâneas* para salientar o processo mediante o qual as lembranças que as constituem, prosseguem um trabalho silencioso durante décadas e estão á espera de um momento de abertura, normalmente ligado a profundas transformações políticas para sair à cena publica.

Pollak (1989) evidenciou que profundas mudanças políticas se relacionam com processos amplos de revisões críticas do passado e levam a uma reescrita da história. Quando isso acontece, as memórias que por longo tempo permaneceram silenciadas entram em disputas com as memórias oficiais, gerando uma batalha de memórias. Tomando três exemplos específicos: o movimento de *desestalinização* na antiga União

Soviética, os sobreviventes dos campos de concentração, e dos alsacianos recrutados á força, o autor encontra uma multiplicidade de lembranças sobre essas experiências, que permaneciam despercebidas entre a sociedade geral e eram zelosamente guardadas em redes familiares ,apesar do grau de adotrinamento ideológico.

As memórias dos sobreviventes dos campos de concentração durante a segunda guerra mundial revelaram que o silêncio pode obedecer a uma estratégia para se adaptar ao meio social, ou, dito de outra forma encontrar um *modus vivendi* dentro da sociedade na qual o indivíduo reconstruí a sua vida, após essas experiências traumáticas. Aliás, esse silenciar também revelou ser “*a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais*” (1989 p: 5). Além disso, conferiu que pelas condições ambíguas de recomposição da vida no pós-guerra, estranhas razões fizeram com que as vítimas se sentissem culpáveis e preferissem silenciar aquelas vivencias dolorosas, com a finalidade de “*querer poupar os filhos de crescer nas lembranças das feridas dos pais*” (Pollak,1989, p: 6).

Através desses três exemplos o autor conclui que o silêncio em muitos casos pode estar ligado a umas condições que podem ser tanto políticas como pessoais. Quer dizer, que a disputa entre memórias oficiais e subterrâneas não sempre tem origem da cisão entre Estado dominador e sociedade civil, pois também corresponde a relações entre grupos minoritários e sociedade majoritária, ou seja, o silenciar de certas experiências se explica em alguns casos pelas condições sociais que tornam comunicáveis umas lembranças e outras não. Não obstante aqueles silêncios, ao encontrarem espaços para a sua escuta são preenchidos pelas memórias proibidas, indizíveis e vergonhosas que ficaram guardadas na memória e emergem com força para invadir o espaço público, e passar do “não dito” à reivindicação política.

Outro aspecto importante é que a memória antes de tudo é um exercício de seleção e exclusão de lembranças, de modo que esta se constitui de sombras, silêncios e contradições. Portanto, como operação coletiva de acontecimentos e das interpretações do passado que se querem guardar, se integra em tentativas mais ou menos conscientes de reforçar sentimentos de pertence e fronteiras sociais. Esse trabalho de seleção que o autor austríaco denomina *de enquadramento da memória* oficializa também os silêncios e o esquecimento de certas experiências, e nesta via, põe em relevo o trabalho psicológico do indivíduo que tende

a controlar as feridas e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais.

Nessa mesma linha, Jacques Le Goff (1991) argumenta que a memória é principalmente um ato de organização, no qual as lembranças e esquecimentos informam sobre as manipulações cientes ou não exercidas sobre a memória coletiva. Para ele:

“la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva” (p: 134).

Le Goff (1991) argumenta que o século XX tem sido o cenário de uma verdadeira revolução da memória, na qual está se emancipando da história de enciclopédia, vira seu foco para uma história oral e, especificamente, para as histórias de vida. Nessa transformação a Antropologia tem ajudado muito a desenvolver uma metodologia que, segundo ele, permitiu compreender a manipulação que a memória coletiva exerce sobre os fenômenos históricos. Desta maneira, fazendo uso de documentos escritos sobre o passado e testemunhos orais, se revelou como uma comunidade vive e relaciona com seu passado, como constrói a memória coletiva sobre a qual encontra a sua identidade.

Numa perspectiva análoga, Ricoeur (2013) analisa a memória, a história e o esquecimento como fenômenos sociais, que convergem num horizonte comum: *representação do passado*. Para ele, tanto a memória quanto o esquecimento são fenômenos coletivos e manipulados, e permanecem tão estreitamente ligados, que o esquecimento torna-se uma condição da memória, pois os dois fenômenos coincidem nas suas estratégias e condições para perpetuar-se. Desta relação de interdependência entre memória e esquecimento sabe-se que ambas fazem parte de um mesmo processo social, mas caminham em direções opostas (Mendoza, 2005). De modo que, a contraparte da memória coletiva vem a ser o esquecimento social, assim, enquanto a primeira tem alicerce na linguagem o esquecimento social se consolida através de proibições, censura, terror e especialmente no silêncio, no *não falar* daquilo que se pretende descartar.

Estas condições da memória têm sido historicamente comprovadas nas sociedades gregas, ao proibirem lembrar as derrotas nas guerras, e o mesmo evidenciou-se com o apagamento das tragédias que diferentes povos de Suramerica sofreram em diferentes épocas, confirmando que o esquecimento tem um caminho que começa pelo silenciar. Ainda mais surpreendente pode resultar o fato de que na Colômbia, os afrodescendentes tenham apagado da sua memória coletiva, as suas origens africanas e o traumatismo da escravatura. Assim como também, que no norte do Cauca, especificamente na zona plana de Miranda, e em contexto de reivindicação territorial, algumas pessoas não quisessem falar das perdas territoriais recentes.

5.2 A reorganização das identidades e memória coletivos negros na Colômbia pela defesa dos seus territórios.

Com fim de informar ao leitor sobre o campo acadêmico colombiano das *comunidades negras* da Colômbia, tenho tomado o estudo feito pelo antropólogo Eduardo Restrepo (2013). O primeiro a ser ressaltado pelo autor é a extensa produção sobre Pacífico, em detrimento de outras zonas do país, o que faz com que a população *negro* mencionado espaço geográfico, se tornara o paradigma étnico do afrocolombiano. Também se evidencia um enorme interesse pelos habitantes de lugares rurais, especificamente nos rios da Cuenca do Pacífico, levando ao que Restrepo denomina “*pacificalización*”, “*ruralización*” e “*riocentrismo*” na produção acadêmica do negro. Este viés acadêmico explicasse pela dupla conjuntura política impulsada no plano nacional pela nova “Constitución de 1991” e segundo Escobar (2010, p.232) pela irrupção do biológico como fato social global.

Restrepo (2013) amostra que os estudos sobre os negros na Colômbia têm seguido diversas tendências. A primeira seria um “*enfoque afrogenético*”, no qual sobressaem acadêmicos como Nina Friedeman, Meza e Arocha. Esta linha de pensamento enfoca-se nas continuidades da herança africana, as suas criações culturais. Conforme esta visão a construção das identidades políticas que se expressaram nas estratégias organizativas contemporâneas sempre estiveram presentes, mas sendo *invisibilizadas* pelos grupos dominantes. Outra linha desenvolvida por antropólogos e sociólogos nos anos oitenta, debruça suas análises sobre os modelos produtivos, formas de povoamento e estratégias culturais a nível regional das populações afrodescendentes.

Desse modo, o movimento organizativo é estudado através da *economia política regional* e a *ecologia cultural*.

Uma quarta ênfase é resultado do diálogo entre sociólogos, politólogos e geógrafos colombianos e franceses como Elizabeth Cunin, Barbary, Urrea, Odile Hoffmann. Segundo Restrepo, para esses autores, os processos de elaboração identitária responderiam a uma estruturação da arena política nacional, e global onde a diferencia étnica constitui-se num recurso do capital político dos atores. Arturo Escobar (2010), por exemplo, afirma que o que se deu no Pacífico foi a transformação no regime de identidade –preexistente às mudanças legislativas-historicamente construídas pelas comunidades negras. Neste sentido, aquelas identidades foram transformadas pela emergência da etnicidade negra, processo compreendido por sua vez, como a realocação do negro num novo imaginário cultural e político da nação (Restrepo, 2013). De igual maneira, esta nova política de representação, foi resultado de um exercício entre organizações estatais, discursos expertos, organizações étnicas territoriais e práticas locais, as quais tiveram profunda interação e colocaram a etnicidade negra em discurso.

Contudo, foi nesse contexto de transformações políticas e sociais de princípios dos anos 1990 na Colômbia, que tem sido rotulado pela academia colombiana como “*processo social de comunidades negras*” (Almário, 2002), o que transformou esse regime de *memória dispersa* de que fala Losonczy (1999) e por esse caminho, como explica Hoffmann (2000), aconteceu uma verdadeira redefinição das identidades, num trabalho de reconstrução da memória coletiva. Adiante, a reconstrução da história desdobra-se sobre dois eixos: a referencia a África e experiência da escravatura, fazendo emergir o que Losonczy (1999:22) denomina uma reafricanização da história e memória negras, processo que “*tiende a fijar y a etnizar los limites identitarios, emblematizándolos em el registro de la historia culta*”. Deste modo, a memória coletiva dos afros toma uma direção contrária ao regime disperso e é construída sobre o modelo cronológico da história erudita.

Segundo Hoffmann (2000, p. 8), a re-apropriação da memória facilitada pela nova legislação, pode ser compreendida como uma conquista de poder, onde se escreve e afirma um discurso próprio frente ao cenário nacional. Esta elaboração do discurso se forja no cotidiano e exige um consenso entre as partes, entendam-se interesses individuais e estratégias coletivas. No caso de algumas comunidades do Pacífico, a

abertura política e o apoio de diferentes instituições facilitaram a realização de encontros, para o qual participaram poetas e velhos num trabalho de recuperação da memória que emerge intrinsecamente ligada á memória do território, alimentando assim, a construção de uma identidade coletiva.

Essa invenção da memória se faz numa dialética entre atores individuais e coletivos. Contudo, essa dinâmica não está livre de conflitos entre as partes, pois como ela amostra, no processo de relatar e escrever o passado se estabelecem mudanças em relação aos conteúdos dessa memória e em relação às modalidades de transmissão delas, questões que não são partilhadas por todos (Hoffmann,2000). Neste sentido, reescrever a história não é, de modo algum, uma simples mudança de uma tradição oral a uma escrita. Não se trata de reconstruir um passado através de registros e lembranças que emergem subitamente, como uma verdade intransponível, senão que é um processo social ativo, seletivo, situacional, que se faz desde as categorias do presente e que provoca paralelamente processos de redefinição de identidades, memórias e os próprios esquecimentos (Restrepo, 2013).

Finalmente se o que se fala e, o que se calha são partes constitutivas de um mesmo processo social, as memórias e sua contraparte o silêncio e nesta via o próprio esquecimento são parte constitutivas das identidades (Pollak,1989). Se as memórias são principalmente um exercício que se faz desde as categorias do presente (Restrepo, 2013), quer dizer que são construídas e reconstruídas a cada dia; assim mesmo as identidades são objeto de constantes negociações com esse passado reconstruído a partir das vicissitudes do presente, daí que a pluralidade de identidades se relacione com as diferentes maneiras que os indivíduos usam para explicar e relatar seu passado, é dizer de abordar a sua memória.

Assim como vimos para outras sociedades, a memória coletiva é antes de tudo um exercício pragmático. No caso das comunidades de COMZOPLAN parece que silenciar as feridas dolorosas tanto da experiência da escravidão como também das perdas territoriais recentes, constituem mecanismos para lidar com seus fracassos como grupo social, ainda mais ao ter em conta, que institucionalmente essas experiências não ganharam espaço para serem tratadas como sim aconteceu no Pacífico colombiano a raiz das mudanças após as constitucionais.

6. Metodologia

Esta dissertação é resultado da minha experiência de campo vivida no município de Miranda no Estado do Cauca entre fevereiro e junho de 2015. Nesse lugar me estabeleci na zona urbana, e desde ali comecei a levantar informações sobre as pessoas que estavam a frente do processo político de reconhecimento étnico territorial de COMZOPLAN, pois várias de suas lideranças trabalham ali na zona urbana e pela noite voltam às suas casas, nas comunidades da zona plana do município. Em consequência, meu trabalho de campo foi realizado num constante deslocamento entre a zona plana rural e a urbana de Miranda.

Esta experiência, como a tenho definido, foi facilitada através de um exercício de *observação participante* que implica um intercâmbio de informações fruto de momentos sociais compartilhados, um aprendizado das formas de se comunicar do grupo e um grau de empatia de modo que a informação partilhada seja fruto da confiança estabelecida entre o grupo e a pesquisador (Mompó, 2014). Também realizei entrevistas estruturadas e outras não, especialmente com os líderes da mobilização, direcionadas a saber umas questões: objetivos da organização, as suas motivações, as ações que realizam através dela e, como eles tinham chegado a ser parte da mesma.

Em La Munda, fui acolhida pela família Altamirano, a dona Alfa me hospedou na sua casa entre finais de março e a primeira semana de junho. Durante este tempo ficava na casa dela durante a semana, pois nos fins de semana as filhas de dona Alfa que moravam em Cali, aproveitavam esses dias para visitá-la. Eu, então, retornava para Miranda nos fins de semana. Através das mulheres dessa família fui conhecendo a história da comunidade, fizemos levantamentos genealógicos e através delas me foram apresentadas as famílias da comunidade. Participei da vida cotidiana nos espaços domésticos, acompanhei as falas das minhas anfitriãs desde a cozinha, também no lavadeiro de roupas e, participei dos encontros noturnos quase diários no saguão da casa de dona Alfa, espaços aonde chegam especialmente para rir e esquecer os problemas do dia a dia. Também tive muitas conversas com o sobrinho de dona Alfa, o presidente da “Junta de Acción Comunal” (JAC) e membro de COMZOPLAN, quem me informou muito acerca do *Consejo Comunitario*, suas funções, estratégias e história da organização.

Visto que escrever a história destas comunidades não era um pedido deles, mas um requerimento da pesquisadora, pouco a pouco tive que ir aprendendo as suas formas de comunicá-la. Assim nos primeiros dias, após alguma entrevista, eu ficava pensando que tinha sido improdutiva, no entanto em outros momentos, numa trilha, numa piada, num diálogo aparentemente sem motivo, iam aparecendo os dados que eu coletava como numa caça de retalhos. Desta maneira, eu fui mudando a minha atitude inicial de interrogativa à de simples *ouvinte das histórias que o grupo sabe, pode e quer falar*, como apontou (Arruti, 2005).

Além disso, dediquei-me a conhecer a história de vida de dona Fela Altamirano, nas noites quando a gente se reunia para falar na casa da sua irmã Alfa, onde eu morava. Depois dessa atividade, as três assistíamos a novela das oito da noite ou as notícias, nos dias que era possível, pois nem sempre há boa sinal dos canais de televisão. Fiz várias vezes o percurso dos caminhos que unem as casas da comunidade, assim pude sentir a nostalgia que lhes desperta caminhar às beiras dos campos de cana, lembrar as casas que outrora havia e as histórias das famílias que foram embora. Escutei histórias de visagens, dos mortos que às vezes voltam para assustar aos jovens, pois como repetiram várias vezes: “*se você quer saber da nossa história, tem que gostar escutar das nossas histórias*”.

Neste trabalho foi central meu diário de campo. De fato, muitas vezes faziam piada respeito da minha mania de estar sempre fazendo notas que logo ia passando ao caderno, nas noites ou nas manhãs. Também fiz uso de gravador de voz e fotografia em menor intensidade, pois eu percebia que a presença especialmente destes objetos incomodava algumas pessoas. Na medida do possível, usarei os nomes originais dos meus interlocutores, pois como me falaram em repetidas ocasiões quando os indaguei acerca do uso dos seus nomes originais neste documento, me responderam que não fazê-lo seria não dar valor à verdade. Neste sentido, como estes acordos foram de palavra, usarei em alguns casos os seus nomes e em outros, quando o achar inapropriado usarei a expressão habitante da comunidade.

Também realizei trabalho de campo na localidade de Santa Ana, onde fui hospedada pela professora Guilla e a sua mãe. Fiquei durante duas semanas de maio, as quais foram aproveitadas para entrevistar aos líderes do *Consejo Comunitario*, pois ali moram dois deles e, em San

Andrés a localidade contigua mora outro líder. Também realizei entrevistas com outras pessoas, por exemplo, o presidente da (JAC), e acompanhei uns eventos lúdicos na semana da *afrocolombianidade* acontecidos em Santa e Miranda. Finalmente visitei Tierradura num único dia, para entrevistar ao pai de seu William quem é membro do *consejo* e recomendou-me falar com seu pai acerca de história do lugar. Finalmente tenho que dizer que as comunidades de San Andres e El Cañon, não as visitei, mas conversei com os líderes destes lugares.

O trabalho está dividido em quatro partes, a primeira é a Introdução que acaba de ser lida; um primeiro capítulo que abordará a história de formação das comunidades de COMZOPLAN atendendo, especialmente à forma de aquisição das terras, sua trajetória como camponeses negros e, finalmente a chegada de cana de açúcar que acabou causando a perda de seus domínios territoriais. Para esta parte usamos algumas informações bibliográficas, mas principalmente usamos relatos orais coletados no trabalho de campo. No capítulo segundo se enfocam as formas de organização política destas comunidades, e se dá especial atenção à formação do Conselho Comunitário, seu funcionamento, e os desafios que organizar-se através desta figura representa para esta população. No terceiro capítulo amostramos o que seriam essas disputas de memória e sua relação com as diferentes formas de identificação usadas pelas pessoas destas comunidades, e finalmente, faço umas considerações finais sobre a temática desenvolvida. A maioria das falas foram traduzidas por mim ao português, tentando manter a literalidade na medida do possível, em outros casos, especialmente no terceiro capítulo pela sensibilidade do tema das identidades se deixaram algumas falas em espanhol.

CAPITULO I

Território de negritudes da zona plana de Miranda

1. Introdução: A construção histórica dos territórios

Ao analisar a diversidade de relações que os diferentes grupos sócio-culturais tecem com seus respectivos ambientes geográficos, Paul Little (2002) elabora o conceito de conceito de *territorialidade*, que define como “*o esforço coletivo de um grupo para ocupar, controlar e identificar-se com uma parcela específica convertendo-a assim em seu “território” ou homeland de seu ambiente biofísico*” (p. 3). A territorialidade, conforme a proposta do autor é produto das contingências históricas e dos processos sócio políticos, em que os sujeitos estão inseridos.

A territorialidade é constituída por uma multiplicidade de expressões como são saberes ambientais, ideologias e identidades, criadas coletivamente e historicamente situadas, para o qual Little (2002), cunha o termo de cosmografia abrangendo assim: “*seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a sua história de ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território, e as formas de defesa dele*” (p:4). Desta maneira, o autor coloca em relevo as dinâmicas conflituosas das condutas territoriais de diferentes grupos que entram em confronto na apropriação de espaços físicos.

O século XIX e a concomitante construção dos Estados-nação implicou que muitos territórios sociais tivessem de se adaptar à lógica territorial do Estado. Neste sentido, sobre um mesmo território se podem estabelecer uma razão instrumental alicerçada sobre a ideia do público e o privado, que encobre dois atores principais: burguesia e burocracia, competindo pelo controle do capital e poder e, uma razão histórica que opera entre grupos marginalizados que submetidos á lógica instrumental agem contra ela, evidenciando as diferentes lógicas de apropriação dos grupos e que informam sobre “as suas regras para organizar seus atos concretos de apropriação [da natureza]” (Little: 2002, p.8).

No caso das comunidades que conformam COMZOPLAN, veremos que ao longo da sua ocupação nos espaços territoriais que habitam, elas conviveram e competiram com outros grupos pela apropriação de parcelas das terras do vale do Cauca. Assim, dessa dinâmica capitalista que desde a época colonial se estabeleceu na região, nasceu entre os afrodescendentes um regime que articula apropriação comum, baseada numa lógica familiar conjugada com apropriação

privada. Como evidenciará a etnografia, houve uma necessidade de dar respaldo jurídico ao exercício de compra e venda das terras, decorrente da necessidade de defendê-las dos abusos historicamente perpetrados pelas elites latifundiárias tradicionais de Popayán (Rojas, 2012:135). Sobre esta situação paira a problemática que enfrenta o *Consejo Comunitario* COMZOPLAN para viabilizar o reconhecimento das instituições oficiais, as quais arguem que eles não têm a forma tradicional de apropriação exigida na “Ley 70”.

2. Miranda, o contexto político e econômico da região

O município de Miranda se localiza ao norte do estado do Cauca a 134 km desde Popayán, capital do estado e, a 39,9km de distancia respeito a Cali a capital do “Valle del Cauca”. A unidade geográfica que forma a região do *norte do Cauca*, junto com Cali e sua área metropolitana, e o sul do “Valle del Cauca”, concentram a segunda maior população negra na Colômbia. 12.1 % do total da população negra colombiana (7.990.049), a qual por sua vez reside principalmente em espaços urbanos (Barbary; Urrea, 2004).

Em 2005, a população *mirandesa* computava um total de 33.245 pessoas, segundo o DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). Dessa população, 51.4% eram afrodescendentes (17.088), 19,5% se reconheciam como indígenas (6.483) e, 29,1% restantes não se afiliam a nenhum grupo étnico. Dessa população 66.1% (22.021), habitam na zona urbana, e o restante 33.9 nas áreas rurais. Da população que habita na zona urbana 12. 931 (58.7%) são negros, e 7.4% indígenas⁹. (Ver mapa 03, p,22)

⁹ Existe polemica em relação a estes dados estatísticos sobre Miranda. De uma parte, o DANE estipula que a comunidade de Santa Ana junto com El Ortigal, são localidades urbanas, concretamente “*corregimientos*”. O Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) estipula uns conceitos para delimitar as divisões territoriais existentes na Colômbia: “Cabecera Municipal”: área geográfica definida por um perímetro urbano correspondente ao lugar onde se estabelece a unidade administrativa do município; “centro poblado”: definido como concentração de mínimo, vinte casas contíguas, ou adossadas entre si, na zona rural de um município e que apresenta características urbanas tais como estradas para carros. Dentro desta categoria se aglutinam os: “Caserios” lugar que tem um conglomerado de viviendas ao lado da estrada principal e que não tem autoridade civil. O termo “vereda” não é uma categoria de reconhecimento oficial por parte do DANE, no entanto, “vereda” é usado tanto em outras

Este município abrange uma área total de 19.959ha, sendo que a parte urbana ocupa uma extensão de 371,7hectares, enquanto a zona rural ocupa 19.587.7hectares. Segundo informações da Prefeitura de Miranda, 98.3% do território municipal é rural, sendo que desta área o 79,29% são dedicados ao cultivo de cana açucareira na zona plana. Um camponês, da zona plana, explicou-me que a propriedade das terras reflete a seguinte dinâmica de ocupação: os *colonos*, são pessoas que podem ou não possuir terras, não moram dentro das comunidades, e dedicam-se a arrendar terras onde, com o trabalho dos peões negros, produzem a cana que será fornecida às usinas. Também se identifica como *colono* a um *camponês*¹⁰ que cultiva cana ele mesmo para vendê-la aos trapiches (pequenos engenhos que produzem rapadura de processo artesanal) ou a fornecedores das usinas. Os maiores proprietários são aqueles que dominam grandes extensões de terras, dedicadas exclusivamente ao cultivo de cana de açúcar. Em Miranda se encontram três grandes proprietários e/ou empresas privadas: “Ingenio Rio Paila-Castilla”; “Ingenio la Cabaña”; e “Ingenio del Cauca”, esta última tem estabelecida uma usina de açúcar na zona rural.

Em consequência, o principal ramo econômico de Miranda, assim como dos outros municípios do norte do Cauca, é o monocultivo de cana dedicado à produção de açúcar e de etanol e, empresas de

instituições formais como entre grupos sociais para definir um grupo de vivendas na área rural. Santa Ana, por exemplo, é definida pelo DANE como *centro povoado* ou ainda como “*corregimiento*” isto é um grupo populacional que deve ser incluído nos (P.O.T’s) Planes de Ordenamiento Territorial, um problema a mais que enfrenta o *consejo comunitario* COMZOPLAN para o seu reconhecimento. Mas isto não será tomado como assunto desta dissertação.¹⁰ A definição do termo camponês é tão complexa que é difícil definir através de um conceito unitário a variedade de situações em que vivem muitos habitantes pobres rurais no mundo inteiro (Pardo, 2016). No caso das comunidades objeto deste estudo, surpreendera o fato que mesmo tendo perdido a terra e as atividades de trabalho familiar ao redor desta, muitas pessoas continuam a se reivindicar como camponeses. Ao invés, a figura do colono, se constrói a contramão do camponês, pois o colono pode possuir muitas terras, mas isso não o qualifica como camponês. Para efeitos deste capítulo usarei camponeses negros para definir às famílias de negros que possuíam (porque migraram) ou possuem terra e se dedicam a agricultura como forma de vida predominante. No capítulo seguinte quando se trate de uma forma de identificação usada pelas pessoas ainda sem possuírem terras farei o esclarecimento.

indústria estabelecidas pela Ley Paez¹¹, as quais oferecem empregos terceirizados e temporais, ofícios não qualificados, posto que a mão de obra qualificada é captada em Cali na maioria dos casos (URREA, 2009). Porém, o desenvolvimento da região está vinculado com a região metropolitana de Cali, o que explica o alto grau de migração para a cidade em busca de fontes de emprego.

Atualmente muitas famílias da zona plana de Miranda ficaram com suas pequenas propriedades às beiras dos caminhos entre os canaviais, evidenciando o confinamento no qual se encontram. Uma grande porcentagem desta população, especialmente homens que trabalham como peões agrícolas para as usinas ou colonos. As mulheres normalmente trabalham em casa, ou na pequena roça que se confunde com o pátio de uma casa, o qual é aproveitado ao máximo. As terras que outrora forneciam sustento para as famílias foram sendo divididas em espaços para a construção das casas, dos novos casais.

Entre as estratégias de sobrevivência das famílias, os mais jovens buscam oportunidades de emprego em cidades vizinhas como Cali ou Florida, para ajudar com os gastos, enquanto as crianças e os velhos ficam ao cuidado da casa e da pequena roça se houver, e nos fins de semana os parentes se reúnem nas suas casas de origem. A renda também provém da aposentadoria do trabalho nos plantios e no Ingenio del Cauca; do trabalho de algum parente na zona urbana de Miranda em atividades de escritório, na Prefeitura municipal, as mulheres fazem diversos trabalhos como domesticas, agricultoras, costureiras e em outras atividades de escritório. Também se registra criação de pequenos animais como galinhas, porcos e criação de gado em pequena escala, pois devido à precariedade do espaço, eles precisam da permissão das usinas ou colonos para pastar os animais nos becos que ficam entre os canaviais, os quais muitas vezes são pulverizados com agrotóxicos, provocando mortes no gado.

¹¹ Al concebireste espacio como región se parte de la idea de una realidad social dinámica, sometida a cambios externos e internos que surgen como consecuencia directa de los procesos de industrialización y metropolitanización a que se vio sometida esta región en relación a la Ley Páez. Um Proyecto de Ley que otorgó incentivos tributarios a las grandes empresas industriales que invirtieran en la región a causa de un desastre ambiental generado por el rio Páez en junio de 1994 (URREA, 2009).

Há que salientar que na recentemente reconhecida *guerra civil* colombiana que começou há 52 anos. Miranda e, outros municípios da região foram alvo de enfrentamentos bélicos de guerrilhas contra agentes policiais e militares do Estado. Na parte montanhosa do município, na cordilheira central, tem operado grupos guerrilheiros como M-19, FARC e o grupo Quintim Lame. Entre 1983 e 1984, na tentativa de celebrar um dos falidos acordos de paz, chamado “Firma del acuerdo de tregua y cese al fuego por el diálogo nacional”, o município sofreu três ataques bélicos. Em 1995, numa outra tentativa de busca de paz, entre o grupo JAIME BATEMAN e o governo nacional, se delimitou uma zona de “distensión” na zona montanhosa do município para levar a cabo as improdutivas conversações.

Novamente, no dia 03 de setembro de 2000, quando o ex-presidente norte-americano Bill Clinton visitou Colômbia para ratificar sua ajuda para o desastroso “Plan Colombia”, a guerrilha das FARC, em sinal de protesto, atacou o prédio da polícia de Miranda, deixando vários feridos da população civil. O fustigamento durou duas horas, eu estava em casa da minha tia que fica a 150 metros do alvo do ataque.

Enquanto fazia meu trabalho de campo me surpreendi numa noite clara, quando olhei de frente para a enorme montanha que se ergue atrás do município. O que vi foram muitas luzes incandescentes sobre a cordilheira, abrangendo um ângulo de mais ou menos 90°, que um ano atrás eram supostamente laboratórios “clandestinos” de “cannabis”. Em seguida havia uma franja escura sobre a qual não havia nenhuma luz e logo depois, quatro luzes brancas incandescentes, de uma das Bases Militares localizadas em Miranda. A outra fica na zona plana, ao início da estrada que estava sendo construída para comunicar a localidade de Santa Ana com a zona urbana do município. Ou seja, uma base militar na zona montanhosa e outra na zona plana, com a população no meio.

Fiquei pensativa olhando o que de longe parecia um presépio, enquanto quase acima da minha cabeça escutava o helicóptero fazendo a vigilância cotidiana. O que estão cuidando? Pensei, que hipocrisia! Por isso, acho importante salientar, como indicam os pesquisadores Vanegas e Rojas (2012), que o vale geográfico do rio Cauca não somente é uma das principais áreas de expansão industrial e econômica da Colômbia, construída em detrimento dos camponeses negros, é ao mesmo tempo um: *“cenário de alta desigualdade social, onde competem diferentes agentes. los actores armados [guerrilhas], el narcotráfico, las lógicas tradicionales de*

la política e [...] una amplia trayectoria de organización social que a pesar de sus altibajos constituye un rasgo distintivo en la región”(2012:8).

3. Histórias e memórias da formação territorial das comunidades

3.1 A formação de Miranda e o declínio de Santa Ana

Para compreender a formação deste município é necessário antes, conhecer a história de Santa Ana, o povoado mais antigo entre as comunidades que estudo nesta dissertação, outrora, o principal centro administrativo colonial do que hoje é Colômbia. A primeira forma administrativa da região era chamada “El Curato de los Frisoles”, um imenso espaço que abrangia as seguintes fazendas: “Hacienda Los Frisoles (hoje município de Corinto); fazenda “El Espejuelo” (lugar onde se construiu Miranda) e as fazendas García, El Aguacatal, Las Cañas e “Bocas del Palo”, que atualmente fazem parte do município de Puerto Tejada. É dizer que deste Curato¹² segregaram-se os atuais municípios de Miranda, Corinto, Puerto Tejada e Padilla, que concentram a população afrodescendentes da região do norte do Cauca (Calvache, 1999).

Como já fiz menção, a criação de Santa Ana em 1793 obedeceu a uma estratégia da administração colonial tardia, a qual pretendia aglutinar a população dispersa na imensidão das fazendas e fundar localidades com mercados para promover uma agricultura comercializada. Desta maneira, pretendia-se levar a cabo uma nova tributação que liberava a produção nas fazendas e assegurava a tributação no mercado. O nome desta localidade deve-se a existência de uma Capela onde se louvava a virgem de Santa Ana, o que fazia deste lugar não somente centro de operações econômicas, mas também o principal centro de registros de matrimônios, batismos e enterros (Calvache, 1999).

Segundo Calvache (1999), naquelas fazendas produzia-se mel e derivados de cana, cacau, milho, café, arroz, feijão, algodão, telha de barro, queijos, leites, manteigas e ouro entre outros. Por isso o mercado

¹² Curato é um termo da administração colonial que se refere ao território e população que estava sob jurisdição de um Cura que tinha funções religiosas e tributárias.

de Santa Ana, tinha grande dinamicidade, porém a bonança derivava do trabalho escravos dos negros.

A vida político e social da Colômbia durante o século XIX, na transição da Independência (1810) à vida republicana, foi bastante convulsionada, pelas múltiplas guerras vividas ao longo desse século. As guerras em torno à Independência da Espanha foi um processo longo, no qual se vivenciaram várias batalhas entre 1810-1819. Naquele contexto, as fazendas ao redor de Santa Ana foram alvo de ataques e tomadas como lugar de aprovisionamento para os grupos em disputa. Em 1820 e em 1851 se registraram duas guerras, esta última motivada pela posta em vigor da Abolição da Escravatura.

Na virada de século, novamente explodiu a Guerra dos Mil Dias (1899-1903), e nesse momento se conformaram exércitos rebeldes de base popular (negros e mestiços), que atacavam povoados e fazendas levando paulatinamente à sua decadência econômica. Em consequência dessa última crise político-militar, o fazendeiro Julio Fernandez Medina natural de Santa Ana, outorgou permissão aos seus chegados para construir suas casas de habitação na sua fazenda “El Espejuelo”, em 18 de abril de 1903, dando origem deste modo, ao atual município de Miranda. Como corolário a localidade de Santa Ana perdeu a sua importância político-econômica (Calvache, 1999).

Segundo o historiador Oscar Almário (2013), o deslocamento da capital do Distrito de Santa Ana, tinha como função salvaguardar o fazendeiro Julio Fernandez Medina, –fundador de Miranda- dos ataques dos rebeldes, e aproveitar a contiguidade em que ficaria Miranda respeito ao futuro *Camino Moderno*, que ia ser construído para buscar uma saída para o porto de Buenaventura, e daí para o mercado internacional. Segundo a conclusão que faz Almário, a fundação de Miranda se constitui numa estratégia política e econômica do fazendeiro frente à decadência das fazendas por conta dessas sucessivas guerras. Este tal estratégia representava a perpetuação na vida republicana do poder colonial, a qual se baseava no monopólio da terra, no controle sobre a população e no planejamento urbanístico.

Apesar do reassentamento do centro de poder administrativo de Santa Ana para “El Espejuelo”, atualmente Miranda, os negros libertos conseguiram manter sua relativa autonomia e continuaram na busca de

pequenos pedaços de terras para fazer suas roças especialmente, após da Abolição da Escravatura em 1851 (Calvache, 1999). Neste contexto, nasceram as comunidades e povoados na zona plana de Miranda, a qual se reconheceu como município em 1903. Com o passar do tempo, e o crescimento populacional na emergente cidade, gerou-se uma demanda de produtos agrícolas que foi fornecida –em parte- pela população negra das planícies.

Calvache (1999) informa ainda que, em 1985, Santa Ana constava de 139 casas que comportavam 139 famílias, das quais somente 25 possuíam roças entre $\frac{1}{4}$ e 2hectares de terra, dedicadas a cultivos transitórios para subsistência. Outras 39 famílias se dedicavam a atividades entorno á produção de tijolo de argila, atualmente 9 destas famílias abandonaram o trabalho na olaria, encheram seus terrenos com cinzas do “Ingenio del Cauca” e sobre isso voltaram a plantar banana da terra.

Essa parte da história colonial tomada do texto de Calvache é o principal argumento que mobiliza o *Conselho comunitário* COMZOPLAN na defesa do seu território ante o Ministério do Interior. Numa conversa com Oscar Cárdenas Altamirano, de 42 anos de idade, oriundo e presidente da Junta de Acción Comunal da comunidade La Munda, e que trabalha na Prefeitura de Miranda como técnico ambiental me explicou que:

“para conocer la historia de la formación del territorio hay que referirse primero a las haciendas que habían por aquí. San Fernando era una hacienda que llegaba hasta por acá hasta Tierradura. Era San Fernando y Tierra dura. Eran haciendas grandes y llegaban hasta aquí a los límites del río Guengue que llamaba indivisos del Guengue, hasta allí fue parcelado. Y para el lado de allá hay otros terrenos, de la Aguablanca hacía atrás fue parcelado y de allí para acá, son terrenos de algunos parceleros de La Munda, pero parcelitas muy pequeñas como esta del abuelo Jeremias pues es una de las parcelas más grandes pero de aquí para allá atrás son parcelas pequeñas hasta llegar al río.”

Assim mesmo, na memória local de Santa Ana se tomam as guerras da virada do século XIX a XX como marco da atual situação - que eles falam- de decadência que vive a comunidade. Segundo seu Escolástico Lucumí um líder comunitário nativo de Santa Ana e de mais de sessenta anos, ex-presidente do Consejo Comunitário, que atualmente trabalha na Prefeitura no departamento de serviço comunitário falava que:

“Segundo o que me falaram os velhos, os antigos, que já não existem, essa guerra foi em 1900 e terminou acho que em 1903 que é chamada de a “Guerra dos mil dias” essa foi praticamente a que acabou esta zona, porque digamos que este era o único ‘povoado’¹³ que existia por aqui, salvo Corinto, Caloto e Santander de Quilichao e do “Valle del Cauca”, pois Cali. De resto, todo por aqui eram territórios “veredales” e pouco a pouco Santana foi se povoando porque ficamos muito destruídos. Porque [...] uma senhora que era líder daqui, Guillermina Larrahondo ela nós falava que Santana tinha 75 quadras e ao redor tinha uma grande população, mas hoje ficou reduzida a umas 30 quadras, então as pessoas se perguntam: O resto, tá onde? Porque se a pessoa olhar para os quatro pontos cardinais, quase todo é dos Ingenios açucareiros, Rio Paila Castilla, a gente se pergunta por que eles têm esses lugares, Por exemplo, Santana tinha praça de tourada. (Escolástico)

Fátima- como conheceu essa história?

Escolástico- Porque é que Santana se compunha de fazendas e hoje ainda existem algumas, como El Pitayo, La Belina, mas agora, os donos dessas terras acabaram até com as casas que existiam, mas ainda existem pelo nome, ou seja, conservam o nome como a fazenda La Pampa que hoje é território de Castilla e, outras mais.

¹³ Uso povoado para designar uma localidade, posto que na Colômbia se usa a palavra “pueblo” como sinônimo de povo colombiano, mas também usado “pueblo” como sinônimo de lugar pequeno, em contraste com a cidade grande.

[...] Fátima - Mas essas terras pertenciam às pessoas daqui?

Escolástico- *Claro que sim, porque todos possuíam este território, mas pela guerra de 1900 os que se salvaram fugiram por outros lugares e muitos deixaramas terras abandonadas, então não deixa de ter pessoas “habilidosas” que até agora as conservam. Eu acho que agora seria muito difícil recupera-as.*

Fátima- *Quem são essas pessoas?*

Escolástico- *Pois, outras pessoas que não fazem parte do território e nesse caso, me atrevo a pensar que os Ingenios tem muito a ver com isso como é Ingenio del Cauca, Castilla e La Cabaña porque o monocultivo da cana afetou muitos outros cultivos, porque através desse monocultivo aborreceram ao pequeno cultivador porque esses químicos os afetava e por isso ficaram tristes e foram embora.*

Sobre a história contemporânea da comunidade de Santa Ana, os membros do *Consejo Comunitário*, me falaram acerca de um trabalho de cartografia e história local que fizeram com pesquisadores do “Centro de Estudios Interculturales” da “Pontificia Universidade Javeriana”, que serviu de base para a elaboração de um “Plan de vida”, que serve de diretriz nas ações do *Consejo Comunitário*. Estava na casa de seu Fernando para conversarmos sobre a história da localidade, ele tirou de seu quarto um pôster onde aparecia o mapa de COMZOPLAN, e um conjunto de lendas com as datas que marcaram mudanças significativas no processo de consolidação e transformação territorial que atravessou aquela comunidade, e que direta ou indiretamente afetou todas as comunidades do *Conselho*.

A história da Santa Ana evidencia que durante a primeira metade do século XX as pessoas desta comunidade sobreviviam basicamente do trabalho nos seus sítios, combinado com trabalho nos “trapiches paneleros”¹⁴, que pertenciam às famílias latifundiárias. Por

¹⁴ Trapiche: era uma fazenda dedicada á produção de cana de açúcar de propriedade de famílias terratenientes onde se produzia rapadura de maneira

exemplo, o *Trapiche de Monterredondo* propriedade da família Molina, *Trapiche La Belina* da família Prieto, o *Trapiche Corsega* de Antonio Becerra, *El Porvenir* da família Cruz Paz, este último foi vendido na década dos anos cinquenta aos senhores empresários Jorge Michony, Moises Seinjet e o italiano Gresory. Nos anos 1930 chegou a primeira plantação de açúcar de cana a Santa Ana, e também cria-se a Escola Atanasio Girardot. Em 1963 foi fundada a usina do “Ingenio del Cauca, e quinze anos mais tarde as famílias donas desses trapiches arrendaram as terras a esta empresa. Em 1975 contudo, somem os trapiches La Belina e Porvenir ao se tornarem propriedades do novo “Ingenio Central Castilla”.

A parada desses trapiches a partir da década de 1980, afetou a entrada de renda para muitas famílias das comunidades, principalmente de Santa Ana. Durante esta mesma época a cidade de Cali experimentou um boom urbanístico, produzindo uma alta demanda de tijolo e telha de argila. Em consequência, muitas pessoas abandonaram a agricultura familiar para extrair a argila e abastecer esse mercado. Dez anos mais tarde, em 1990 os problemas pela extração de argila se fizeram visíveis. A localidade se encheu de buracos enormes e assim a economia de olharia começou a diminuir. Cientes da situação de carência de terras para cultivar, se começam a encher esses buracos com cinzas produzidas pela usina “Ingenio del Cauca” e, assim, muitos pessoas retomaram suas atividades como agricultores e voltaram a cultivar, num solo mais árido e que precisa muita mais água.

artesanal. Nestes lugares se usava mão de obra dos negros das comunidades, de fato muitas destas famílias negras tinham suas moradias nestes trapiches.

Foto Forno de Olharia em Santa Ana



3.2. Tierradura: o lugar onde não se conseguia um limão

“*Em Tierradura havia um tempo que não se conseguia um limão*”. Esse foi um dos comentários de um camponês que cultivava banana da terra de La Munda acerca dos seus vizinhos de Tierradura, o que me indicava a carência de terras desta comunidade, e que comprovei um sábado nove de maio, quando visitei a localidade para entrevistar ao pai de seu William Martínez, um pai de família de 47 anos de idade, trabalhador agrícola de uma pequena fazenda de produção de cacauete representante de Tierradura na junta diretiva do *consejo comunitario* de COMZOPLAN. Para chegar até lá, fui levada por um tio materno, que me deu carona, dessa vez de carro. A melhor opção para quem não possui conhecimento experto desses labirintos de cana é sair de Miranda pelo rio Güengüe em direção ao sul, e entrar ao município contíguo de Pádilla, até encontrar a estrada que permite chegar no menor tempo.

Examinar a história de formação de Tierradura é debruçar-se sobre a história do latifúndio colombiano, que passa do colonial ao republicano, e se transforma finalmente em plantação agroindustrial, sistema legalizado através da combinação de múltiplas formas de violências e lei (Gnisset,1995). Este lugar fez parte de uma enorme

fazenda colonial chamada Garcia, a qual sofreu sua desintegração na virada do século XIX a XX. O lado norte do rio Güengüe foi cenário de uma aberta disputa entre o norte-americano Santiago Eder e uma família tradicional chamada Borrero. O pleito começou em 1912, precisamente sobre o que se conhecia como o “fondo del rio Güengüe”, e teve solução somente em 1921 a favor do estrangeiro Eder, quem para a época já tinha comprado uma enorme extensão de terra, que comportavam 3700ha entre ambos lados do rio. Segundo o relato de Gniset (1995), nos arquivos jurídicos do litígio não se mencionava que esses bosques estavam ocupados por camponeses, que com o tempo foram desalojados através de manobras jurídicas amparadas pelo direito.

Na memória local encontrei relatos que indicavam que a fazenda Tierradura foi parcelada durante a segunda ou terceira década do século XX. Segundo os moradores, essa parcelação permitiu que essa zona fosse *colonizada* por grupos populacionais procedentes da região *antioqueña*, como de fato é mencionado por Almário (2013). E além deles, por grupos de parentes e vizinhos das comunidades próximas, que aproveitaram para ampliar suas posses territoriais. Seu Romel, da comunidade de La Munda, falou que muitos desses camponeses compraram com e sem escrituras, situação que como veremos mais adiante, incidiu na capacidade para permanecer nas suas terras. Atualmente Tierradura é uma enorme fazenda dedicada ao cultivo de cana, mas também é o território da comunidade do mesmo nome, que vive em total carência de espaço.

A comunidade está formada 247 pessoas distribuídas em poucas casas, organizadas em três filas uma seguida da outra. Na casa que visitei não tinha sequer horta, o calor era intenso. Encontrei na minha chegada, vários jovens sentados á sombra dos poucos arvores que separam o “caserio” do canavial. Ao lado há uma pequena fazenda de produção de cacau da Federacion Nacional de Cacaoteros”, empresa que gera 3 ou 4 empregos para as pessoas da comunidade.

Foto em Tierradura



O pai de William Martinez, seu Gilberto conta que eles chegaram do Valle del Cauca e compraram ali em Tierradura:

“Eu não nasci aqui no Cauca, mas há 60 anos que moro aqui, especialmente aqui na comunidade, porque meus pais tinham uma “finquita”¹⁵ [sitio]. [...] esta comunidade era demasiado rústica no sentido que era somente veredas, a pessoa quando chegava, por dizer de Santa Ana, tinha que tirar a roupa porque a água subia até o peito. Isto era muito úmido, até plantavam arroz, o que sim havia por aqui, era o que comer, porque todos

¹⁵ A palavra *finca* designa um prédio rural com limites estabelecidos e dedicados á produção agrícola. Na Colômbia a *finca* pode ser um espaço de luxo para as elites de terratenientes ou também pode ser visto como espaço de resistência. No norte do estado do Cauca, atualmente se designa como “*finca tradicional*” aos sítios dos afrodescendente, posto que “La finca tradicional historicamente há sido um mecanismo sostenible para su desarrollo cultural, econômico, social y ambiental” em oposição ao modelo imposto pela industria da cana. In: Cuadernos # 3 de SEMILLAS.

tinham “finquita”, de duas ou três Plazas¹⁶, todos tinham sua parcela. Então já o que é hoje “Ingenio Del Cauca”, antes era São Fernando, uma fazenda de pecuária e, começaram a chegar pessoas com muito dinheiro e foram comprando para semear cana. Eles já foram exigindo aos colonos que tinham que vender, e como eles semeavam cana e estavam sempre fazendo aspersões, então isso fazia mal às “finquitas” e por conta disso, muitas pessoas começaram a vender suas parcelinhas até que se formou toda esta parte plana de cana. Ou seja, que agora, a comunidade tem um único sítio que é a “Federação de Cacaoteros”. Outra coisa aqui já não tem. Ou seja, os que primeiro chegaram se conseguiram terras baratas, porque isto era mato e tinha muita água “zonas úmidas” e compravam as terras fiadas [...] isso era mais ou menos até uns sessenta e poucos ano atrás. Quando nós chegamos Tierradura já tinha sido parcelado, porque esta parte plana era muito anegadiza, e quando os colonos venderam a terra foi porque secaram toda esta terra, porque os engenhos fizeram deságües e a terra se secou. Por isso ficou tão dura esta terra, por isso é o nome e, essa é a anedota que eu tenho.”

As pessoas me falaram que Tierradura era uma comunidade grande, mas o progressivo avanço dos plantios de cana fez com que as pessoas fossem embora, e os que ficaram mesmo sem terras, são poucos. Segundo seu William:

“Tierradura abrange uma área de mais ou menos 11.000há e tudo está em cana, nós em Tierradura tivemos tanta vontade de parcelar, porque onde

¹⁶ “Plaza” é a medida utilizada pelos camponeses para medir as terras e compreende 6.400m².

está a comunidade atualmente, isso era do Ministério de Agricultura, porque ali tem uma empresa chamada “Federacion Nacional de Cacaoteros”. Ali havia um plantação de 12.8 hectares com cultivo de cacau. Dessas, um administrador que teve há muitos anos, pegou 10 hectares e deixou 2 para onde a gente construiu o ‘caserio’ onde moramos agora. Eles então doaram esse terreno pra nós, e falaram deixemos isso assim, e fizeram duas escolas há mais de 50 anos. [...] Tierradura tinha vários sítios e cada colono tinha seu pedaço. O “caserio” de agora está fundado há uns 42 anos, porque Tierradura era disperso, monte de sítios com casas e tinha mais de 1,000 habitantes e, agora os que estamos agrupados somos 247 habitantes. [...] essas 2há foram tituladas para nós como baldios e, a gente fez fazer escritura publica para evitar que num dia futuro falem que estamos ilegalmente ali em Tierradura e, agora cada um tem seu pedacinho e cada um por meio do INCODER gestamos essas escrituras.”

3.3 Maravilhosos, unidos, nervosos, duvidosos e afros: La Munda

“Maravilhosos, unidos porque somos muito unidos, nervosos porque aqui acreditamos em muita coisa, duvidosos porque duvidamos de todos os que vêm de fora e afros porque minha avó diz que somos afros”. foi assim que as meninas Yerli e Mayito, sobrinhas de dona Alfa Altamirano, na beira do rio Güengüe, explicaram o significado de La Munda, ao principio parecia só brincadeira, logo depois vi que se tratava de uma compreensão interna muito acorde com o que encontrei no meu trabalho de campo.

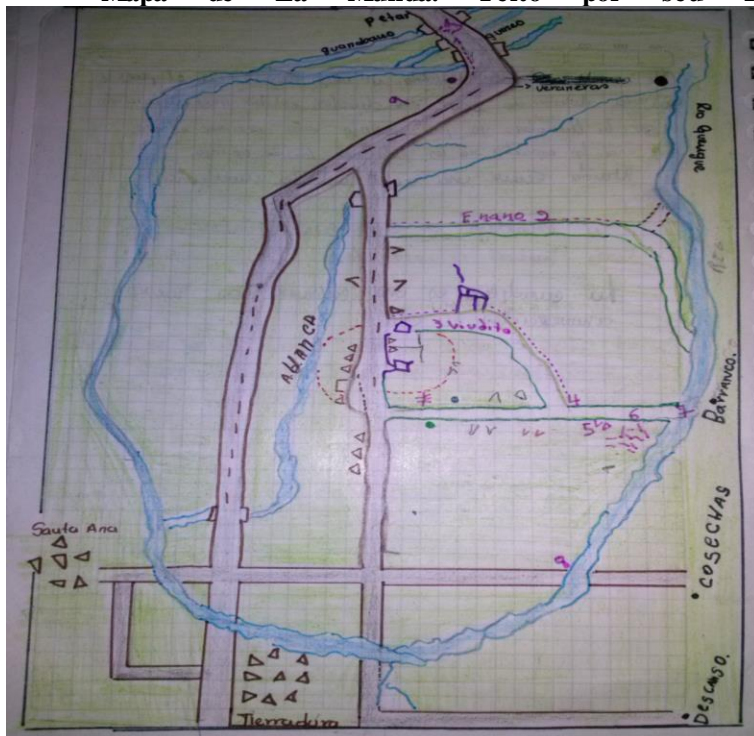
Para as comunidades vizinhas, a população de La Munda é vista como *“os que ainda possuem terras”*. Eles seriam, segundo esta visão, um tipo de camponeses genuínos, porque *“são os que mais cultivos produzem”*. Segundo um líder do Conselho para ele, *“La Munda é que ainda possui um território coletivo no sentido em que o governo pede”*. Realmente, em relação às outras comunidades da zona plana, La Munda destaca-se pela presença de bananeiras, que vão se

misturando com cultivos de cana nos laterais, e os jardins florescidos das casas, algumas feitas em alvenaria e outras em impecáveis trabalhos de adobe. Para chegar até lá, saindo desde a zona urbana, tem que se ir em direção ao Oeste percorrendo oito quilômetros, a localidade fica entre o rio Güengüe e o riacho Aguablanca.

Segundo os relatos de dona Chepita, e sua filha dona Felisa Altamirano, La Munda no início da sua fundação, se dividia em “Munda de cima” e “Munda de baixo”. Na última é o lugar onde nasceu a comunidade. Basicamente, o espaço tem uma estrada principal com casas dos lados. Essa estrada é nova, pois as pessoas antigamente se comunicavam através de caminhos interinos. Alguns desses caminhos ainda são usados pelas pessoas e estão estrategicamente traçados com objetivos de chegar ao rio. A maioria das casas se encontram dispostas ao longo dessa estrada rudimentar, e outras cinco estão espalhadas pelas veredas do lugar. A população totaliza 220 pessoas que vivem em 42 casas, cujo espaço está organizado em “caserios”, isto é, um grupo de casas de parentes que descendem de um mesmo tronco familiar. Segundo os dados fornecidos em conversas, ainda ficam 13 agricultores, dos quais seis possuem em média $\frac{1}{2}$ “plaza” medida mais usada por eles e soma 6,400mts²; quatro possuem 1 “plaza”, outros dois $\frac{3}{4}$ de “Plaza” e só um tem oito “plazas”.

A primeira vereda que se encontra ao descer por essa estrada é chamada de “vuelta larga”, ou vereda dos “Gonzales”. O nome deve-se ao fato de que ali ficam as terras da família Gonzales, e comunica com um caminho que leva até o rio Guengue. Mais ou menos quatrocentos metros depois, há uma estátua da “Virgen del Carmen”, patroa da comunidade. Ali começa a segunda vereda chamada “*el tiempo perdido*”, caminho cheio de histórias, visagens e mistérios. Do lado dessa estrada principal encontra-se também a escolinha, cujo espaço foi doado por um fundador negro da comunidade. 300 metros depois, à direita havia um salão comunitário abandonado, onde outrora teve um posto de saúde. Continuando, há um imenso campo de futebol comunitário que também serve para pastar os cavalos. Seguido, uma casa grande que pertence a uma família que veio do Japão e se instalou na localidade na década de 1960, mas que já não moram ali, e ao lado outro caminho chamado “La barraca”, que conduzem também ao rio. Dalí para frente era a “Munda de baixo”, onde ficava o sítio dos “Orejuelas” ou “Penjamo”, e na frente tem o “caserio” dos Arsayuz e Gómez.

Mapa de La Munda. Feito por seu Romel



3.3.1 A formação da comunidade

As pessoas comentavam que, o nome La Munda refere-se a um extinto riacho “La Mundita”. Segundo seu Romel Caicedo: “*contavam uma história que desde Miranda, se subiam a um morrinho e desde ali olhavam e falavam: os trabalhadores estão da mundita para acima ou os trabalhadores estão da mundita pa’baixo*”. No entanto, encontrei relatos acerca de um sacerdote, que supostamente estava preocupado com a falta de nome da comunidade, e propôs que fosse chamada “Padua”. Outros diziam que o primeiro nome era “Costa Rica”, porque a terra era muito boa, mas acabou ficando La Munda. Segundo Oscar Altamirano, presidente da (JAC) a origem da comunidade está ligada às famílias: “*La Munda, se formó por familias: Orejuela, Mina,*

Altamirano, Arsayus, Viafara, Gonzales, Cuenca principalmente y otras que já no vivem aqui”.

Na comunidade não existe uma data comemorativa de fundação. A dona Chepita, somente lembrou que tudo começou como os irmãos Ocoro: *“Marcelino Ocoro era o dono destas terras, eu não o conheci, mas ele era negro. Depois foram chegando famílias, -em Munda Imbaixo-. Os Altamiranos chegaram de Buenos Aires é que as pessoas vai indo, vão caminhando de lugar em lugar até onde ficam. Os Orejuela, contavam que eram do lado de Calóto¹⁷, de um ponto chamado Las Aguas”.* Ela também comentava que:

“Antes tudo era mato, meu pai contava que os avôs chegaram derrubando mato, porque antes em tudo lado tinha palha, biao¹⁸ e bambu. Nesse tempo éramos unidos, se a pessoa estava (ñanga) desocupada lhe colocavam trabalho. Os avôs fumavam tabaco, mas não misturado [...] quando havia casamento a festa durava três dias, porque abundava a comida [...] Fazíamos lanças para caçar animais, havia lobos, coelhos, gambás, ursos, tigrinhos, mas se acabaram pela fumigada da cana. [...] Meu pai falava que isto era cheio de samanes.”

Neste ponto cabe lembrar as argumentações de Halbwachs (1990) quando afirmava que as pessoas não lembram fatos em si, mas sim as experiências e, especialmente seus significados. No caso dos mundenhos uma lembrança muito recordada é a da transformação da paisagem. No dia que conheci a Rosita e Juniél, vizinhos de dona Alfa, proprietários de duas “*plazas*” de terra, onde cultivam banana doce e da terra, laranja, limão, goiaba, entre outros. Seu Juniél estava bebendo um vinho de Arandano, do qual se sentia muito orgulhoso, porque tinha a certeza que era a única árvore dessa espécie que fica nas redondezas. Desde a porta do pátio me chamou dizendo “*venha ninha lhe apresento meu palácio*” e dirigiu-se para embaixo de uma árvore onde havia uns troncos secos, sentou-se e disse: “*estas são minhas cadeiros, esse ali é*

¹⁷ Calóto era município colonial com maior índice demográfico de afrodescendente no norte do Cauca.

¹⁸ Planta similar á bananeira, mas de menor porte, cujas folhas eram usadas para distintas atividades como envolver carne, daí que durante um tempo fosse vendida para açougueiros.

de uma árvore chamada Caimo, deu-me uma tristeza porque um amigo o cortou, então eu trouxe esse pedaço, são árvores de frutos que já não têm, eu estou sentado num eucalipto”.

Como lugar de origem, as pessoas reconhecem a “*finca de los Orejuelas*” também chamada de *Penjamo*. O senhor Benjamin Cuenca, que nasceu ali conta que o sítio era conformado de nove casas, com nove famílias, mas os donos das terras eram cinco. Nessas terras se assentaram: Paulino Mina e Barbara Altamirano, um casal vindo de Buenos Aires que tiveram os filhos Gabriel, Arquemedez Mina e Jeremias Altamirano Mina. Os que chegaram de Calóto foram Juliana Ortiz e Gaspar Orejuela. Desta união nasceram: Damiana, Carmem e Fabiana Orejuela. Em *Penjamo* também nasceram as famílias Cuenca e Mina, mas os últimos já não moram entre eles. Na frente do *Penjamo* havia outro sítio que pertencia á família Arsayus, também considerados fundadores, eles chegaram da região Antioquia.

A “Munda de cima” é de formação mais recente, e é sobre essas terras que se aglomera a maioria da população, as quais foram compradas de forma coletiva pelos parentes Jeremias Altamirano e Emeterio Mina, associados com Laureano Beltran que, segundo afirmam, havia chegado recentemente ao local com a sua esposa Guadalupe. Ali se estabeleceram os novos casais que ampliaram a comunidade, Jeremias se casou com Damiana Orejuela e Emeterio Mina se casou com a filha de Laureano Beltran. Destas pessoas descendem as famílias e parentelas que se encontram hoje na comunidade. Dona Chepita lembrava que sua “*mamã Damiana e Laureano se diziam compadres, e nós lhes chamávamos de tios y tias a todos os antigos, assim não fossem da família e, também pedíamos a eles benção*”.

Esse tipo de compra coletiva era denominado pelos idosos como “*comodato*”, um tipo de contrato verbal, no qual a garantia era dada pelo valor da palavra do mais velho dos contratantes. Segundo seu Arquimedez o *Comodato* era:

“Algo que se faz entre os mais antigos. Por exemplo, se fazia uma escritura em nome do mais velho, embora não se precisava de escritura, nem de papeis nem nada disso. Era de palavra, ou seja, um antigo dava sua palavra a outra pessoa e isso era o que se fazia. É que a palavra naquele tempo tinha ainda mais validez do que um

documento reconhecido em cartório. Mas agora, o que não está escrito...um. Jeremias Altamirano era o mais antigo, porque Jeremías lutou na guerra dos mil días. Ele falava para nós que participou da guerra ali em Santa 'na e que o sangue lhe dava pelos joelhos. A escopeta se carregava, se fazia um disparo e carregavam novamente com pólvora negra e taco de papel, e enquanto a pessoa fazia isso, já outro tinha atingido à pessoa como facção. Isso foi a Guerra dos Mil días [...], e no comodato eram Jeremias, Emeterio, este señor Beltran, e um velinho de sobrenome Bonilla y outro Velasco.”¹⁹

Essa relação contratual, baseada num tipo de ética²⁰ fundamentada na palavra dos mais velhos²¹, foi várias vezes expressada por pessoas dessa e outras comunidades, e em diferentes contextos. Seu Benjamin da La Munda, por exemplo, referenciou-se desta maneira:

“Nos tempos formosos de meus antigos, os trabalhos que se precisavam na comunidade eram liderados por um antigo. Meus antigos não bebiam álcool nas festas e reuniões, mas eu acho que nas festas deles se bebiam. Era para que nós, as crianças, não víssemos eles bebendo. E nós não podíamos aparecer por lá [...] quando um antigo falava: vamos a fazer uma minga²² a tal hora e dia e, por exemplo, que um domingo, tinha que ser no domingo, é que a palavra de um antigo era como um carimbo de garantia.”

¹⁹Estas duas pessoas que estão no final do parágrafo, não apareciam na escritura, mas as pessoas reconhecem que essa terra lhes pertencia.

²⁰ Definição etimológica.

²¹ Na comunidade as pessoas mais velhas são nomeadas como “los mayores”, e elas representam autoridade dentro da comunidade. Também o termo era usado para definir a primeira e segunda geração de pessoas assentadas nessas terras, é dizer os fundadores e os primeiros descendentes, ou seja a geração dos que morreram entre os anos setenta e oitenta. Usarei o termo antigo para fazer referência a estas pessoas.

²² Minga ou minka -palavra em Quechua, idioma dos povos nativos dos Andes de Sudamerica ocidental- é uma antiga tradição de trabalho comunitário ou coletivo com fines de utilidade social. O uso desta palavra está espalhado na Colômbia em diferentes grupos humanos.

Segundo seu Benjamin um homem de sessenta anos, aposentado de uma usina quando era ainda jovem por conta de acidente de trabalho, me contou que anteriormente muitas terras se compravam entre varias famílias e depois faziam a divisão, ou seja, a terra era conseguida em comodato, e logo depois as repartiam na mesma proporção do dinheiro que cada uma tinha dado. O comodato foi muito importante para a aquisição de terras de forma coletiva. Assim mesmo como veremos mais a adiante, a perda das terras na década de 1970, é atribuída á partida dos antigos. Na escritura pública que data de 1924, demonstra como era comum essa forma de contrato coletivo.

**Escritura Pública número 113 en Miranda Cabecera del
circuito Notarial de su Nombre. Provincia de Puerto
Tejada, Departamento del Cauca, República de
Colombia.**

**A los 30 días del mês de octubre de mil
novecientoveinticuatro (1924)**

Laureano Beltran y otros.

Marcelino Ocoro: se declara que es dueño de unos derechos de tierra de valor primitivo en el indiviso de Guengue en este distrito, en cantidad de 126 pesos, comprados a diversas personas cuyas escrituras se hallan desglosadas al juicio de deslinde del citado. Indiviso que se encuentra en el Juzgado Primero del Circuito de Caloto, que por su avanzada edad no hace relacion a Laureano Beltran, Jeremias Altamirando y Emeterio Mina. Que dichos derechos los vende a los citados con el fin de que les sean adjudicados donde tienen establecidos sus fundos y que aunque esta decretada la partición en partes materiales del prenombrado indiviso del "Guengue", le será suficiente a sus compradores la presencia del presente instrumento para eu le sean adjudicada la porción de terreno equivalente a los derechos vendidos. Estos derechos se vendem x 300 pesos.

Este tipo de contrato relaciona-se muito com as formas de apropriação descrita por Alexis Carabalí (2007) em outros lugares do norte do Cauca, nas quais se faziam compras coletivas organizadas por um líder sob uma junta diretiva, que reunida em assembleia comunitária gestava as necessidades do grupo. Conforme o autor, com o passar do tempo essas terras coletivas foram-se dividindo em núcleos familiares, os quais delimitaram o atual território destas comunidades.

Comprar terras nesse monopólio de grandes propriedades estabelecido no vale do rio Cauca foi uma verdadeira conquista. Portanto, onde os afros conseguiam acessar a pequenos espaços, era precisamente nos limiães das enormes fazendas, nos chamados terrenos *indivisos*, como aconteceu em La Munda. O pesquisador Mateo Mina (1975) observou na localidade de Puerto Tejada a presença dos indivisos, e reproduzindo o relato de um camponês, nos informa sobre o que era um *indiviso*:

“Este dueño tenía una porción de aquí y por allá, el outro tenía otra porción y había mucho terreno que estava sin dueño. [...] esta tierra que se quedó sin vender. Esta se llamó indiviso, y esta no la pudieron enajenar. De modo que usted tenía su pedazo de tierra aquí, que había comprado, pero de aquí para allá era de outro.” (Mina, p: 86)

Também encontrei em La Munda famílias negras que compraram terras individualmente de famílias não negras que tinham seus sítios na localidade. Por exemplo, o senhor Sixto Angola, negro, agricultor e procedente de uma comunidade vizinha do norte do Cauca, narrou que seus pais compraram terra de uma família de tradição política de Miranda, de sobrenome Ruiz.

“Eu não paguei nada por esta terra aqui, o custo foi pago pelos meus pais. Somos três irmãos, duas mulheres que moram diretamente em Guachene e ela têm um pedacinho de terra lá. [...] Isto era baldio, meu papai comprou isto aqui dos Ruices, eles eram daqui de Miranda [...] Meu papai comprou 10 hectares, era um negro que não sabia ler, mas era muito bom fazendo contas, com sua agricultura. Meu pai falou que foram anos de sacrifício para comprar essas terras, com a minha mãe. Por isso, dou esta narração, por isso eu digo

que meu pai e minha mãe estão me fornecendo a comida, porque foram eles que compraram.”

Podemos dizer que em “La Munda” a ocupação se efetivou por famílias de camponeses negros e famílias de não negros, que possuíam em geral propriedades de terras maiores, por exemplo, a família dos Ruices, Wagner, Marines e Tanacas, denominados pelos afros com o nome de *finqueiros*. Com estas famílias de *finqueiros* existia uma relação social mediada pela amizade e o trabalho, que beneficiava a todos. Não obstante, nas ocasiões que tive entrevistas para falar sobre a história da comunidade, raramente faziam referências a eles como integrantes da comunidade. Numa tarde conversando com dona Damiana sobre os que foram embora da localidade, lembro-me da minha insistência por averiguar quais eram negros e quais não, ao que ela de vez respondeu: *“você vai me perdoar pelo que eu vou-lhe falar, mas todos os que eram e são de La Munda, daqui mesmo, tem sido “negritos” e os branquinhos que nem você são pessoas de fora, mas que têm suas terras aqui”*.

Com esse padrão de ocupação é compreensível a necessidade e urgência de escriturar as terras. A dona Felisa, por exemplo, me disse *“eu sei que meu avô Jeremias brigava constantemente com Raul Wagner pela linha”*. Ela referia-se á linha demarcatória dos lotes, com um vizinho não negro. Sobre a escritura das terras do comodato seu Romel contou o seguinte: *“dizem que entre –Jeremias, Laureano e, Emeterio- compraram um couro de vaca, e o cortaram em fitas muito fininhas e com isso foi que encerraram e mediram e, era isso o que figurava no papel”*. Isso me causou surpresa e exaltada lhe perguntei: Com um couro de vaca? Ele me respondeu *“é que nesse tempo havia muito pleito, porque pessoas expertas mexiam a linha e quem não tinha como demarcar o que fazia?”*.

A propósito, Mateo Mina (1975) corroborou no município de Puerto Tejada que depois de terminada a Guerra dos mil Dias, os ricos da região começaram cercar as terras com arame, inaugurando assim uma forma de esbulho, pois quem não tinha cercadas suas terras, carecia de meios para defendê-las, e decorrente disso foram sendo expulsos das suas propriedades.

Não somente comprar a terra era uma luta, conseguir o dinheiro para a escrituração era outra luta que empreendiam estas pessoas. Na

escritura pública das *terras do comodato*, aparecia o nome do senhor Ricardo Delgado, um *finquero*, que na época (1924) emprestou o dinheiro a Laureano, Jeremias e os outros para pagar no cartório. No entanto, através dos relatos da família Altamirano, soube que as terras foram adquiridas muito tempo antes da data que figurava na escritura pública. Devido a isto, alguns jovens da comunidade concluíam que muitas terras estavam sem escrituras e que isto foi determinante quando a economia de monocultivo se aproximou destas comunidades, tornando-se num dos principais vetores de endividamento das pessoas sobre suas terras, e que fez com que muitos camponeses perdessem suas propriedades em mãos das usinas e *terratenedentes*.

3.3.2. A vida em coletivo, além da terra

Em La Munda cada parentela tinha e tem sua roça particular, mas havia também outros espaços de uso coletivo como, por exemplo, um poço que se formava no riacho Aguablanca, conhecido como poço de São Antonio, pois era o lugar onde o louvavam. Desse córrego, eles pegavam água para cozinhar e peixe. Em princípio ninguém podia usá-lo para lavar as roupas, pois essas atividades eram feitas no rio Güengüe, que também tinha uso coletivo. No entanto, o poço localizava-se na propriedade de uma família de *finqueros*²³ que o dessecaram em decorrência do plantio de cana. Outros espaços coletivos são as veredas que unem os sítios, traçadas por dentro das rocas particulares e usados por todos sem restrição.

Segundo Mina (1975), entre os camponeses negros que têm habitado no norte do Cauca, a noção de *propriedade privada* da terra era muito diluída, posto que se partilhava tanto a terra quanto o trabalho. Como acontecia nesta localidade, segundo contava seu Romel: “*eu, por exemplo, tinha plantado meu lote de milho. Então, perguntava se alguém queria me ajudar, e chegavam pessoas a ajudar. Eles sempre se beneficiavam do mesmo milho, mas também se pagava, mas se eles eram amigos íntimos não se precisava pagar*”.

²³ A palavra “*finqueros*” foi usada em ocasiões pelas pessoas da comunidade de La Munda para referir-se a seus vizinhos não negros donos de sítios de maior extensão.

O *Sítio dos Orejuela*, abrangia uma área de 17há, as casas eram construídas em taquara e barro, o teto se fazia de uma palha chamada “*Traca*”. Dessa terra, dizem se sustentavam muitas pessoas, embora fossem cinco os seus donos. A produção era comunitária, uma parte ia para o mercado e outra para consumo família. Partilhava-se tanto o trabalho na roça como na manutenção das casas e os espaços comuns. Assim o expressava seu Benjamin Cuenca:

“Meus pais e os primos fazíamos “mingas” para reparar os tetos, para trabalhar na roça, para limpar e desmatar. Não era necessário pertencer á mesma família, os vizinhos também ajudavam. A mi me levavam para olhar e apreender a solidariedade, como se cortava uma arvore, como se plantava e tudo isso. Os donos da propriedade preparavam os alimentos, embora alguns levavam comida. A colheita não se dividia porque o que se queria era uma retribuição em trabalho. Dinheiro não se aceitava, mas a colheita para comer sim se aceitava, ou seja um “bulto” –medida de 50 kilos- para vender não, é que não era um pago em si.”

Outros dados coletados durante a pesquisa apontaram para o fato do uso coletivo que das terras faziam os afrodescendentes. Lembrome de uma tarde de abril, quando visitei a dona Damiana Altamirano com a finalidade de indagá-la sobre a propriedade territorial. Ela não respondeu, fez um desvio e começou falar sobre a vida familiar e os destinos fatais de algumas mulheres da comunidade, depois que se expandiu a agroindústria canavial, mas essa é outra história. O fato mais interessante em relação ao que estou falando veio acontecer quando a gente estava-se despedindo, ela ofereceu umas desculpas e disse:

“Moça eu sei que você queria saber acerca de como estão dividias as terras e tudo isso, mas é que eu não gosto de falar disso, porque antes nesta comunidade as coisas não eram assim. A terra sempre esteve “envolxada”²⁴, mas todos sabiam onde começava e onde terminava o de

²⁴ Expressão usada no cotidiano com vários significados: uma pessoa que esteja passando por uma situação difícil pode estar “envolxada”. Também é sinônimo de enganar a alguém, neste caso refere-se a enredo ou pouca clareza sobre o assunto.

cada um. Se eu queria podia limpar tudo o meu pátio e continuava como do outro vizinho, porque se sabia que logo a outra pessoa o faria. Mas nem precisava fazê-lo. Também se alguém precisava um cacho de banana da terra o podia pegar, e depois o devolvia.”.

As lembranças das pessoas da comunidade estão muitas vezes associadas ao trabalho nos sítios próprios e dos vizinhos *finqueros*. Os relatos mais interessantes sobre a vida como camponeses emergiam quando eu perguntava diretamente pelas mudanças que trouxe a cana á vida deles:

“Quando não tinha cana eu trabalhava com meus filhinhos quando eram criancinhas nos plantios de soja e havia bastantes por aqui, onde os Marines, e pela ponte dos escravos, havia plantações de soja. Primeiro a gente trabalhava semeando, logo quando estava brotando a semente chegavam as perdizes e tínhamos que ir a trabalhar tampando-a com terra. Então os finqueros perguntavam para mim: os meninos estão de férias? Era para ir gritar e correr pela plantação para espantar os pássaros” [...] Por isso a vida era muito boa, eu saía de trabalhar com meu dinheirinho no bolso e tinha a comida em casa, era muito bom.” (Damiana)

Para complementar a renda trabalhava-se tanto nas roças familiares, como nos sítios dos vizinhos *finqueros*. Isso fazia com que não faltasse alimentação, e com o pouco dinheiro conseguido, sustentavam outras necessidades como pagar quem hospedasse os filhos durante os dias das aulas no colégio que ficava em Miranda. Enviar os filhos para a escola foi uma grande preocupação. O pai de dona Chepita lhe relatou que eles aprenderam as letras e números no verso de folhas de *biao*, uma planta que dá uma folha parecida com a da bananeira, e sobre ela desenhavam o alfabeto. Anos mais tarde quando a segunda geração de famílias teve a oportunidade de mandar os filhos ao colégio, eles se valeram da seguinte estratégia para conseguir enviá-los a todos:

“As famílias de antes eram famílias grandes, porque as mulheres eram bem parideiras, então éramos muitos irmãos e o que faziam os pais era que colocavam um ou dois irmãos para estudar o

primeiro e segundo ano, logo os tiravam da escola para que outro irmão entrasse a estudar e, os que saíam da escola ajudavam a trabalhar no sítio e assim íamos alternando entre os irmãos a escola.” (Dona Damiana)

O trabalho de comercialização dos produtos também passava pela organização comunitária. Dona Felisa entre os treze e dezesseis anos de idade viajava para Cali com o grupo de mulheres, que eram as encarregadas de vender nas praças de mercado e que são conhecidas como as “cacharreras”. Ela contou que:

"Aos 13 anos eu ia para o Calvário (praça de mercado) em Cali. Levávamos banana da terra, laranja, guanabana, chirimoya, folha de banana etc. Eu tinha a venda de laranja, mas como no sítio do avô Jeremias estava dando bastante banana da terra, me deram também para vender. Minha mãe me recomendava com as antigas porque me roubaram varias vezes. Aqui, contratávamos um caminhão entre todos que, se carregava durante o dia e o enviavam. Nós saíamos tipo nove e passávamos a noite em Cali, na rua, afora da praça, esperando amanhecer. normalmente íamos grupos de oito pessoas Celina, Kika, Carmen Viafara e outras”.

Outras atividades também se faziam coletivamente, por exemplo, a organização das celebrações, da “Virgem del Carmen” e a festa do Menino Deus. Comissionava-se a uma das mulheres da família Orejuela para juntar dinheiro entre as outras comunidades vizinhas que também participavam da celebração.

“Desde novembro nós começávamos andar de casa em casa e de localidade em localidade cantando com tambor e clarinete, às vezes quando o do clarinete que era professor estava ocupado, andávamos só com tambor e um caixão, ainda assim conseguíamos dinheiro. Dançávamos as “fugas”, íamos até Santa Ana, Cosechas, Rio Blanco, Rio Negro, Pádilla. A Miranda quase não íamos, era por aqui embaixo que andávamos. Todos os dias caminhávamos até onde conseguíssemos ou se fizera de noite. Se a gente

se cansava pelo sol, pois voltávamos[..] Pela noite fazíamos as orações e bailes, isso era até fevereiro e a ultima festa era ou em fevereiro ou março.” (Dona Felisa).

A semana de Páscoa era lembrada de maneira muito especial na comunidade. Em cada casa se preparavam alimentos derivados de milho, como pamonha, e *birimbi* um mingau de milho, e se repartiam entre as casas os alimentos, fruta e leite. Não é que agora as pessoas não o façam, porém o que mudou foi a proporção, porque antes, segundo eles, havia muita comida na região. Dona Felisa ria dizendo que “*antes a pessoa nem podia passar perto da porta de uma casa vizinha porque convidavam para comer na hora. Agora com a situação[que está] as pessoas fecham a porta”*”.

Foto de Pessoas de La Munda na Sexta Feira da semana de Páscoa



As festas eram, neste sentido, espaço privilegiado para juntar às pessoas da comunidade e das localidades vizinhas. Segundo seu Romel, muito tempo atrás as comunidades vizinhas se inter-comunicavam através de uns sons especiais, que se faziam com o tambor. Dependendo do som, as pessoas sabiam o quê acontecia: festa, velório ou casamento, de sorte que na noite iam chegando de diferentes lugares. Assim mesmo, o mercado público, que se realizava aos domingos em Santa Ana era uma ótima oportunidade para estreitar os laços entre as diferentes comunidades.

Não foi necessário retornar ao passado para perceber que essas redes de solidariedade construídas historicamente ainda se mantêm. Disso dão conta as panelas com comidas que transitam entre os vizinhos mais próximos. Segundo Guillermo Beltran: *“aquí a pessoa não passa fome, porque, se estiver passando fome se lhe dá um prato de comida, se uma pessoa estiver doente não importa quem, entre todos juntamos o dinheiro que ela precisar”*.

Dessa união entre as comunidades fui testemunha em uma madrugada, em torno das quatro da manhã, quando escutei um barulho muito forte do motor de uma moto que, estacionava ora numa casa ora em outra. Fiquei atenta e escutei que a moto tinha estacionado na casa onde eu estava, tocou a janela do quarto de dona Alfa e falou alguma coisa que não consegui escutar. Voltei a dormir, e pela manhã quando me dispunha a começar meu trabalho, perguntei para dona Alfa sobre esse evento, e ela me contou que se tratava de uma pessoa da localidade vizinha de “El Barranco”, que estava juntando dinheiro para o funeral de um parente que tinha morto. Eu fiquei admirada e ela me disse *“é que por aquí somos assim, se alguém destas localidades precisar ajuda, a gente sempre se ajuda”*.

3.3.3. A chegada da família Tanaka e Nisikagua

Segundo explica Calvache (1999), após a primeira década do século XX começaram a chegar sobre a região plana do norte do Cauca novas ondas de migrações de homens em busca de terra, aumentando a pressão sobre as terras e mudando, assim, as relações que até então tinham construídas os negros nesses espaços. Com o crescimento da população, as comunidades ao redor começaram a dividir os pequenos

lugares conseguidos, novas formas de negociação se efetuaram entre essas novas vizinhanças e os camponeses negros, o que levou entre outras coisas, que estes últimos fossem perdendo as suas propriedades (Calvache,1999), como aconteceu na comunidade com a chegada da família Tanaka..

Os japoneses, como são chamados na localidade, chegaram finalizando os anos sessenta, e se instalaram no sítio do *finqueiro* Raul Wagner, que alugou a terra para eles. Sobre as que começaram plantar cultivos de soja, arroz e algodão que conseguiram manter graças aos créditos de entidades bancárias, inaugurando assim uma época de mudanças e inovações na vida local. Contatei á dona Patricia Tanaca em Miranda, para que me falasse a sua história: e foi assim que ela narrou:

“Meu pai chegou com a terceira migração de japoneses a Colômbia, no ano 35 [...] O cônsul do Japão falou para eles que isto aqui era um paraíso [...]eles entraram por Buenaventura. Meus pais não tinham nada, a vida transcorria de sitio em sitio, meu pai começou trabalhar no cultivo de grãos: milho, feijão, soja no Valle del Cauca. Assim andando ele encontrou outro japonês que estava solteiro, Enrique Nisikagua, então eles fizeram uma sociedade. Uniram forças pra conseguir uma terra alugada. [...] Alguém falou para eles que havia uma terra na La Munda pra alugar e assim começaram a cultivar. A Cajá Agrária fazia créditos muito bons, e assim tinham mais de 100 trabalhadores. Eles conseguiram pagar esses créditos em 10 anos com uma boa colheita, e assim Raul Wagner vendeu as terras para eles. Eles fizeram crédito para comprar essa terra e minha mãe trabalhava como porcos, galinhas. [...] Meu pai tinha o problema que o roubavam muito, e um dia uma pessoa bateu nele. Muitos começaram a fazer a vida impossível para ele, para as pessoas foi muito difícil, as pessoas acham que temos ouro, mas não, foi difícil. Até que minha mãe

ganhou a loteria e se pagou uma parte das dívidas. Meu pai começou alugar terras e pagava por médio de hipotecas.”

Com a entrada destas duas famílias se dinamizou a agricultura na localidade, Dona Felisa disse que eles chegaram alugando terras à porcentagem, por exemplo, de 100 sacos do grão cultivado uma porcentagem era para o dono da terra e outro para arrendatário. Deste modo, houve muito trabalho para os afrodescendentes, mas também se estabeleceram mudanças na forma de trabalho nas suas próprias terras que não foram muito positivas para eles, pois como veremos a seguir, o assentamento dos japoneses coincidiu com a saída dos Orejuelas das suas terras.

3.3.4. A cana chegou, os velhos morreram e os sítios se acabaram

Durante meu trabalho de campo a dona Damiana expressou: *“eu não sei se é que eu sou muito ignorante para entender isso do progresso, talvez os que têm grandes plantações tenham se beneficiado, mas o que eu digo é que aqui a cana não trouxe riqueza, trouxe só pobreza”*. Essa compreensão foi claramente um convite para pensar como as pessoas estão imersas em relações que não conseguem controlar. Para que o modelo capitalista de agroindústria açucareira se afirmara como poder predominante na região norte-caucana, é preciso um olhar histórico que permita visibilizar uma série de fenômenos econômicos, políticos e sociais tanto locais como globais, que convergiram sobre a região natural do rio Cauca, fazendo com que outras economias de subsistência e estilos de vida como os criados pelos afrodescendentes fossem anexadas e absorvidas por este choque.

Em um artigo sobre formas emprestariais de pequenos agricultores de Puerto Tejada, Albarracín (2003) explica, que desde a década de 1940 *“El valle geográfico del río Cauca experimenta una serie de cambios relacionados con el establecimiento de industrias dedicadas a la transformación de productos del agro, la ampliación de los mercados urbanos que habían experimentado un rápido crecimiento, como consecuencia de la migración campo-ciudad impulsada por el fenómeno de la violencia, y la apertura de mercados externos”*.

Assim mesmo, o historiador Oscar Almário (2013) explica que o modelo agroindustrial de cana de açúcar se consolidou entre 1940 e 1970, e logra impor seu domínio, como consequência da união entre grandes industriais, latifundiários da pecuária extensiva e, os grupos políticos tradicionais. Neste sentido, foi o trabalho conjunto de: Instituições do Estado, facções políticas, Mídia e outras instituições estratégicas não estatais (entidades bancárias) que juntaram forças para impor seu sobre outras economias.

Entretanto, o crescimento da economia de cana açucareira foi incentivada por condições globais: primeiramente, com a introdução de capital norte-americano à agroindústria açucareira entre 1913 y 1928. Simultaneamente, nessa época, foi construída a ferrovia do “Valle del Cauca”, que conectou com o Oceano Pacífico, marcando o início do circuito comercial para o exterior do país, e permitindo a exportação de grandes volumes de matérias primas. Posteriormente, a Revolução Cubana e o decorrente bloqueio a Cuba veio estimular a exportação de açúcar com destino aos Estados Unidos, aumentando a pressão sobre as terras da zona plana do vale (VANEGAS; ROJAS, 2012).

Esse mercado rapidamente demandava extensões de terra e, nesse sentido, os proprietários das usinas açucareiras se lançaram a várias estratégias atingir seus objetivos. Os autores Vanegas e Rojas (2012), em seu trabalho demonstraram que uma via tomada por eles foram o arrendamento da terra através de contratos tremendamente desfavoráveis aos camponeses, e fizeram com perdessem as suas propriedades, uma razão também presente na La Munda.

Nas informações coletadas no trabalho de campo, as pessoas comentaram que os engenhos valiam-se dos “*mayordomos*”, pessoas das mesmas comunidades vizinhas que trabalhavam como peões da nascente agroindústria, cujo propósito era persuadir aos camponeses negros das vantagens que poderiam trazer os plantios de cana. O relato que fez seu Sixto Angola, recolhe uma experiência comum para os camponeses do norte do Cauca:

“Governo negro era [o apelido de] um ‘mayordomo negro’ dos primeiros que teve Cabaña e ele falava para a pessoa: Quantas plazas você tem? Não é melhor plantar cana nisso? Ele pegava lápis na mão, essas duas plazas semeadas em cana poderiam dar para você

500.000 pesos. O negro como não sabia quanto produzia, e como ele nunca tinha ganhado 500.000 pesos, o máximo era 50.000 pesos, ficava assombrado. Posteriormente a pessoa perguntava e como é que tenho que fazer? E daí ele falava, você só tem que alugar ao engenho e o dinheiro chega, e pronto.

O outro era, Manuel Lenis, eu me lembro: árabe, Romilio, então, chegava a pessoa, que não sabia como eram as coisas, e eles faziam as contas [...] Então seu Moises falava, não alugue, não alugue sua terra nem venda. Assim ele falava, então a pessoa respondia é que eu preciso. Ele dizia então,. Ah! Tá bom então, mas primeiro temos que fazer as escrituras, ele mesmo as fazia. Já depois era assim, essa terra dá tanto, mas o contrato são 10 anos, muito tempo, lhe falava o camponês. E, isso se fazia era depois de fazer toda a documentação; o dinheiro já diminuía, além disso, falava se você quiser anular o contrato então há uma multa. Ah! Bom, falava o camponês, e Moises então procedia a dar o dinheiro de um ano, adiantado e a pessoa devia esperar mais um ano.

Então logo após, a pessoa falava não é assim não, eu preciso minha terra. Então Moises disse: tem que devolver o dinheiro investido na escritura pública, além disso, paga a multa. Ao último isso já era terra barata [...] então quando já se acabava o dinheiro recebido, voltava onde Moises e nesse tempo o dinheiro se dava na mão, sem documentos nem faturas. E, a pessoa com fome vendia isso. E já depois do contrato a terra pertence mais ao proprietário. Foi assim que eles iniciaram, porque o que eu estou falando é a verdade. Você tinha que vender, e com esse dinheiro que ficava, as pessoas logo, compravam nos centros urbanos, ou intentar comprar pelo menos uma plaza de terra para poder se sustentar, porque não sabiam com que fazer a manutenção. Porque quem é netamente agricultor, é difícil morar nas cidadezinhas, porque não tem outra formatura.”

Paralelamente ao crescimento dos plantios de cana, os camponeses negros começaram substituir os cultivos tradicionais de cacau e café por outros produtos tropicais, como, soja e sorgo, que além de produzir somente uma ou duas vezes por ano, precisava maiores investimentos de capital. (VANEGAS; ROJAS, 2012). Deste processo, segundo explica o Grupo de Pesquisa Semillas (2013) resultou que se derrubaram os sítios “fincas tradicionais”, muitos camponeses se endividaram fazendo créditos com bancos que não conseguiram pagar, as famílias hipotecaram as terras, outros as venderam a preços ínfimos, e outros alugavam a engenhos açucareiros e pelas condições pouco claras dos contratos terminavam perdendo-as.

Na comunidade de La Munda, há um caso muito significativo dos irmãos Beltran que recuperaram a terra da família, sobre a qual tinham perdido a propriedade, depois de que seu pai fez um crédito para plantar fruta com uma entidade conhecida como Caja Agraria. Posto que seu pai não conseguiu pagar a tempo o crédito, essa entidade fez o embargo e vendeu a terra para um comprador de Cali. Os quatro irmãos começaram a fazer poupança durante onze anos, eles averiguaram quem era comprador, o contataram e depois de muita insistência o convenceram para que lhes vendesse as suas próprias terras.

Entre outras razões que levaram muitos camponeses negros da zona a substituir os plantios de café e cacau por outros frutos foi consequência das pragas que chegaram sobre os cultivos tradicionais, e como não contavam com técnicas especializadas para fazer o controle, optaram por derrubar as plantas e semear outros cultivos. Seu Romel me explicava que:

“As pessoas de um momento para outro quiseram vender ou alugar porque chegaram pragas, como isto tinha muito café e cacau, ao cacau o afetou o passador era uma praga, logo o afetou a “escoba de bruja”. Isso nós dava um desconsolo, porque houve um bom cacau e um bom café. Por exemplo, de quatro sacos de café, quase tudo saía com uma amêndoa preta, era essa praga, e pouco a pouco essa pragas se foram espalhando pelos sítios, as árvores se secavam e as que resistiam eram derrubadas pelos fortes ventos que começaram a chegar.”

Conforme relata Albarracín (2003), a transformação do bosque nativo em terras aptas para o cultivo de cana trouxe consequências que afetaram profundamente as formas de produção desenvolvidas pelos afrodescendentes. Não só o controle fitossanitário foi muito atribuído pelos camponeses de La Munda. Também a terraplanagem causou a destruição dos diques dos rios que inundaram a zona e faziam apodrecer as colheitas. Uma habitante que plantava na terra da seu avo, e que ainda se dedica á agricultura, mas alugando terra, a respeito disse “*eu semeie soja, logo mandioca e nada. Mal e mal, até que se saiu o rio “Las Cañas”, então me rendi. Logo disso, meu filho se foi a estudar, ai, fiquei sem apoio e decidimos vender. [...] quando se saiu o rio, nós visitou o “personeiro municipal” e falou que o governo ia cumprir porque eles deviam fazer o dique. O que acontecia era que as usinas tiravam os diques e deixavam tudo no mesmo nível. Então por isso o rio alagava tudo e assim perdimos várias colheitas”*”.

Neste panorama, há que acrescentar as aspersões de agrotóxicos que afetaram os cultivos da região. Eles explicaram que as aspersões de certas substâncias aceleravam o processo de amadurecimento dos frutos, quando estes ainda estavam muito pequenos, perdendo a produção. No entanto, eles se organizaram em prol de se defender dos aviõezinhos:

“No tempo que começaram os problemas pelas fumigações nós falávamos de fazer tiros com escopeta, mas não com balas senão de pedras para não fazer estragos no avião, mas a gente não se atreveu. Quem se queixava ante o governo. Hum era como nada, perguntavam-lhe pelo número do avião, matrícula. O engenho falava que não sabia de nada. É que briga com engenho é um descaró muito aberto. Uma vez queimando uma cana queimaram-lhe um bambu de um Cuenca, e nos chamaram para declarar se garantíamos que era verdade que essa terra lhe pertencia, perguntavam pra nós se ele era dono dessas terras e de quem tinha herdado[...] e nós falaram que era melhor atualizar-se, que era melhor não arriscar a vida e que para evitar isso é melhor ir ao Agustín Codazzi²⁵ para saber com

²⁵ O Instituto Geográfico Agustín Codazzi, IGAC, é a entidade encarregada de produzir o mapa oficial e a cartografia básica de Colômbia; elaborar o cadastro

quem limitava. Você acha que isso é correto? porque se uma pessoa figurar no Codazzi é porque é proprietário, e quem não tem título não figura ali.”

Além das pragas, as aspersões e contratos desfavoráveis os meus interlocutores contaram que na década de 1970 uma nova preocupação se apossou sobre eles, o pagamento de impostos, especificamente o “catastro”. Segundo as pessoas, nesse tempo, se perderam muitas terras por causa do cadastro, e como segundo eles, eram impostos de toda uma vida, as famílias não tiveram outra opção que arrendar a terra para com isso assegurar o pagamento. Assim o fez entender dona Chepita na sua fala:

“Os vizinhos falaram para o meu pai que pagasse o cadastro e, como ele não pagou teve que arrendar a terra e com isso o pagou. Meu pai Jeremias morreu em 18 de outubro de 1975, então os vizinhos me falavam veja: o café floresceu, o cacau está bonito, mas é [...] melhor arrendar para pagar o cadastro daqui de La Munda. Recentemente tinham chegado os japoneses e disseram que eles arrendavam terras, mas derrubaram as plantações porque era para semear outras coisas, por isso foi derrubado o sítio.”

Na comunidade de La Munda uma das perdas territoriais mais lembradas, é a da terra dos Orejuela, e a concomitante saída e desmembramento desta família. Este sítio foi vendida para a família dos japoneses. Dona Felisa explicou-me desta maneira o acontecido:

“Os antigos tinham morrido, o cadastro estava muito alto. A primeira vez eles conseguiram pagar entre todos, a segunda não. Então Francisco Mina filho de Carmen Orejuela quem já vivia em Cali, convenceu ás mulheres velhas que era melhor vender do que perdê-lo todo. [...] você não imagina a tristeza quando tiraram as coisas. Até lhes criamos uns poemas, lembro-me deste: Manãna a los Orejuela los sacan em um

nacional da propriedade imóvel; realizar o inventario das características dos solos, entre outras atividades.

camion, apenas se olle el quejido que quebranta el corazón.”

Em outra conversa ela agregou que:

“Estava todo o “caserio” dos Orejuela, mas foram crescendo os filhos e netos, e cada quem começou a pegar seu pedacinho e tudo mundo começou a se usufrutuar, mas ninguém se preocupou por pagar ,e quando chegou o embargo viram que não tinham o dinheiro, e nesse tempo, havia que pagar cadastro fosse como fosse.”

Relacionar a perda de terras com a partida dos *antigos* foi uma razão aludida também por seu Romel, quando lhe perguntei por que tudo mundo tinha decidido plantar cana ou arrendar as terras, abandonando a vida como camponeses. Ele, de maneira muito sucinta disse: *“e que os antigos foram morrendo, os filhos cresceram e já eles tinham outras expectativas, outros caminhos”*. Esses outros caminhos que falava seu Romel se deram como fruto das experiências dos filhos que saíam das suas comunidades de origem para procurar trabalho em lugares como Cali, cidade que recebeu a população migrante do norte do Cauca. De fato, achei muito interessante que o “Francisco Mina”, quem fez vender as terras, é lembrado como *“el bellaco”*, que pode ser traduzido como *opilantra* -e agregavam- *que queria morar em Cali*. Muitas piadinhas se faziam sobre esse personagem, eles riam lembrando que, ainda morando naquela cidade, voltava aos fins de semana vestindo terno e sapatos elegantes que precisava tirar para evitar que não ficassem enterrados na lama.

Finalmente, outros conflitos pela terra se apresentaram entre as pessoas que estou chamando de *finqueiros* e os camponeses negros. Um morador da comunidade somente comentou que esses eram alguns *“cuentos callados que llaman”*, o que poderia ser interpretado traduzido como *“estórias silenciadas”*. No entanto, essas foram memórias às que não consegui acessar em profundidade, pois as pessoas preferem mantê-las silenciadas, pois são conflitos sem resolver. Por exemplo, um potreiro de 40 *plazas*, que é herança de seu Romel, está em propriedade de um *finqueiro* que o comprou sem estar esclarecida a propriedade dessas terras.

“Martino era trabalhador de meu tio, ele não tinha filhos nem esposa, então ele morava com esse trabalhador. Quando meu tio morreu, saiu o trabalhador a falar que esse potreiro era dele, que o tinha pagado com trabalho de vários anos e, meu pai e tio deram uma briga forte para reclamar, mas não conseguiram porque nesse tempo valia era a palavra, especialmente se era de um conservador, e como o Martino era conservador de Miranda, ele as vendeu.”

Outro argumento muito esgrimido pelas pessoas para explicar a perda da terra tem a ver com que naquele tempo as negociações sobre as terras se faziam era de palavra. Então, como eles eram muito solidários, chegavam famílias que não tinham teto nem onde cultivar, por isso muitos deles os deixavam fazer seus ranchos e plantar para o sustento. De modo que, quando começaram a plantar cana, muitas pessoas sem serem donas das propriedades as faziam escriturar e as vendiam depois:

“Nesse tempo não é como agora que a gente como filho ou neto está pendente de que os negócios não se façam mal feitos, nesse tempo quem tinha escritura dizia quero vender e pronto. Alguns tinham escritura, outros levantavam sucesion, mas a mesma pessoa que ia comprar a terra lhe empresta dinheiro para a sucesión e pagar as divididas que tinha”.

É destas situações que alguns líderes perguntam-se pelas condições pouco claras, em que os engenhos tem se apoderado dessas terras que eles afirmam na sua maioria estavam sem escriturar.

4. A organização em defesa das terras

Frente a esses contextos de expropriação territoriais, as comunidades negras do norte do Cauca durante a década de 1970 e 1980 criaram diferentes respostas organizativas a esta situação social de empobrecimento e proletarização em que os tornou a indústria açucareira. Durante as duas décadas floresceram diferentes dinâmicas e iniciativas populares mobilizadas por sindicalistas, simpatizantes de esquerda, organizações universitárias e setores da igreja (HURTADO,

2001). Mas, quando a Ley 70 foi sancionada, ela provocou um impacto negativo no movimento. Vanegas e Rojas (2012: 5-6) informam que:

“las dinámicas organizativas en la región [de norte de Cauca] parecieron ir en una dirección contraria a las del resto del país y sobre todo en relación al Pacífico colombiano, que se constituía en paradigma de lo afrocolombiano. Mientras en el Pacífico los procesos de organización de las poblaciones rurales se incrementaron de manera notoria a partir de la década de los ochenta y tuvieron un auge inusitado [...] luego del cambio Constitucional de 1991; en el norte del Cauca las dinámicas organización parecían debilitarse.”

Não obstante, um novo despertar da mobilização se deu com a criação de *consejos comunitarios* no norte do Cauca, como estipulados pela Ley 70. Dinâmica que implica grandes desafios para as mesmas comunidades, em termos de suas formas históricas de organização social e territorialidades construídas. No próximo capítulo se trabalhará essa retomada de luta pelo reconhecimento de seus territórios, no contexto local das comunidades negras da zona plana de Miranda, a nova interpretação da Ley, e as dinâmicas organizativas em torno da criação do COMZOPLAN.

CAPITULO II

Dinâmicas organizativas em torno à defesa do território

1. Introdução:

Durante meu trabalho de campo escutei algumas vezes: “*Nós, os que ainda moramos aqui somos é teimosos*” e “*nós, vamos ficar aqui, mesmo sabendo que as usinas querem é tirar a gente daqui para tornar tudo cana*”. Compreendi esses comentários como a resistência que os mantém enraizados numa terra usurpada, onde a paisagem foi transformada num deserto verde de cana, e são essas memórias que ainda transitam entre as pessoas, que impedem de torná-lo em um lugar inerte.

Estas comunidades negras da zona plana de Miranda perderam a maior parte de seus domínios territoriais, mas isso não as tem impedido que continuem a reivindicar direitos sobre eles. Neste sentido, os postulados teóricos dos antropólogos Leite e Cid Fernandes (2006) confirmaram que muito embora a terra seja imperativa para a continuidade do grupo e sua vida coletiva, a terra não é um elemento exclusivo de identificação, segundo esses autores:

“a terra, base geográfica está posta como condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo. A terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referencias simbólicas importantes á consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência, [...] mas inclusive não tem com ela uma dependência exclusiva.”(p.10)

Neste contexto, chama a atenção que grupos que perderam suas terras continuem a manter “*noções de pertencimento que mobilizam a luta pela recuperação de seus territórios*”(Leite e Cid Fernandes, 2006), tal como podemos observar entre algumas comunidades negras do Cauca. Neste capítulo tratarei das formas de organização política das comunidades negras de Miranda (Cauca). De modo específico,

considero a organização do *Consejo Comunitario* como uma particular forma de ação política, caracterizada pelo discurso da diferencia étnica e cultural, contarei o processo de formação do Conselho, e mostrarei como se apropriam desta figura jurídica; as suas disputas e os desafios que sua configuração representa dentro da comunidade.

1.1. O Movimento social negro na Colômbia

No final do capítulo anterior mencionei que após a sanção da Ley 70 os processos organizativos da região norte-caucana tomaram uma direção contrária aos do Pacífico colombiano. Enquanto no Pacífico ocorria uma efervescência do movimento negro para regularização dos seus territórios, no Cauca acontecia uma forte desmobilização, fruto da decepção ao não serem incluídos de forma clara e inequívoca como beneficiários da Ley 70. De fato, a mobilização dos negros em Colômbia, no momento da sanção da norma em 1993, não tinha se consolidado como movimento único e, em consequência do surgimento da Ley, os processos organizativos tomaram caminhos diversos.

O movimento social negro na Colômbia data das décadas de 1970-1980 (WADE,1992), articulado principalmente ao redor de pequenas organizações urbanas, formadas por pessoas negras educadas e de elite, as quais se dedicaram em maior grau a pesquisar e divulgar a história da presença negra no país. Essas primeiras iniciativas se alimentavam do movimento negro norte-americano e da *descolonização* africana que ocorreu entre 1950-1965. Embora a presença destes grupos fosse curta e passageira, elas forneceram as bases para o surgimento de outras organizações que, após as mudanças constitucionais de 1991 de reconhecimento da etnicidade negra, impulsionaram o movimento de reivindicação da “identidade negra”.

Paralelamente outra corrente do movimento social negro gestava-se no Pacífico, especificamente no Choco, mas articulado à defesa dos seus territórios ancestrais, trabalho que vinham desenvolvendo com apoio dos indígenas, que possuíam longa experiência organizativa. Finalizando a década de 1980, a Colômbia atravessava uma crise institucional, na qual diferentes atores sociais, entre eles grupos armados como: Movimiento 19 de Abril M19, Ejército Popular de Liberación EPL, Partido Revolucionario de los Trabajadores

e, setores estudantis puseram em xeque o regime de governo. Desde 1988, os próprios governantes haviam proposto iniciar um processo para reformar a antiga Constituição que datava de 1986, o qual foi retomado em 1990 pelo presidente Cesar Gaviria, quem convocou uma “Asamblea Nacional Constituyente” ANC, para elaborar um novo texto que seria base da “Constitución de 1991”.

Nesse mesmo ano na cidade de Cali, em julho de 1990, os afrodescendentes convocaram o “Primer Encuentro de Organizaciones Negras”, com o propósito de postular candidatos para participar da ANC. Não obstante os afrodescendentes não conseguiram financiar campanhas para obter um representante, a representação deles se fez então, através do indígena Franciso Rojas Birry. Assim se conseguiu que no último momento da ANC fosse redigido um Artigo Transitório 55, para estudar as possibilidades de fazer uma lei para as comunidades negras. Os três anos seguintes foram de trabalho árduo, por todo o território nacional. Nasceram muitas organizações de pessoas negras em apoio ao processo para a elaboração da proposta da lei, evidenciando a grande mobilização destas pessoas, tanto nas zonas rurais quanto urbanas.

Assim, depois desses três anos, a lei foi aprovada com restrições jurídicas e geográficas, mais para proteger a biodiversidade do Pacífico e por essa via aos seus habitantes, do que para atender á população afrodescendente colombiana em seu conjunto nas suas diferentes trajetórias históricas. Como consequência, a consolidação que tinha atingido o movimento desmoronou-se e, segundo a pesquisadora Hurtado (2001), dez anos mais tarde o quadro do movimento era o de um movimento fragmentado e setorizado. Conflitos entre ativistas negros, oposições entre organizações, o papel de *guerrilhas*, *paramilitarismo* e *narcotráfico*, além de outras coisas, teriam desmotivado o processo de mobilização negra. Apesar disso, no norte do Cauca, na última década começou uma nova fase de mobilização. Os líderes negros têm reinterpretado o texto da *Ley 70e* buscam articulá-lo à defesa do seu território.

1.2. A mobilização social no norte do Cauca

O movimento social das comunidades afrodescendentes do norte do Cauca tem se desenvolvido através de variadas dinâmicas

organizativas e de resistências correspondentes a momentos particulares da sua formação histórica territorial (HURTADO; URREA, 2001). Deste modo, os autores afirmam que a resistência destes grupos origina-se desde a segunda metade do século XIX, quando os afrodescendentes conquistaram terras no vale geográfico do rio Cauca em disputa com os latifundiários. Entende-se, então, que a luta pela terra origina-se desde o conflito histórico produzido entre a produção agrícola camponesa e a fazenda colonial baseada na pecuária que se prolongou desde o século XVI até mais ou menos metade do século XX, quando a fazenda transforma-se completamente em plantação de cana açucareira.

Segundo a socióloga Teodora Hurtado (2001: 11), entre 1930 e 1950 época da consolidação de uma economia camponesa negra no Cauca, emergiu também uma importante diligência política de negros norte-caucanos, alicerçada sobre quatro eixos fundamentais: a) a posse da terra, b) a formação de um campesinado rico, c) a valorização da educação como forma de ascensão social e, d) a militância no partido Liberal. Os dirigentes negros negociaram com as elites liberais sua filiação política neste partido, sobre a base do respeito à sua liderança e soberania local, em contraposição aos grupos políticos conservadores das famílias tradicionais e latifundiárias de Popayán.

Essa dinâmica organizativa dos camponeses negros nortecaucanos coincidiu com a época de Violência da Colômbia dos anos cinqüenta, e fez com que muitos líderes migrassem do campo para a cidade desarticulando a mobilização. Nesse contexto, as elites políticas tradicionais, representados nos partidos Liberal e Conservador, fizeram um convenio político conhecido como Frente Nacional (1958-1974). Este acordo tinha o objetivo de dar fim a esse cruento período de sectarismo político vivido durante aquela época (Diago, 1999). Mas também configurou o cenário de expansão e fortalecimento do clientelismo político, fazendo da política do país um círculo vicioso de favores e burocracia, consolidando um modelo de exclusão política e econômica, que terminou por favorecer a atual estrutura de poder político local, na qual os engenhos açucareiros têm bastante peso.

Com a expansão da economia capitalista entre as décadas de 1950-1970, e a chegada massiva de migrantes da Costa Pacífica e da região Andina como mão de obra barata para a emergente economia, os antigos camponeses do norte do Cauca se tornaram o proletariado da agroindústria açucareira, e a partir dos anos 1980 incursionaram na luta

sindical através da “Federacion de Trabajadores del Valle” (FEDETEV). No entanto, a sua pouca experiência se fez evidente nas limitadas reivindicações que não transcenderam reivindicações sobre as condições laborais e aumentos salariais. Além disso, com a modernização das Usinas se demitiram grandes grupos trabalhadores e militantes do movimento sindical, que terminaram por debilitar a mobilização sindical (HURTADO,2001).

Contudo, nessa mesma época dos anos 1980 floresce também na região o movimento cívico, organizado ao redor de manifestações populares que reclamavam soluções às problemáticas sociais de uma população empobrecida, como serviços de saneamento público, superlotação urbana pela escassez de moradias, terrenos para construir vivendas e, deterioramento ambiental por causa das atividades agroindustriais(Hurtado, 2001). Esta mobilização foi promovida com o apoio fornecido pela Igreja Católica, simpatizantes de esquerda e organizações universitárias. Sua principal contribuição foi a ocupação de terras de propriedade dos “Ingenios” em lugares como Puerto Tejada e Caloto. Assim mesmo, considera-se que nesta década emergiu uma consciência regional, que levou em 1984 à criação da Red de Organizações de Base, com a finalidade de unificar as diferentes mobilizações que se estavam liderando na região.

Finalmente, na década nos anos 1990 a região se articula ao movimento nacional étnico, por médio da organização Sinecio Mina, que participou da discussão promovida pelo Artigo Transitório 55, para que o norte do Cauca fosse incluído como zona de assentamento de *comunidade negra*, e que tivesse as mesmas garantias que as comunidades negras do Pacífico. No entanto, como já se mencionou, o texto da *Ley de Negritudes* institucionalizou uma noção de comunidade negra excludente e ajustada a limites territoriais fixos (Pardo, 2002).

2. Primeiras formas de organização

Quando eu perguntava sobre como se organizavam antes do processo de reconhecimento étnico promovido pela Ley 70, que começou na região do norte na virada ao século XXI, os líderes de COMZOPLAN, e também outras pessoas remetiam-se às Juntas de Acción Comunal (JAC), organizações criadas e institucionalizadas na

Colômbia, através da *Ley 19 de 1958*, durante o governo do presidente Alberto Lleras Camargo. Na sua primeira fase, as *juntas de ação comunal* surgem para promover canais de comunicação entre os grupos sociais tanto urbanos como rurais e o governo, com o objetivo de diminuir os custos dos programas de infra-estrutura e bem-estar social, assim como também para prevenir ações violentas.

No início estas organizações estiveram sob administração do “Ministério de Educación”, pois se considerava a escola como o principal eixo articulador das comunidades tanto em zonas urbanas como rurais. Já em 1960, foi o “Ministério de Gobierno” quem toma conta da administração deste programa e, como indicam vários autores (JARAMILLO, 2009; VANEGAS; ROJAS, 2012), aquela mudança estava direcionada para estabelecer relações de clientelismo entre a população, uma estratégia política que trocava obras sociais por favores políticos.

Através das informações coletadas em campo, entendi a importância destes órgãos como forma de organização política. Segundo a dona Felisa, a população tinha enorme respeito pelas JAC’s, ela nós relata a dinâmica interna e ressalta o fato de que eles queriam que estas *juntas* funcionassem sob um caráter coletivo, isto é envolvendo mais de uma localidade rural:

“Desde muito pequena gostava de escutar as reuniões da recém criada (JAC). As reuniões eram demasiadas longas, 6 da tarde a 11 da noite. Teve uma JAC de Tierradura e La Munda; entre as duas conformaram uma só junta. Seu Isaacs Dinas de Tierradura, seu Gabriel também de Tierradura, eles me deixaram entrar, mas isso era como entrar numa igreja, não se entrava sem chapéu, não se falava sem pedir a palavra. De La Munda estavam Emiliano Zapata, Gabriel e Diomedes Mina. Procurava-se o bem-estar da comunidade, se olhava a quem se podia pedir ajuda. A população tratava sobre a estrada, se preocupavam pelos caminhos para que estivessem em bom estado, os Marines emprestavam a plancha. Também se tratava o bem-estar pessoal, se tinha um enfermo ou como iam a enterrar os mortos, se buscava um transporte para os doentes. Os fazendeiros aportavam. A exigência da

população era que não poderia ter uma JAC por cada localidade.”

Estas entidades foram e ainda são lócus de formação das lideranças políticas. Edinson de 42 anos de idade e engenheiro de sistemas oriundo de San Andrés, quem teve que sair muito cedo da sua comunidade para conseguir estudar e, que atualmente trabalha e mora na parte urbana de Miranda descreve como formou-se como um líder.

“No tempo que era mais jovem, adolescente, nós tínhamos grupos juvenis nas localidades, e entre todos fazíamos atividades. Começamos fazendo atividades para celebrar a festa do dia do padre e da madre. Começamos nos grupos juvenis a fazer festivais, vender rifas e dessa forma a nós envolver mais com a comunidade, com as famílias [...] Meu pai nesse tempo e meus parentes também, sempre estiveram vinculados com a comunidade, porque meu tio foi durante um tempo Concejal. Ele fez parte da Junta de Acción Comunal, depois Carlos Mosquera meu primo também foi parte da JAC e [...] eu nesse tempo que comeci me propus ser presidente da JAC, há mais ou menos uns 23 anos.”

Como se percebe, no relato anterior, para a década de 1990, quando o processo de reconhecimento étnico se encontrava em pleno apogeu nas as comunidades negras do Pacífico, entre as comunidades do Cuca, as Juntas continuavam a manter sua centralidade nos processos organizativos. As Juntas ainda eram o espaço para a formulação de projetos, para procurar fontes para obtenção de recursos, assim como também o principal canal de comunicação eles, Estado e partidos políticos.

Durante o meu trabalho de campo encontrei basicamente duas opiniões respeito das JAC, uma a favor e outra em contra. Alguns a favor - do “*Consejo Comunitario*” - compreendem que estas figuras só perpetuam as condições que os mantêm ligados às redes de clientela e à politicagem, pois segundo eles, estas “*juntas são comodines dos politiquieros*”. Porém, outras pessoas acham que as JAC são as únicas organizações legalmente constituídas, e com atribuição de dialogar com o Estado no que tange a projetos sociais, e defesa do território, apesar destas figuras não terem essa função.

Esta duas posições, a meu ver são muito importantes, posto que geram em algumas comunidades, especialmente na Santa Ana, uma disputa local que questiona a legitimidade do Conselho e se torna um entrave para este, mas também evidencia a presença de outros projetos políticos territoriais, como veremos ao final deste capítulo.

3. Os inícios da mobilização dos negros da zona plana

Em Miranda o processo de organização política articulando a diferencia cultural germina com a “*Asociación de comunidades negras de la zona plana*” e se fortalece com a candidatura à prefeitura do senhor Mostacilla, oriundo de La Munda, para o período de 2001-2003.

A organização de comunidades negras nasce em 1999, liderada por Arnubio Diaz e Jorge Tejada, da localidade vizinha de El Ortigal, e os que atualmente conformam a junta diretiva do “*Consejo Comunitario*”: Oscar Emir Cardenas de La Munda, Escolástico Lucumí e Fernando Barona de Santa Ana; Luís Lerma, Edinsón Mosquera e Hermidez Gonzalias de San Andrés, Maria del Pilar do El Cañon e, finalmente, William Martinez de Tierradura. Ou seja, tinha representação de todas as localidades da zona plana de Miranda. Foi nesse momento que desperta uma consciência sobre a unidade territorial que conformavam estas comunidades negras assentadas na zona plana de Miranda, e o racial se tornou um assunto mobilizador para os reclamos feitos ante a administração municipal:

“O que acontece é que todas as pessoas que hoje participamos do Consejo Comunitario, um dia fomos membros da Associação de comunidades negras” [...] Doze anos atrás, quando eu comecei a trabalhar e aprender sobre os processos das comunidades que estamos nestes lugares, e saber um pouco acerca dos nossos sobrenomes, de porque se foram deslocando para lugares próximos como Puerto Tejada, Florida, Miranda.” (Oscar)

Num outro relato também se evidencia a importância da Associação:

“Sim, nesse tempo se iniciou com um processo desde o anos 1999. Nesse tempo estavam Arnubio Díaz, Jorge Tejada e os que estamos agora no Consejo Comunitario, e as mesmas comunidades. O objetivo precisamente nesse momento era organizar uma Associação de Comunidades Negras, porque sempre temos falado que somos la zona plana, onde há puras comunidades negras.”
(Edinson)

Fátima- O que se buscava com a organização?

“O que se buscava? Sim se buscava a coletividade, mas também se buscava que esse coletivo de comunidade negra fosse entendida perante a administração pública que estava naquele momento e que era amiga, pudesse falar: Bom! Com esta associação olhe: nós somos comunidades negras organizadas da zona plana, e vocês que são amigos ajudem-nos a desenvolver projetos de investimento e todo isso [...] Desde esse momento se estava reclamando equidade respeito ao emprego, isso era o que reclamávamos, oportunidade de emprego, porque lamentavelmente a administração pública que havia naquele momento em Miranda era racista. No momento das comunidades negras, não havia pessoal nosso na administração, então reclamarmos isso, [...] que se tivesse em conta a população afro para ter emprego e estarmos representados, ter representatividade na administração pública.”

Esta Associação dedicou-se, entre outras coisas, a difundir a Lei 70:

“As pessoas que estavam inicialmente nesse grupo foram as que mais impulsionaram essa parte enquanto a Lei 70, respeito à população afro, pois eram eles os que mais conheciam o tema, o restante quase não sabíamos do tema. A gente falava e reclamava por causa justa, mas não por conhecimento da lei como tal. Então se avançou nessa parte, mas não teve

continuidade. Já depois da administração de 98-2000, contínuo a de 2001-20013 que foi a do seu Arnulfo Mostacilla, precisamente foi ali quando se começaram a ver mudanças desde a mesma comunidade, pois nesse momento a representatividade negra era pouca, e depois com seu Arnulfo se aumentou a representação da comunidade afro na administração pública.”(Edinsón)

O período de trabalho na Prefeitura do senhor Mostacilla influenciou na tomada de consciência por parte das comunidades negras da zona plana, acerca da exclusão que eles sofriam por esta agencia estatal. Seu Arnulfo é negro, mas segundo ele, o discurso étnico centrado no afrodescendente não foi o fator determinante para sua vitória, isto porque Miranda é um município multiétnico. Por isso seu slogan era “Miranda um para todos”. O que, de fato, teve importância foi que durante a administração do senhor Mostacilla fizeram presença algumas pessoas negras oriundas da zona plana que participaram do “*consejo municipal*”, figura que encontra analogia com a “câmara de vereadores”, as quais progrediram no conhecimento sobre a Ley 70.

Essa Associação durou muito pouco. Segundo os comentários feitos pelas lideranças de COMZOPLAN, a politicagem mexeu no processo e fez com que unidade se rompesse. Anos mais tarde, especificamente em 2007, surgiu o interesse de conformar um *consejo comunitário*. As idéias novas chegaram através do novo diretor que tomou conta do Colégio de Santa Ana, pois ele já possuía experiência organizativa com a sua comunidade de origem, localizada na zona norte do Cauca. Foi pela motivação recebida deste professor que oito lideranças das comunidades cogitaram a ideia de formar o *consejo comunitário*.

A iniciativa de criar um *Consejo* foi bem recebida, especialmente pelos jovens que tinham participado da anterior Associação. Mas havia pessoas que não acreditavam na idéia, por isso as lideranças se deram á tarefa de convencer à população sobre a importância de ter um *Consejo Comunitário* na zona plana. Numa conversa que tive Katerine Trujillo, uma jovem de 29 anos de idade e formada num curso Técnico Agropecuaria e mãe de dois filhas, co-

fundadora de COMZOPLAN e ativista do processo relata assim a sua experiência:

“Resulta que com o Fernando Barona sempre temos dialogado, e como eu gosto muito da política, mas da política sana, quisemos que Santana, San Andrés, El Cañon, Tierradura e La Munda, que são as que compõem o Conselho, fossem visibilizados e pudéssemos ajudar ao desenvolvimento político, social e econômico das comunidades. [...] porque havia muitas verbas que não chegaram a nós por desconhecimento. Começamos, então, a pesquisar, a estudar, a fazer comitês para conformar o Consejo. Ao principio éramos oito pessoas interessadas em conformá-lo, mas as pessoas falavam para nós que estávamos loucos, que queríamos era pegar o dinheiro da comunidade. Eu falava para a minha família que de qualquer jeito precisávamos ser visíveis, porque, pelo rumo que a gente andava, íamos sumir, porque as pessoas todas estavam emigrando do local. Ficavam pouquinhos casas, pouquinhos nativos da zona, então quê o que a gente queria era que houvesse maior investimento e, que Santana voltasse a nascer como a Santana de antes. Porque precisávamos resgatar um monte de coisas que não há em termos de ancestralidade, cultura, ah! Muita coisa que se tem perdido, e impedir que as usinas continuem a se apoderar das nossas terras, porque a cada dia estavam invadindo às zonas da comunidade com cana. Ou seja, era evitar isso, o que eu tentava fazer entender a minha família, foi assim que começou a melhorar a convivência.”

As queixas sobre racismo e exclusão exercidos pela a Prefeitura de Miranda, e os conhecimentos sobre a Lei 70 motivaram às pessoas organizar um *Consejo Comunitário*, apesar de estar cientes de que a mesma Lei também tendia a excluir, segundo seu Hermez líder comunitário nativo de San Andrés e com uma longa trajetória como líder sindical, eles por causa de:

“Ver todas essas anomalias, nós reunimos uma vez 6 ou 7, e falamos porque não organizar um

conselho comunitário. Começamos as deliberações sobre se seria como conselho, fundação ou associação. Então decidimos que era para fazer um Conselho”.

Fatima- Porque um Conselho e não uma fundação afro?

Hermez- Eu gosto mais do conselho porque é uma questão mais aberta, onde se pode dar maior participação às pessoas, e especialmente, a formação, e porque através de um conselho a pessoa recebe informação clara do que é a Lei 70, que é a que nos permite fazer mais ou menos umas exigências, porque essa Lei 70 é obsoleta praticamente. Porque a Lei 70, praticamente, foi criada para os afrodescendentes do Chocó e da Costa Atlântica”.

Segundo os relatos, se fizeram sete assembléias gerais, as quais envolveram todas as comunidades, mas também se fizeram reuniões dentro de cada uma. Fez-se um livro de associados, e fizeram um censo para obter um estudo sócio-econômico da população, se criaram os estatutos, e concordou-se que cada família daria uma parcela de 1.000 pesos colombianos, algo assim como 1.2 Reais para o seu funcionamento.

Além da organização interna, outros apoios externos foram fundamentais para o processo de criação do conselho:

“Nesse momento estava dado que devíamos nós associar como Consejo Comunitário. Então através do projeto que liderava ASCOM, começamos a nos organizar como Conselho aqui no norte do Cauca. Porque não foi somente aqui em Miranda, mas também em todo o norte do Cauca: Pádilla, Corinto, Santander, Caloto, Guachene. Nesses municípios há conselhos comunitários que foram auxiliados por ASCOM, Isso foi entre 2007-200. Eles vieram aqui e fizeram convênios com uma organização chamada UAFROC, que é o epicentro no qual estamos afiliados a maioria dos Conselhos. Então, eles são pessoas que elaboram projetos e

tratam de buscar pessoal de todos os conselhos para aproximarmos e ir até as comunidades. Eles dão para a gente muitas informações do que é Ley 70 que, é epicentro, dos conselhos comunitários, e para que as pessoas conheçam os deveres e direitos que quiçá nunca tem escutado falar e talvez por isso passam despercebidos.”

4. Consejo comunitário COMZOPLAN

O *Consejo Comunitário* de negritudes da zona plana de Miranda se oficializa em agosto de 2008. A partir desse momento as atividades se centraram no planejamento de projetos produtivos, e em traçar uma rota política. Dentro desta última, uma exigência dos líderes do Conselho é que os prefeitos de Miranda levassem a sério que eles são um território étnico, e que qualquer ingerência sobre esse espaço deve, como primeira medida, contemplar a permissão das comunidades:

“O que acontece e que tem faltado, é que os prefeitos entram a exercer ali, com um desconhecimento total do que é um Consejo Comunitário. Eles não dão atenção a isso, e por isso temos que estar encima deles. O prefeito de agora é porque é amigo da gente, porque com outros anteriores, foi difícil.

Porque eu digo que se nós obtivemos um reconhecimento do território, porque o que nos deu a prefeitura é um reconhecimento do território [...] Então nós como Consejo temos é que fazer respeitar o território, como quando houve uma empresa que queriam instalar aqui, o primeiro que tem que fazer é conversar com conselho comunitário. Na prefeitura eu brigava e dizia que se o prefeito quer vir e fazer uma obra, tem primeiro que socializar com o conselho e as comunidades, porque são os que dão qualquer aval sobre o território, para qualquer obra. Mas os prefeitos desconhecem isso.” (Hermez e Fernando)

Uma atividade muito importante para traçar a rota política de COMZOPLAN foi a formulação de um Plano de vida comunitário.

“A gente se traçou uma meta de noventa dias, fazendo reuniões aos domingos para organizar o “plan de desarrollo comunitário, planejado até o ano 2022. A gente se juntava às sete da manhã e eram as duas horas da tarde e nós estávamos ali trabalhando. Hoje se o Conselho não tivesse feito esse exercício do plano de desenvolvimento, não teríamos o serviço de gás domiciliar aqui Santa Ana, nem o projeto de vivenda que está a ser executado, nem a pavimentação da via que está sendo construída.”(Fernando e Luis)

Os líderes acreditam que por pertencer a um espaço diferenciado com leis próprias (Ley 70), toda atividade que quiser se desenvolver no território deveria fazer uso da consulta prévia. Deste modo, embora o reconhecimento que faz a prefeitura é muito importante, mais importante ainda é manter a independência perante esta instituição:

“O nosso sistema, o dos negros que conformamos estes Conselhos Comunitários, temos que ser muito independentes da administração municipal. Porque não é somente para cumprir uns compromissos que tem obrigação de fazer estudos. Por exemplo, nós temos uns textos geográficos, que chegaram através da Universidad del Cauca e da Javeriana. Pelo fato de termos essas informações, os governantes de turno têm que darmos a devida atenção. Olha eu escutei que por perto, em Vanegas, querem montar uma empresa de óleos e, isso devem é primeiro falar conosco e não com a prefeitura.”
(Fernando e Luis)

Trata-se, por um lado de defender o território dos *Ingenios*, mas também de protegê-lo, contra outros agentes sociais que possam alterar a vida comunitária. Foi isso que a Katherine expressou quando lhe perguntei pelas funções de COMZOPLAN:

“As funções do conselho são: zelar pelo progresso e que se faça o investimento que

deve ser feito pela administração municipal, é dizer, investir as verbas de nós os afros que somos os que conformarmos o Conselho. Uma função primordial é blindar o território, evitar que chegue quanta pessoa deseje sem saber quais os costumes, a prejudicar nosso território. Neste momento, apresentou-se, há dois anos, têm chegado umas pessoas alheias á comunidade. Na população têm aumentado os consumidores de drogas, se percebem alguns de nossos jovens consumindo substâncias. Um senhor foi morto com machado, ou seja, muito forte, uma coisa que jamais se tinha visto na comunidade. A gente briga, mas é normal, coisas como essa não. Por isso é blindar o nosso território. Parece egoísta, mas é o melhor que podemos fazer pela nossa descendência.” (Katerine)

Os líderes reconhecem que não tem sido fácil manter o interesse da população, o entusiasmo dos primeiros anos foi caindo, pois eles acharam que a criação do *Conselho* daria fim aos problemas cotidianos. Ainda assim, salientam que o importante é trabalhar pelo bem-estar comum.

“Então, estava te falando que ao conselho falta-lhe muita difusão do que nós fazemos e, contar à população, especialmente aos jovens o que é o conselho comunitário, para que serve essa figura. Contar-lhes as gestões que estamos fazendo, para que as pessoas comecem a acreditar nesses processos.” (Oscar)

Através de COMZOPLAN se veiculam solicitações às empresas que circundam estas comunidades, como “Ingenio del Cauca”. Nas suas atas e correspondência encontrei pedidos de recurso para financiar celebrações como “*El dia de los niños*”, para a “*Semana de la Afrocolombianidad*”, e para a realização de torneios de futebol, entre outros. Também se faz o reconhecimento às pessoas como pertencentes de comunidade negra, para viabilizar vagas em instituições de educação e descontos nas matriculas; de igual maneira se faz mediação de

conflitos internos, assim como também, entre colonos e engenhos açucareiros. São atividades pequenas, no sentido que não tem a transcendência que poderia ter, por exemplo, a adjudicação de um terreno para construir o campo de futebol, que os jovens de Santa Ana estão solicitando, mas faz parte de um trabalho que vá progredindo.

Em relação a outras organizações e projetos desenvolvidos nas comunidades, os líderes do conselho acham que é dever do Conselho fazer articulação com estas agrupações:

“O que nós fazemos é representar todas as organizações que há dentro das localidades do nosso rádio de ação. Olhar como é que estão constituídos, quais seus planos, e como os pensam realizar. E nós temos que dar para eles uma indução e um acompanhamento, assim quando eles tenham problemas com o município, venham ao conselho e desde aqui nós articulamos essas petições e vamos ao município para encaminhar esses projetos.”

Foto dos membros da Junta Diretiva do Consejo Comunitario COMZOPLAN: (Escolástico, Fernando, Pilar, Johana, Luis, Edinson, William).



4.1 “O problema é que sempre chegam os políticos”

Numa quinta feira de 30 de abril de 2015, vários membros da junta diretiva de COMZOPLAN, reuniram-se em Santa Ana para tomar uma posição perante o prefeito, por conta de um lote de terra localizado no território desta localidade, que foi comprado pela Prefeitura de Miranda em associação com outras duas prefeituras de municípios circunvizinhos. Nele se tentou estabelecer uma lixeira intermunicipal, projeto a boa hora inviabilizada. A questão é que eles estavam tentando que parte desse lote fosse cedido para o *Conselho* em condição de “comodato”. Isto é um contrato temporal entre duas partes com o objetivo de pôr em funcionamento granjas integrais, o que faz parte de sua estratégia de busca de terras para serem reconhecidos como *Consejo Comunitário*.

A discussão girava em torno da violação à consulta previa em que incorreu a Prefeitura ao vender uma parte do lote e ceder outra para outras atividades que, segundo os líderes, não estavam previstas. Não obstante, nesse dia não se conseguiu um consenso entre os participantes, pois uns achavam que eram melhor atuar de modo frontal, demandando direitos sobre dito lote, em tanto outros, os que trabalham na Prefeitura achavam que era melhor esperar que a decisão viesse da própria Prefeitura. Quando terminou a reunião, fui embora, em companhia de dois deles. Perguntaram-me a minha opinião respeito às ações do *Conselho*, ao que eu respondi que seria interessante trabalhar em conjunto para desligar-se dessas relações. Ao que um deles respondeu *é que o problema é que sempre chegam os políticos e estragam os nossos processos, porque os prefeitos desde as campanhas eleitorais, lhe vendem a alma ao diabo, aos engenhos*”.

Nesse sentido, uma das maiores aspirações dos líderes de COMZOPLAN é atingir autonomia respeito aos partidos políticos tradicionais, como o Partido Liberal. Uma questão que é muito complicada porque, por um lado, existe a convicção de que historicamente os negros têm sido liberais, e assim deveria seguir sendo. Pois, como falou seu Arquímedez nativo de La Munda, agricultor de banana da terra, mas morador da zona urbana: *“negro tem que ser Liberal e Americano”*²⁶. Não entanto, isto não é somente uma convicção, posto que como expliquei anteriormente, com base em

²⁶ Equipe de futebol da cidade de Cali, de origem popular.

Hurtado (2001) a filiação dos afros ao partido Liberal constituiu-se numa forma de autonomia social na região na metade do século passado.

Deste modo, fizeram-se evidentes durante a minha pesquisa as dificuldades que existem para desligar-se das redes políticas tradicionais. No ano de 2007, quando se organiza o *Consejo Comunitário*, o prefeito de Miranda Cauca era de uma corrente contrária às comunidades da zona plana. Por isso o primeiro obstáculo a superar foi obter o reconhecimento da Prefeitura. *“Por aqui falavam que nós queríamos organizar consejo comunitário para atropelar o prefeito, para não deixá-lo trabalhar [risada]. Em realidade que não trabalhou, porque ele não fez nada. O que sim fez, foi pegar o dinheiro [...] porque aqui nas comunidades ele não fez nenhuma obra.”*

Então, o que eles fizeram foi entrar com um direito de petição contra o prefeito para que ele reconhecesse o *Consejo Comunitário*:

“Eu já sabia bem o que era Lei 70, então a gente se sentou e pensamos que tínhamos que fazer alguma coisa com esse prefeito. Assim que mandamos um direito de petição para que nós reconhecessem da prefeitura. Porque o prefeito que era supostamente um intelectual, não queria nem saber disso.”

Segundo afirmou um dos meus interlocutores, o que estava em jogo no rejeito frontal á organização era a ingerência que poderia ter o *“Consejo Comunitário”* sobre as verbas que entram na administração municipal do *“Ingenio del Cauca”*, a usina que se localiza na zona plana de Miranda, especificamente na localidade de El Ortigal, principal fonte de renda para o município. Segundo a fala de um habitante das comunidades:

“O que aconteceu é que quando a Lei chegou aqui, os prefeitos se assustaram porque pensaram que eles (refere-se aos afros, mas sem explicitar), começariam a gerar seus próprios recursos. Por isso, foi depois, que eles se constituíram com Zoñiga no primeiro período eleitoral.”

Entende-se que foi através da parceria e apoio oferecido ao senhor Zoñiga que o *Consejo Comunitário* obteve o seu primeiro reconhecimento de uma entidade pública no ano 2008. Carecendo do

reconhecimento do Ministério do Interior, este aval da Prefeitura era sua principal ferramenta jurídica. Não obstante, esta parceria é uma faca de duplo gume, pois, segundo os dados coletados no trabalho de campo, o reconhecimento que a Prefeitura faz funciona especialmente quando favorece á Prefeitura, mas poucas vezes a favor de COMZOPLAN. Explico-me, o *Conselho* faz projetos para as comunidades em relação ás suas próprias necessidades e conhecimentos, mas quando vão ser aplicados os projetos, os prefeitos desconhecem o trabalho da organização.

“Ria pelo que aconteceu com um projeto de vivenda, fomos nós os que realizamos esse projeto faz um tempo, e simplesmente eles fizeram umas mudança neles, uns ajustes, tiraram o nome da representação nossa no documento, e nos fizeram um mal.” (Hermez)

Uma das principais lutas nestes oitos anos de vigência do Conselho é conseguir o reconhecimento por parte do Ministério do Interior, posto que assim eles teriam ferramentas jurídicas para se defender das usinas e das ingerências destas empresas sobre a política local. Assunto que afeta tremendamente a capacidade de ação da organização, por isso o ano passado estava-se planejando adotar estratégias para negociar com os candidatos das próximas campanhas políticas para prefeitura. Uma das ideias era convocar uma única reunião, para informa-lhes que eles são um *Consejo Comunitário*, porém um território étnico, e que nesse sentido qualquer prefeito independentemente da sua posição política, tem que tomar consciência disso, e qualquer atividade que se quiser levar a cabo no seu território, deve passar pela aprovação do conselho.

Este círculo vicioso entre políticos e engenhos açucareiros já foi descrito por Hurtado (2000) para chamar atenção sobre a problemática que representa e as repercussões diretas na capacidade de ação do movimento social negro caucano. Isto porque para as usinas, segundo ela, é mais favorável fortalecer os partidos tradicionais, e assim manter calmo o conflito social entre entidades do governo e as entidades de base.

Aliás, o monopólio de poder econômico que exerce as usinas na região os coloca numa situação de vantagem, em relação ás suas obrigações tributarias com os municípios pobres que dependem desta renda. Deste modo, o projeto político do *Consejo Comunitário*, passa

primeiro pela luta para a obtenção do reconhecimento legal, por parte do *Ministério del Interior*, para atingir a autonomia política que eles desejam, pois, segundo um líder: “*se conseguimos esse reconhecimento do Ministério, assim teríamos como lutar de frente contra os engenheiros*”.

5. Viabilizando a construção de um território coletivo

Na primeira semana de trabalho de campo, meu objetivo foi entrosar relação com as lideranças do Conselho Comunitário. Nesses dias conheci a seu Escolástico, homem de --- anos, com uma longa experiência como líder comunitário, ocupou durante vários anos o cargo de Presidente da JAC de Santa Ana e também foi “Consejal” vereador de Miranda durante o período 1998-2000. Tem sido presidente da COMZOPLAN em varias ocasiões, e quando realizei trabalho de campo ele estava empregado na prefeitura na seção de Trabalho Comunitário. Apresentei-me e disse-lhe sobre o que tratava a minha pesquisa. A fala versou sobre a história de Santa Ana e da organização do Conselho, na qual ele salientou que um dos objetivos é obter o reconhecimento do Ministério do Interior:

“Ainda não nós reconheceraam como Consejo Comunitario, mas sim, estamos inscritos no Ministerio como organização, mas não reconhecidos como Consejo pela mesma normatividade né? Por isso de que não temos território. Então essa é uma das debilidades de nossa lei, na qual há uns favorecimentos ás comunidades afros, mas também encontramos obstáculos.”

O aval por parte do Ministério significa serem reconhecidos como um território afro, no entanto, isto não impede que o conselho continue seu trabalho com a comunidade:

“nós queremos ser reconhecidos como território. Como território afro né? Pela questão ancestral, pelos costumes, por todas essas coisas. O que acontece é que a Lei 70, fala que somente serão reconhecidos os Consejos que não estejam em territórios andinos. Então como nós estamos num território Andino, não temos conseguido o

reconhecimento. Que porque não temos território né? Não temos baldios.”

Ao final dessa mesma entrevista, seu Escolástico lembrou-se de um sacerdote espanhol que lhe aconselhou na sua juventude a lutar pelas terras. Recordação que o fazia pensar em como poderia fazê-lo. Em seguida ele disse: *“e agora eu me pergunto por que eles dizem que a gente não tem território, se ainda eu me lembro de onde ficam os lugares que eram da comunidade. Saiba que a gente em Santa Ana teve três cemitérios e uma praça de tourada.”*

Essa parte final da fala com seu Escolástico impactou-me bastante, mais ainda quando fui percebendo que entre adultos, jovens e ainda crianças, onde eu via cana, eles se lembravam de lugares, estórias e pessoas. Negar o território porém é negar uma rica memória que se transmite de geração em geração, e que neste sentido é o que alimenta os argumentos para fazer valer os direitos desta comunidade sobre seus espaços territoriais. Deste modo, o presidente do Consejo pensa que a luta deveria se focar não na *legalização* de um *território coletivo* e *baldio*, senão na ancestralidade e ocupação sobre essas terras.

“Talvez um problema que nós temos ante o Incoder e ante o Ministério é que tratamos de lograr o reconhecimento. Mas eu acredito que estamos num erro, e isso é algo que temos que virar. Eu quero falar com a galera que não busquemos mais o reconhecimento, senão que busquemos que nos reconheçama ancestralidade como tal no território. A ancestralidade em relação ao tempo, aos anos, desde a mesma época da Colonia, porque Santa Ana está desde essa época, na qual havia umas fazendas, havia umas fincas, onde realmente iniciou Santa Ana como tal. Mas onde havia uns colonos espanhóis, mas também havia uns negros trabalhadores e, esses negros desde a abolição da escravatura começaram a ter propriedade, se assentaram nestes territórios, inclusive ancestralidade desde que foram escravos neste território, e desde ali já há ancestralidade, então é começar a reivindicar essa ancestralidade ante o próprio Incoder, ante o Ministério, ante o Município e, ante os próprios Engenhos” (Edinsón).

A pesar da noção de luta pelo território emergir num contexto específico, motivado pela Ley 70, as ações coletivas pela recuperação de terras é de longa data. Na localidade de Santa Ana, por exemplo, durante os anos oitenta se efetuaram duas jornadas de ocupações em prol de recuperar lugares que reconhecem como próprios, e atualmente são propriedade dos engenhos. Assim relata seu Fernando a história e tentativa de recuperar o “paso de los veringos”, denominado pelos latifundiários Lloreda 1, e um antigo cemitério sobre o qual os engenhos construíram um reservatório de água.

“À mão direita (do caserio) é o mesmo “paso de los veringos”. Isso tem umas 20 ou 30 plazas que lhe pertencem a esta comunidade porque esses são baldios, são do Estado, e o Estado é Miranda acredito eu. Essa luta a demos, mas o problema foi (ficou pensativo)...

Fátima- Porque você diz que lhe pertence á comunidade? É que nossos ancestres nos derama conhecer que ali eram pastos, e que estava povoado com casas de palma e de barro, ali havia uma tabaqueira, isso se chamou Lloreda I. Porque havia um Lloreda 2 na frente e, pertencia a um senhor Hernando Lloreda. O dono do lugar que estou lhe dizendo o “Paso de los veringos”, o entregou á comunidade, porque era uma tabaqueira, tinha um Caney altíssimo para pendurar o tabaco, e a pessoa a quem lhe foi entregue as escrituras, lamentavelmente as deu a guardar ao dono do Porvenir. É como dizer que eu não confio na minha mãe ou irmã, e lhes disse a outros: guarde-me isto, de palavra, e de palavra se recebe, e assim mesmo a gente perdeu uma Custodia lindíssima que tínhamos. Os donos do Trapiche El Pitayo a levaram para Cali e a senhora encarregada já morreu.

Fátima: Como é que foi a ocupação?

“Fomos todos nós, praticamente o 80% da comunidade mexeu ali. Isso foi nos anos 1980. Reunimo-nos como vinte pessoas e então como já tínhamos o conhecimento de que isso é da comunidade, demos o primeiro passo e ocupamos

ali. Cada qual foi marcando com bandeiras brancas e todomais. Isso tinha cana, se limpou e tudo. Cada pessoa pegou seu pedaço e foi construindo seus ranchos, mas desafortunadamente isso durou só dois meses. O pensamento era crescer em vivenda, para que o [caserio] se desenvolvesse mais, pois muita gente não tinha onde morar, eu tinha uns 17 anos, as pessoas se cansaram, porque chegava a policia, após recebemos ameaças de cair na cadeia, e isso acabou-se por falta de conhecimento dos nossos direitos. Até teve um homem que ajudou a gente a principio, mas depois ele acomodou-se do lado dos que tem dinheiro, e deixou a gente sozinha. Do contrario, a gente tivesse deixado uma história bem organizadinha.

Depois, tentamos novamente com o cemitério, que fica do lado da estrada que conduze a Miranda. Essa área também era do sistema geográfico de aqui de Santa Ana. Isso pertence á comunidade, é onde fizeram uma laguna ou reserva de água para os canaviais, mas isso é da gente. Porque onde teve área de ocupação comunitária, são terrenos que não foram negociados nem nada, mas que foram pegos arbitrariamente pelos donos das empresas em desenvolvimento ou desenvolvidas. ali ainda se encontram os mojones, isso é do sistema topográfico, são os “linderos” limites, e pertencem ao centro povoado de Santa Ana. A mesma coisa acontece detrás do cemitério [atual]. Isso tinha construções, mas aconteceu que as pessoas foram embora. Então, nessa época ficavam muitos poucos. Além disso, nesse tempo não existiam os direitos humanitários nem internacionais, isso não existia não, somente havia uma palavra, era a palavra do poder econômico e era essa que fazia valer todo.”(Fernando)

Nesse contexto de ameaças as pessoas desistiram de organizar outras ocupações. Porém, é junto ao *Consejo Comunitário* que a luta por recuperar o domínio desses lugares se reinicia. Atualmente as atividades do *Consejo Comunitário* encaminham-se à recuperação e aquisição de terras. Assim através de pressões feitas á Prefeitura de

Miranda e ao CMDR, os líderes aspiram que algum destes órgãos efetive a compra das terras. Trata-se de seis prédios próximos a cada uma das localidades²⁷.

A finalidade é levar a cabo, nestes terrenos, projetos agrícolas ideados sob uma lógica de trabalho coletivo e propriedade comum. Desta maneira, os líderes consideram que esta estratégia ajudaria a solucionar dois problemas: o primeiro tem a ver com as problemáticas de segurança alimentar que pesam sobre as comunidades, e o segundo relaciona-se com a tentativa de cumprir com as exigências estipuladas pela Ley 70 no que tange à titulação dos territórios coletivos.

Entre outras atividades, COMZOPLAN vem tramitando ante o INCODER a titulação de um lote que abrange a área do cemitério da comunidade de Santa Ana. Por meio de uma solicitação, enviada a este órgão, reivindicam que seja aplicado o “Artículo 40 de la Ley 70 y el Artículo 20 del decreto 1745 de 1995”. Por isso pedem a titulação em qualidade de *“Tierras de comunidades negras” del globo de terreno baldío denominado Zona Productiva ocupado tradicionalmente por el consejo comunitario*”.

A ideia dos líderes é conseguir uma quantidade de terras que possa ser titulado sob Ley 70, e neste sentido algumas iniciativas se têm contemplado:

“Para que a gente receba o aval que dá o Ministério há que ter um território, aqui teve uma oportunidade de ter território reconhecido, mas o que tínhamos de fazer? Que todas as pessoas, passaram seus títulos ao Consejo Comunitario e dessa maneira sim teríamos um território. Mas as pessoas tiveram medo de fazer isso, achando que alguém poderia tirar suas posses. E não se tratava disso. Então começamos procurar

²⁷ A solicitação contempla a compra de: 1) Predio denominado Lloreda, de propiedad Rio Paila Castilla, Área aproximada 22 Hectáreas, Ubicación: Vereda San Andres; 2) Predio de propiedad Jose del Castillo, Área aproximada 22 Hectáreas, Ubicación: Vereda San Andres; 3) Predio de propiedad Gerardo Calero, Área aproximada 6 Plazas; Ubicación: Vereda Tierradura; 7) Predio de propiedad Henry Lozano, Área aproximada 6 Plazas Ubicación: Vereda Tierradura

terrenos baldios, pois, devido a questões do narcotráfico e todo isso, há muitas terras por aqui que são devolutas.”

Estas estratégias, todavia, têm resultado pouco eficazes. O primeiro é que há uma enorme desconfiança à ideia de renunciar aos títulos individuais para titular em nome do Consejo. O segundo fator tem a ver com o rol das usinas, na regulação dos preços das terras, fazendo com que resulte impossível efetivar a compra de terras.

“Então, nessa busca de terras, procurávamos terras devolutas ou onde tivessem pessoas com terras para vender, para fazer a solicitação ante o INCODER, para que as comprassem pra nós. Mas o problema é que por aqui os industriais oferecem às pessoas preços muito altos por cada hectare de terra. O engenho de mel de Villa Rica está pagando [60 millones de pesos] sessenta mil reais por cada hectare, enquanto o INCODER disponibiliza somente [16 millones] 16 mil reais. Então não há como.”

A expectativa dos líderes é que conseguindo estas terras e, posteriormente, o reconhecimento como território coletivo de comunidades negras, a organização vai ter como postular-se a projetos internacionais para conseguir recursos que lhes permitam adquirir mais terras. No entanto, conseguir a propriedade das terras não é simplesmente um instrumento para acessar a legalização do *Consejo Comunitário*. É principalmente um projeto de vida das cinco comunidades, pois somente assim se poderá garantir a presença das gerações futuras nesses lugares:

“Apesar de que perdemos a terra para cultivar, os assentamentos que temos são de comunidade negra, e a cada dia crescem ao invés de diminuir, ou seja, se concentram a cada dia mais. Mas agora vemos que estamos crescendo em população, mas não estamos tendo minimamente espaços, território, para cultivar e nós sustentar.”
(Edinsón)

Para as novas gerações é a única esperança, pois a experiência de exílio em Cali pela qual já passaram muitas famílias foi interiorizada. Daí que continuem a reafirmar a sua decisão de ficar nas suas

comunidades de origem. De fato, muitas vezes escutei às pessoas dizerem: *eu gosto é de morar aqui no campo*, algo que aos meus olhos não fazia sentido, pois quase tudo é cana. Essa persistência ficou evidenciada na maneira como a jovem Catherine se apresentou no dia da nossa entrevista:

“Eu não tenho terras, mas, minhas avós matema e paterna, elas têm um pedacinho [de terra] em Santana. Minha meta é construir minha casa em Santa Ana, embora muitas pessoas falem que, quem fica em Santana não tem futuro, mas isso vai na mentalidade de cada pessoa. Essa é a visão de cada pessoa. Eu morei seis anos na Cali, voltei porque é caótico morar lá. Para mim que sou do campo foi fatal, porque os costumes são diferentes, o barulho, a delinquência, nossa fatal! Tive que voltar porque me roubaram lá em Cali, e eu fiquei traumatizada. Morei em Mojica I pela troncal, ali é pesado, havia tiroteios, fico melhor com o conflito daqui que nunca o vejo.”

6. Desafios que enfrenta o Consejo Comunitário

Uma das pretensões dos líderes é que as pessoas contemplem a titulação das terras coletivas, isto quer dizer que renunciem aos seus títulos individuais e os coloquem em nome do conselho comunitário²⁸. No entanto, esta pretensão é bastante polêmica entre as pessoas das comunidades. O primeiro a levar em conta é que na história de formação

²⁸ Este plano de colocar os títulos das terras a nome do Conselho, está adquirindo outros entraves jurídicos por conta de que na região do Norte do Cauca estava-se levando a cabo o “Programa de Formalización de la Propiedad Rural” organizado pelo “Ministerio de Agricultura” da Colômbia. O objetivo deste programa é outorgar escrituras públicas aos prédios dos camponeses, cuja situação jurídica não esteja claramente definida, por exemplo, que as escrituras de um sitio [finca] esteja ainda a nome dos avós. Além de todos os benefícios que este programa pode trazer num país como Colômbia, no qual a informalidade na propriedade da terra tem feito com que milhões de pessoas percam suas terras a mão de grupos à margem da lei como guerrilhas e paramilitares. Chama muito a atenção que dos 22 municípios onde o programa está trabalhando a nível nacional, 10 sejam do norte do Cauca. Quando tentei me aproximar dos diretivos deste programa ali em Miranda, uma das advogadas ao saber da minha pesquisa, de entrada me explicou que na região não existem “Consejos Comunitários”.

das comunidades a escrituração foi uma estratégia que lhes tem garantido a permanência nas suas terras, e assim não é de bom agrado que receberam as iniciativas de renunciar aos títulos individuais.

Seu Luis, membro do *Conselho* quando lhe perguntei se ele colocaria a sua terra a nome de COMZOPLAN explicou que: “o problema é o seguinte, é que aqui no estamos acostumados a isso das terras coletivas, e eu sim cheguei a pensar seriamente nessa ideia. Mas a questão é que esse pedaço de terra que fica não é somente meu, é de meus irmãos também, que a trabalhamos juntos. Então qualquer decisão minha passaria primeiro pela consulta com eles”.

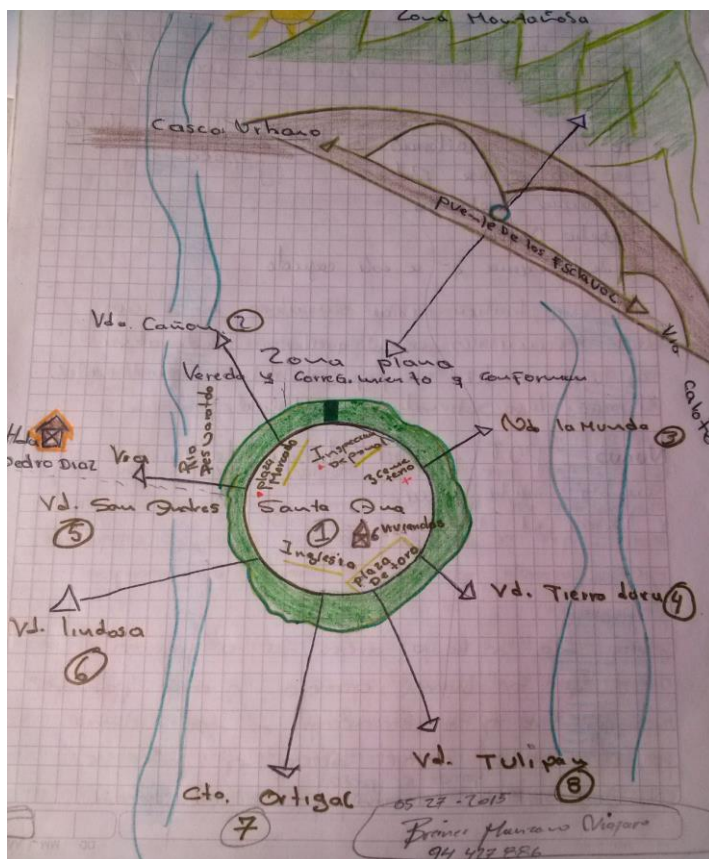
Além disso, outras desavenças apresentam-se com as Juntas de Ação Comunal. Desde meu primeiro dia de trabalho de campo na localidade de Santa Ana, algumas pessoas me informaram sobre outros projetos territoriais que a comunidade quer adiantar com a JAC. A princípio achei esquisito, posto que este órgão não possua este tipo de atribuições. Segundo eles:

“O que nós queremos é ser reconhecidos como cidade confederada [...]. Pois essa é a nossa preocupação, pela história de Santa Ana [...] O que acontece é que para reclamar esses lugares que eram da comunidade, as pessoas se uniriam mais em torno á questão de sermos confederados do que como Consejo Comunitário. É que há muito tempo estamos falando disso.”

Eu não consegui aprofundar nesta temática do reconhecimento como cidade confederada²⁹. O que me chamou a atenção é que como cidade confederada eles demarcaram um mapa levantado a mão, reivindicando o mesmo espaço que COMZOPLAN. Além do mais,

²⁹ Por conta da invasão napoleônica á Espanha em 1808, na América explodiram varias reações em contra das autoridades espanholas, gerando divisões entre os realistas e os independentistas. O dia três de julho de 1810 celebrou-se uma Junta de Cabildo em Cali liderada por Joaquin de Caicedo y Cuero, e da qual nasce a confederação de seis cidades do Valle del Cauca (Anserma, Buga, Cali, Cartago, Calóto, Toro), que se unem em oposição ao governador realista de Popayán. Este evento na história colonial é o que se conhece como as cidades confederadas. (CALERO, 199-)

dentro do mapa marcaram pontos de referência como a “Puente de los Esclavos”, a antiga fazenda escravista Pero Diaz, os cemitérios e praça de tourada. Este fato apontava a ver outras expectativas e projetos territoriais que sobrevivem na memória coletiva das pessoas, e que no caso específico destas comunidades entra em contradição com a aplicação da Ley 70. Assim, enquanto alguns reivindicam um território de comunidades da zona plana que deve ser reconhecida como “Ciudad Confederada”, outros reivindicam um território coletivo segundo a lei para comunidades negras.



Mapa do território de Santa Ana Ciudad Confederada. Por Breiner Manzano

Além disso, o pessoal da JAC e outros reclamam do *Consejo Comunitário* por não terem feito um verdadeiro trabalho histórico. Uma professora de Santa Ana protestou que o *Consejo* somente tem se preocupado com projetos produtivos e não pelo trabalho histórico, que seria primordial para continuar o processo de reclamação de terras. Assim mesmo, quando pedi sua opinião sobre a titulação coletiva de terras, ela explicou que não concordava com dito processo “*porque agora não temos em quem confiar, agora não é como antes*”. Ela referia-se aos “maiores” ou antigos, que não estão entre eles. A sua mãe, dona Melba também expressou uma idéia muito parecida quando falamos do “Consejo Comunitário”. Ela falou: “*O problema é que agora que os antigos não estão, nem sabemos para onde vamos*”.

Finalmente, um líder apontou que os problemas que atravessava a organização étnico-territorial para atingir consenso e liderar as ações de reivindicação do território, tinham a ver com questões identitárias. De fato, durante a primeira reunião que presencie da junta diretiva do “*Consejo Comunitário*”, estavam combinando a maneira de convocar às comunidades para dar a conhecer o plano de ação para 2015. O senhor Escolástico propôs fazer um cartaz para convidar a comunidade em nome do *Consejo*. Nesse momento um membro agregou. “*Mas todos sabemos que as pessoas estão desanimadas com o Consejo, por isso é melhor fazer o chamado como afrodescendentes*”. Ai outro gritou: *O que é isso de afrodescendente? Não, vamos fazer o chamado como negros!* Imediatamente o presidente do conselho replicou: “*Mas se não todos os negros se reconhecem como negros!*”.

Tal como se apresentou na comunidade quilombola de Mocambo, pesquisada por Mauricio Arruti (2005), o processo em que emerge um novo sujeito político que luta em prol de seus direitos e contra as injustiças perpetradas historicamente é um processo marcado por ambiguidades e contradições. No caso das comunidades negras que conformam COMZOPLAN o processo de construção de uma memória coletiva e nesta via de uma identidade se apresentou cheia de ambiguidades e contradições que se refletem na ação social.

Para o caso da Colômbia, tanto o antropólogo Mauricio Pardo (2002) como Odile Hoffmann (2002) vem mantendo a tese, segundo a qual, o movimento social e territorial das comunidades negras colombianas, ao ser institucionalizado pela “Ley 70”, se viu afetado na sua dinamicidade por conta da imposição de lógicas jurídicas e políticas

nunca antes vista. Deste modo, por exemplo, para os afrodescendentes do sul do Pacífico a criação de “*Consejos Comunitários*” chegou como um procedimento institucionalizado onde se originam complexos cenários que põem em risco a intensidade da projeção política, a radicalidade dos argumentos, e, além disso, desagregam as dinâmicas preestabelecidas entre os atores locais, os quais deixam de interagir entre eles para fazê-lo diretamente com o Estado (Pardo 2002).

No norte do Cauca, e especificamente em Miranda, a construção de *Consejos Comunitários* é também um processo institucionalizado e tardio em relação ao processo territorial do Pacífico, o qual desafia a lógica interposta pela Ley 70, com o intuito de recuperar o domínio e controle sobre os seus territórios ancestrais. A organização do *consejo* gera um conjunto de tensões sobre uma realidade territorial na qual os engenhos açucareiros exercem controle hegemônico. Deste modo, o *Conselho* é mais uma tentativa para fazer valer seus direitos sobre um espaço conquistado e territorializado há mais de cento e cinquenta anos. No entanto, esta dinâmica inicialmente originada para defender as terras e territórios gera profundas transformações no nível subjetivo, e desemboca em formas de *identificação contrastantes* que podem ter relação com o pouco nível organizativo e de mobilização destas comunidades.

Capítulo III

Já não me importo de que me digam negra: retalhos de memórias e identidades em movimento.

1. Introdução:

A memória faz parte da identidade, serve de suporte ao sujeito ou grupo que constrói uma imagem de si através do tempo e das experiências que vivenciaram. As pessoas para falarem de si mesmas evocam lembranças na sua mente muito antes de expressá-las. Assim mesmo, os grupos sociais têm diferentes formas de tratar com o seu passado, de registrá-lo e manipulá-lo, pois, *“são as coletividades que constroem a sua visão e representação das diferentes temporalidades e acontecimentos que marcaram a sua própria história”* (NEVES, 2006, p.34). Com a chegada da Ley 70 aconteceram várias transformações tanto no individual como no coletivo, entre as comunidades negras da zona plana de Miranda. Especificamente, a interpretação que da sua história tinha a agrupação é estremecida, e desencadeia processos de reordenação e releituras desses vestígios. Neste sentido, reconhecer as marcas da história, não é um processo isento de disputas, entender-se como descendentes de africanos e escravos, não é um algo que atinge a todos por igual e, além disso, gera diferentes formas de se identificar que podem resultar contrastantes, e até contraditórias.

A minha pesquisa com estas comunidades me permitiu ver como se dão num mesmo tempo essas re-interpretações do passado no plano individual e coletivo, gerando tensões de memórias, as quais tenho organizado ao redor de dois eixos: a relação memória e história e, identidades em constante movimento que podem ser pensadas como identidades em trânsito e também identidades construídas em dinâmicas contrastantes em relação ao passado da escravatura e à categoria de “negro”.

2. Dilemas da memória para a reescrita da história na zona plana de Miranda

Desde os primeiros encontros com os líderes comunitários de COMZOPLAN, eles me expressaram uma preocupação que está relacionada com o aqueles conhecimentos ou saberes que os antigos não transmitiram para as gerações seguintes. No entanto, é com a Lei 70 e as mudanças que ela põe em marcha, quando se tenta reescrever uma história desde as próprias pessoas, que emerge uma consciência sobre o que velhos deixaram de dizer ou quiseram omitir. Num trecho da primeira entrevista que fiz a seu Escolástico podemos entender o que tento de explicar:

Fátima- *Quando vocês souberam da Ley 70?*

Escolástico- *Da “Ley 70”, soubemos quase desde o momento quando foi criada, é dizer desde o ano 1993. Precisamente eu estava no estava no Consejo Municipal. [...]. E então eu lendo e lendo a lei fui me dando conta da importância de constituir-se como organização afro. E, um dos nossos objetivos e recuperar, né? Recuperar todos os costumes, tradições, que temos nós como pessoas...afro. Esse é o primeiro de nós como organização.*

Fátima- *Quais tradições gostariam de recuperar?*

Ele ficou calado e, com uma expressão nostálgica disse:

Escolástico- *Pois, a parte da cultura, porque há muito desconhecimento a pesar de que a conhecemos. O que é que acontece? O que acontece é que na zona de nós, os antigos, digamos os adultos, -que já quase todos morreram- não tiveram essa preocupação, digamos com os jovens. Em articular com eles. Para que, esse saber no se fosse perdendo, né? Então é através da mesma Ley que a gente tem ido retomando todos esses costumes, para tratar de que não se percam novamente, isso é o que nós viemos fazendo na parte cultural.”*

Dois meses depois, essa mesma inquietude foi novamente expressada por seu Fernando Barona, o ex-presidente de COMZOPLAN. Com ele nos reunimos na sua casa em Santa Ana no dia cinco de maio do ano passado. O plano desse dia era que ele me contasse a história dos lugares que o Consejo Comunitário está pleiteando pela sua recuperação. Chamou minha atenção que antes de começar os relatos ele falou algo que parecia uma justificativa dos conflitos em defesa da terra:

“É que aqui tivemos um problema com nossos ancestrais e que eles preferiram confiar-lhe a história do nosso território à alta sociedade, às famílias de alcurnia e não a nós mesmos. Agora é que estamos vendo como fazer para articular essa história com os jovens de hoje.”

Na segunda entrevista que tive com seu Escolástico um dos temas tratados era a perda das terras. Ele e outras pessoas da localidade de Santa Ana pensam que um fator que levou a que donos das fazendas ou “trapiches” plantassem cana de açúcar foi que os trabalhadores durante os anos 1980 quiseram se organizar em sindicatos ou, como eles disseram, “quiseram criar suas próprias regras”. Achei muito esquisito que a curta experiência sindical que se deu nessa localidade fosse considerada dessa maneira, mas não quis aprofundar. O que fiz, foi comentar que muitas pessoas tinham perdido suas terras de forma irregular, como o avô dele, que perdeu a propriedade, por alguns documentos que encontrou no rancho da roça, nos quais falava que essa terra já não lhe pertencia. Eu já tinha procurado o senhor Noel Lucumí, pai de seu Escolástico para indagá-lo sobre como seus pais perderam as terras, e isto foi o que ele respondeu: “*Meu pai nem soube bem como é que perdeu essas terras, pois ele não sabia nem ler nem escrever*”.

Com essas informações previamente obtidas perguntei para seu Escolástico porque ele nunca tinha reclamado essas terras, e ele contestou: “*Ah... sim claro a herança do meu pai, mas é que isso não é de uma pessoa somente, isso tem que ser entre toda a comunidade, mas você sabe que aqui reina a lei do silêncio*”. Outros comentários também apontaram para essa tal lei do silêncio. Foi um dia após a marcha indígena do nove de abril, na qual um dos lemas era “*queremos tierradura*”. No saguão da casa de dona Alfa estávamos junto a dona Felisa, sua irmã Cenide, Toño e outras pessoas. Comentei sobre a marcha e dona Alfa disse:

“Pois que reclamem eles a esses ricos, porque quê é gente tão avarenta, com toda essa quantidade de terras e não soltam nenhum pouquinho. Por exemplo, para a gente do Barranco, nem para o campo de futebol lhes querem dar e isso que toda essa gente tem sido trabalhadora desses engenhos por varias gerações.”

Depois dona Alfa disse *“pois que reclamem eles que são bem unidos, porque a negro o matam e não passa nada. Os indígenas não, eles ficam até últimas consequências”*. E, Toño o mesmo que falou que os engenhos não tinham tirado terras de ninguém, objetou *“reclamar o que não é deles? Porque fala isso eu disse, e ele explicou: “não falam que isso é dos negros, eu não sei como é que é isso, mas falam que é dos negros”*.

Dias depois, perguntei a respeito para a filha de Cenide. Eu queria saber o que pensava a geração mais jovem e ela contestou: *“aquí sempre temos sabido que não deveríamos estar assim, ea comunidade sempre falou disso, mas o problema é que sempre ficamos calados”*. Assim mesmo, um camponês de Santa Ana e afim à JAC, e à reivindicação da localidade como cidade confederada, no dia em que me abordou para saber o que era que eu fazia na localidade, disse que para reclamar lugares através do *Consejo Comunitário* era necessário primeiro: *“começar a falar para a todos, quem somos, de onde viemos, para saber para onde vamos. Aos jovens especialmente, melhor dito, até para quem vem na barriga. E, não é somente a história dos nossos avôs, senão desde a escravidão.”*

O mesmo camponês, disse depois, que para fazer esse trabalho histórico enfrentavam uma dificuldade: *“o mais triste é que os que poderiam nos guiar nesse processo, os que nos deveriam guiar nessa questão histórica, já morreram”*. Ele referia-se aos antigos, coisa que um homem mais velho que nos acompanhava, refutou: *“ainda se pode, ainda ficam pessoas”*. Deste modo, a questão da ausência dos antigos, especialmente dos que conheciam o processo de formação territorial surgia novamente como assunto nodal. No segundo capítulo vimos que as pessoas relacionavam a incapacidade de assegurar a posse das terras à partida dos velhos. Agora, com as condições políticas do presente, este assunto emerge novamente como algo que impede uma rearticulação da

história. E, mais do que isso, a carência é pela garantia que a palavra dos mais velhos tinha sobre as formas de propriedade da terra.

Essas duas questões, a falta dos antigos e a lei do silêncio apontaram sobre as dificuldades para lidar com o re-ordenamento da história e a própria memória em função do contexto político contemporâneo. Essas dificuldades na transmissão da história já foram descritas entre outros agrupamentos afrodescendentes no Brasil por Arruti (2005, p, 211). No seu trabalho sobre a comunidade de Mocambo evidencia as dificuldades que havia entre as gerações deste grupo para transmissão da história. Destaca-se como “*o recurso á memória coletiva não pode ser imaginado como uma resposta imediata às lacunas de informação*”, pois os registros da memória em alguns casos podem permanecer interditados por tabus, ou associados a uma determinada forma de se relacionar com o passado, na qual a transmissão das informações não é um valor e sim um risco. O silenciar da história mais do que expressão da desconfiança com os recém-chegados é um *ethos* incorporado que responde a estratégias de sobrevivência pelo medo das experiências vividas. Ainda mais, esse silenciar mais do que conduzir ao esquecimento, também remete a uma reflexão sobre a utilidade que esse passado doloroso traz para os grupos sociais.

No caso que estamos tratando nesta dissertação, essa reescrita não é de modo algum uma dinâmica desprovida de conflitos, as dificuldades que afrontam estas comunidades para trazer o seu passado e construir narrativas pode ser compreendida como um mecanismo de adaptabilidade social que permite lidar com o passado doloroso (Cervio, 2010), mas que parece ter consolidado uma ética do silêncio, que no atual contexto de reivindicação política precisa de árduo trabalho de busca e organização dessas memórias.

3. Formas de fazer história: Na trilha do tempo perdido

Quando estava começando a pesquisa da historia de La Munda, dona Alfa e Felisa Altamirano me levaram a casa de seu Romel, pois falaram que ele sabia muito da história da comunidade. Saímos de casa de dona Alfa e viramos pela casa dos Tanaka, dai subimos pelo caminho conhecido como a Ramada, passamos por um par de casinhas pequenas que ficam no meio do canaviale cruzamos pelos cultivos de mandioca e

árvores frutais que ficam detrás das casas. Chegamos a uma casa alta e de tijolo de barro, tinha plantas de plátano na entrada e cacau secando-se sobre uma carreta. Seu Romel estava no meio de um jogo demesa com Juan.

Dona Felisa chegou fazendo uma brincadeira comigo, e disse para seu Romel que eu estava-me candidatando á prefeitura. Depois de um tempo, dona Felisa lhe disse: *“a Fátima está investigando a nossa história, por isso a trouxe aqui para ver se você nós pode ajudar”*. O que é o que você está fazendo me perguntou? Expliquei-lhe que se tratava de uma pesquisa para um mestrado tria que estava fazendo em uma universidade do Brasil, que queria saber como tinha se formado a comunidade, a história dos fundadores e tudo mais. Ele disse claro que sim, com gosto, mas também lhe posso contar as nossas histórias. Respondi positivamente, sem pensar quais as implicações e as diferencias entre o que eu estava chamando “história” e ele as suas “histórias.”

Lembro-me que em seguida, começou a falar da sua própria história: *Meu pai falava que quando eles chegaram aqui o ceibo (árvore) era deste tamanho [junto os dedos fazendo um círculo] e agora? “Devemo-nos de juntar vários para tentar agarrá-lo”*. O diálogo versou especialmente sobre a paisagem, e mais ou menos às oito da noite fomos embora. Seu Romel nós acompanhou até a porta da entrada do sítio, e me reiterou a sua pergunta. Fátima eu preciso saber se você acredita em histórias para saber se vou lhe contar as nossas histórias. Eu respondi se eles acreditam eu acreditaria. E, ele agregou:

“Que bom! porque então vamos conversar bastante. Veja esse gradual que está lá, ali havia um poço encantado que já secaram, todos tínhamos pavor desse poço e ninguém se atrevia a tomar banho ali.”

Nesse dia e nos seguintes não prestei demasiada atenção ao que ele estava me tentando mostrar. O fato foi que continuamos as nossas falas durante vários dias, e ele me pediu que destinássemos um dia para contar as histórias deles. No dia escolhido com esse objetivo, justo quando íamos iniciar assinalou para o leste e disse: *“para lá ao lado do rio, aparecia... não melhor vou começar de cima para baixo. Na estrada principal na parte de acima aparecia um cachorro com umas correntes, e ele fazia todo esse percurso até o rio Las Cañas”*. E assim,

sucessivamente, começou fazer relatos de visagens, de mortos como eles falam, de bruxas que apareciam especialmente nas árvores extintas como Arbol del Pan, Ortigos, Chambimbés e Caimos. Contou-me que as veredas traçadas na localidade são os lugares por onde transitam vários seres espirituais. Relatou *“La historia del entierro del Coronel Mina, el que ni la muerte lo domina”*.

“Por aquí había un palo de chirimoya y eso era finca y allí también disque salía una. Disque esa finca era del coronel Mina y que el entierro del coronel Mina! Bueno! [...] Y como en los años sesenta llegó un señor y le dijo a mi papá que él había visto un entierro aquí por la mateguadua que si le daba permiso para descargar y que le dijera al muchacho que lo fuera acompañar. A no! Que dizque que había visto un perro blanco y que eso era un entierro. Entonces mi papa dijo vaya. Ya llegó él como a las tres de la tarde y eran las cuatro y treinta para ir a entrenar al barranco. Bueno! Y me dijo entre por aquí, vaya por allí, y él me hacía con la mano, más allá. Sacó un tarro de guadua, forrado con papel dos cables y una cosa que yo me agarro a memorizar y en ese tiempo no había audífonos así como hoy en día. Y él sacó una cosa y se la metió al oído y del cable una puntilla. Hizo un hueco y hágale. Y el hueco me daba por aquí (pecho) y metió el aparato, él poco hablaba hacia ademanés. (Admiración). Dijo vaya consígame un limón alcohol y algodón. Y, llegué, y saqué la tierra. Y dijo no usted no cabe, yo corro con la responsabilidad, yo desesperado para irme a entrenar. Le untó alcohol y limón al algodón, y se tapó oídos y nariz y con pañuelo lo aseguró todo, y comenzó a hacerle suavécito y mandé con la pala. Y había un terrón raro, y cuando veo un frasco yo pego un salto y él que no se vaya, estese allá, él lo quebró, saco un atomizador y se ponía a rezar. A la tercera póngale cuidado, este señor ya está protegido, porque hay un gas tóxico que tienen los entierros, y yo (expectante) a ver si sentía un olor extraño y nada. Un papel! una carta de papel viejo, y que sí, que allí había un entierro, que tres imágenes de la virgen del

Carmen en oro macizo, con siete esmeraldas incrustadas, no sé cuántas morrocotas, unas esterlinas y oro en polvo. Pero que no podía hacer eso, mientras no se desconjurara, ahí decía cómo hacer para desconjurarla, una novena, una imagen de la virgen del Carmen y el problema más grande. Conseguir 7.777.77 pesos. Lo fácil los centavos, pero los setemil pesos no se podían conseguir. Después vino ese señor, fuimos allí. Ah que de donde encontramos el papel, a hora y media estaba, y yo tengo uno ochenta, osea que cuando el hueco me diera por aquí, está allí. Cuando llegó, lo que le digo, comenzó allá un pum!, pum! (sonido de tambor) en el fondo del hueco, nos salimos. Primero arrimaba uno y clavaba, después el otro hacía lo mismo, y pum. Hasta que reinó el silencio, nos metimos nuevamente y empieza a salir humo como si hubieran prendido candela. Se disipó el humo, nada de olor y dije no! esto es tiempo perdido. Ah! aguarde un momento, sacamos un imán, una cabuya y un palo y comenzó la piedra, se pegaba pá un lado y nada. Tiraba de nuevo y pal otro lado, nada. Y se iba pa un lado pal otro. No! tiempo perdido! Allá donde le digo el nacedero del muerto salió un machete de esos grandotes, de la guerra de los mil días y en esta mate guadua el hermano mío encontró una hebilla de cobre. Aquí el papá de Juniel se encontró una empuñadura de una espada. E bueno de ahí para allá.

Esta parte do relato de seu Romel é muito interessante porque nela se mistura a lembrança do Coronel Mina, a qual suponho refere-se a um dos líderes negros da Guerra dos Mil Dias, com uma memória mágica do território. Esse conjunto de relatos remetia a pensar num universo de seres espirituais que organizados e localizados num mapa feito por seu Romel fazem parte da dimensão simbólica do território. Em principio achei que eram somente vestígios de crenças, mas nesse mesmo dia quando voltava da casa de seu Romel para casa de dona Alfa, parei na estrada principal, no rancho das frituras, na qual estavam reunidas várias pessoas da comunidade, crianças e adultos. Eles perguntaram de onde eu vinha e que coisa estava fazendo. Então lhes contei, e uma das mulheres falou “*olha, mas isso que falou seu Romel é verdade, não ache que são mentiras. Por aqui pertinho também, ali,*

[assinalando para frente da casa de dona Alfa] *aparece o pai das Juanas, o ultimo em vê-lo foi o carlitos*". Depois um garoto contou que: *"também lá para acima, se aparece uma candileja [caveira] primeiro surge como uma luz branquinha, e logo se torna uma mulher"*.

Essa noite as pessoas confirmaram para mim todo o que tinha falado seu Romel. Quando perguntei para dona Felisa sobre a visagem que supostamente aparece na frente da casa de sua irmã, ela disse que é a visagem do senhor Bonilla, que morreu ao cair de uma árvore de cacau e que também toda essa família tinha morrido. Que já não ficava ninguém dessa família e que nem ela o conheceu. No anterior capítulo mencionei que o senhor Bonilla, era uma das pessoas que figurava na escritura do Comodato, é dizer que foi fundador da comunidade, embora nunca seja nomeado nesses termos.

Essa forma de relatar a história não por datas senão através de outras marcas da memória que poderíamos chamar de espirituais foi confirmada também na comunidade de Santa Ana. Lembro-me que faltando uns dias para a celebração da Semana da *Afrocolombianidade* ia caminhando para o colégio desta localidade, quando um par de meninas entre nove e onze anos, me abordaram e disseram que estavam preparando uma lição de casa que consistia em escrever um texto contando a história de Santa Ana. Eu lhes respondi que eram elas que deveriam me contar, porque elas são daí. *"Mas como você está pesquisando sobre isso"*, falou uma delas. Pois perguntem a seus avôs eu disse. Ai uma delas, a neta de seu Escolástico, discorreu:

"É que eles têm nos contado a história, mas eles dizem que antes tudo eram sítios e mato, que havia muitas árvores. Dizem que na lagoa da Pampa se aparece o [duende] saci. No parque, numa árvore grandona aparecem três bruxas e que uma vez se deu de frente contra essa árvores, e as pessoas saíram e a mataram com facão. Na estrada do colégio bem no final há um pau de limão e o duende sai. Na arvores de [guanabana] (atemoya) também se aparece o duende e lhe joga [guanabanas] pequenas às pessoas. E, no lago dos velinhos saem uns animais, o duende se torna um sapo. Também nas palmeiras do lado do colégio, aparecem treze bruxas e na palmeira mais alta senta-se a bruxa rainha. Também dizem

que se aparecia o diabo, que primeiro lhe saíram as patinhas, após as patinhas e logo o rabinho.”

Uma compreensão análoga sobre a forma em que estas pessoas se relacionam com o passado, foi também manifestada por Yerli, a sobrinha de dona Alfa, de quem já tenho feito menção. Dessa vez íamos caminhando pelo caminho a Ramada, ela me acompanhava para casa de seu Romel. Eu inquiri-a sobre o que queria fazer quando fosse adulta ao que respondeu “*engenheira de sistemas*”. Objetei dizendo, você não quer ter um sítio e cultivar? Ela exclamou: *Eu não. Olha, assim como?* E, assinalou aos redores, para a cana. Então, respondi é verdade, mas saiba que não deveria ser assim, vocês deveriam ser camponeses prósperos, que deveriam estar cultivando estas terras, porque segundo a história estas terras pertenceram às famílias dos negros, que aqui cultivaram. O problema foi a chegada do monocultivo da cana.

Yerli- *Porque você está falando isso Fátima, eu não conheço essa história, porque será que não me contam isso?*

Fatima- *Não sei.*

Yerli- *O que minha avó me conta é, por exemplo, quem semeou a única árvore de café que fica no pátio, que meu vovô Jeremias plantou o cacau que ainda fica, falam das árvores que se acabaram, falam de outras coisas, não disso que você fala.*

Continuei falando sobre essa história truncada das terras, mas ela não me deixou continuar e replicou: “*para com isso que você vai me fazer acreditar*”. Essa ideia de que a história se compõe de variedade de dados que são significantes só para quem vive suas experiências se fez evidente numa tarde, quando uma moça da comunidade de Santa Ana, que trabalhava como gestora de saúde e desenvolvia um projeto com adultos maiores, me disse: “*Falaram-me que você está fazendo a história destas comunidades, você vai também para Santa Ana?*” Sim lhe respondi. “*Ah que bom!*”, Ela exclamou, porque “*lá tem pessoas muito interessantes, por exemplo, dona Melba Mosquera. Ela é muito importante em nossa comunidade, ela é quem joga água para as crianças, e isso é história também, né?*”

Uma tarde fiquei falando muito tempo com seu Romel, suas sobrinhas e Juan, um homem adotado pela família desde criança. Estava ficando tarde, e sai em companhia de Juan, e ele me convidou caminhar pelo caminho chamado “*El tiempo perdido*”. Durante o trajeto ele me mostrou as árvores que tem resistido ao desmatamento para o plantio de cana, e ia me falando das propriedades de cada lado do caminho. Quando cheguei a casa de dona Alfa já tinha escurecido, ela não estava, tinha ido me procurar. No saguão estava dona Cenide e suas filhas, perguntaram por qual caminho tinha voltado. Assinalei a trilha da qual não lembrava o nome, e elas constrangidas perguntaram: *Você veio sozinha? Meu deus que medo, eu nesta hora não caminho por ali nem doida.*

O nome dessa vereda me causava muita curiosidade, quando perguntei a dona Chepita porque se chamava assim, ela riu e ficou pensativa e disse que era porque “*antes esse era o caminho pelo qual se comunicavam as pessoas da comunidade e, quem não era da comunidade se perdia por esse caminho, por isso era tempo perdido*”.

Foto de Josefa Altamirano dona Chepita



Estas formas especiais de recordar e que informam sobre *formas de produção de memória* foram também descritas por Arruti (2005, p.224) no seu trabalho sobre a comunidade do Mocambo, na que narrativas “*não se organizam por meio da coincidência ou seqüência de datas, mas por meio da sua coincidência e seqüência no espaço*”. Assim, ele percebeu que os fatos da memória deste grupo encontravam-se espalhados pelo território, e através do que ele chama de uma etnografia nômade descobre que era essa a única forma de ter acesso às lembranças do grupo. O autor estabelece uma relação entre esse *ethos de memória* que já fiz menção, e uma forma de lembrar fundamentalmente territorial. De modo que esse conjunto memórias sobre o passado que ele nomeia de *realismo maravilhoso* por se localizar justamente na interseção entre mito e história, que a falta de um texto oral de domínio comum, se torna *instaurador de uma origem para o grupo*.

Também na comunidade remanescente de Quilombo da Invernada dos Negros, Raquel Mombelli (2009, p.100) confirmou a presença de seres espirituais, por eles chamados de visagens, e que a autora designa como uma poesia vocal, constituinte da linguagem humana, na qual, se expressam uma grande variedade de expressões como canções e contos e, que contêm aspectos não verbais, mas que não são contrários á escrita. Neste sentido, seria um tipo de texto que contêm uma forma de *conhecimento único* que se tenta comunicar. Além disso, estas poesias informam uma relação com a terra, marcam um território e expressam interpretações que as pessoas fazem sobre seu passado e seu mundo.

4. As memórias sobre a origem africana e a escravidão

Chepita- *Achei que estava chovendo, mas não.* [fez um gesto com o dedo indicador ao redor da orelha em sinal de loucura] *Então, fui a colher meu cacau para guardá-lo.*

Fátima- *Dona Chepita onde nasceu seu pai Jeremias?*

Chepita- *Acho que aqui.*

Fátima- *Seus pais contaram para você de onde vieram?*

Chepita- sabíamos que havíamos chegado de Calóto. Mas os antigos, eles sim falavam entre eles, e se explicavam de onde eles vinham. Más nós ficávamos [colocou o dedo na boca]. Nessa época falavam de uma fazenda Garcia que era fazenda de ricos, que eram eles que ocupavam a negramenta das redondezas e que o “jornal” era muito, mas muito barato. Não sei mais porque a ascendência nossa está [envolxada] perdida.

Nos meus encontros com a dona Chepita eu procurava encontrar alguma memória que indicasse sobre África e a escravatura. Era eu procurando uma gênese da história, mas as três primeiras tentativas foram inúteis. Como se vê, na fala há uma referência à fazenda Garcia, mas a história foi maquiada por ela quando disse que, “o jornal” dia de trabalho, era muito barato. Numa outra ocasião perguntei-lhe de novo pela procedência do grupo e ela respondia: *eu já falei para você que viemos de Calóto*. Então decidi insistir e perguntei novamente: Mas o que falavam os antigos para vocês? “É que não entendo o que é que você quer me dizer ou perguntar”, dona Chepita objetou. Nesse momento sem saber como formular a minha pergunta, indaguei-a sobre se eles falavam da origem das raças e, suas palavras ficaram gravadas na minha cabeça e caderno de campo:

“Veja há muito tempo, no tempo dos antigos. O que tenho lhes escutado e, claro que isso era também por soar a gente, diziam que vínhamos do “africano” ou nos diziam africanos. Claro que isso eram os amigos de confiança, mas como eu lhe digo esses tempos já não são, esses tempo já acabaram.”

Atendendo à recomendação de um antropólogo pesquisador do norte do Cauca, perguntei de novo para a dona Chepita pela origem deles como negros. Dessa vez, me acompanhava o gravador de voz. Ela voltava cada vez à resposta inicial, “*eu já falei que de Calóto*”. Sentia-me impotente por não conseguir uma prova veraz desse relato, e lembrei-lhe que ela tinha me falado da África. Então falou: “*é que se eu tivesse um livro que minhas filhas jogaram fora, você acreditaria em mim. Ali havia um mapa da África*”. Com esses relatos se fizeram evidentes a seletividade e caminhos sinuosos da memória. Assim, enquanto África aparece relacionada com a idéia de raça acionada por mim, a escravatura como experiência grupal é negada. Esta mesma

ambigüidade sobre a experiência da escravidão como origem do grupo foi percebida nas atitudes e falas de Oscar Cardenas, ativista do *Consejo Comunitario*, e neto de dona Chepita.

Era a *sexta-feira* da semana de Pascoa, fui para acompanhar a rota da via-crúcis. Quando acabou nos juntamos no quiosque das frituras com Juniel, dona Felisa e, Oscar. Eles começaram falando sobre os limites do território de La Munda, Oscar disse que para recuperar a história do território era necessário primeiro referir-se às fazendas coloniais de San Fernando e Tierradura. Então, depois dele explicar, procedi a perguntar se os habitantes desta última localidade eram descendentes de escravos. Ele objetou dizendo:

“Digamos que la gente que ha vivido en estos territorios como tal aquí, no llegaron aquí en calidad de haber sido esclavos, ya ellos llegaron libres. [...] haber te digo la Munda es primero. La Munda es un caserío mucho mayor que Tieradura pero hay una contradicción y es que allí hubieron... es que esto estaba constituido como Gran Hacienda y, entre la Gran Hacienda, tenemos la hacienda Garcia que era una hacienda donde hubieron esclavos. Entonces, uno puede observar que posiblemente algunas personas de allí se liberaron para asentarse en algunas comunidades como estas o las vecinas. Pero acá cerca de Santana también hubo una hacienda también esclavista, que está en ruinas en este momento, entonces posiblemente hubieron que haber algunas familias que se liberaron o fueron libertos en cierto momento y se asentaron en unos sitios de estas comunidades. Pero uno habla con los abuelos, con los mayores y ellos dicen que cuando llegaron aquí ellos eran libres. Porque muchos eran procedentes de los lados de Guachené, pero entonces sí nos devolvemos a Guachené entonces hablamos de la hacienda del alto del Palo que también eran haciendas esclavistas, una hacienda del Nilo y gente que se venía de Calóto donde habían esclavos. También venían huyendo hacía partes donde estuvieran como en tranquilidad, donde hubieran montes.”

Fizeram uma conta em relação as idades dos avôs, e Oscar acrescentou que La Munda tinha mais de cento e cinquenta e oito anos. E, então eu repliquei, e faz quanto tempo que teve a abolição da escravatura? Ele ficou pensativo, - ninguém mencionou coisa alguma-, ele disse *“isso foi há pouco tempo, mas os avôs falaram que aqui começaram livres”*. A ambiguidade para reconhecer a escravatura como experiência de origem intrigou-me bastante, porque como veremos no item seguinte deste capítulo, esta mesma pessoa denuncia a escravatura como dívida histórica.

Logo após dessa fala no quiosque das frituras, foi almoçar na casa de Oscar, e depois fui para venda da esquina para conseguir uma carona até Miranda. Nessa casa estava seu Raul Beltran em companhia de seus irmãos e filho. Ele me apresentou e falou o que estava fazendo na comunidade. Aproveitei para perguntar se a comunidade celebrava algum tipo de data e não recebi resposta positiva. Yoliman, filho de seu Raul, contou que há vários anos com seu primo Oscar realizaram um trabalho histórico sobre a comunidade, e tinham chegado à conclusão de que La Munda tinha se formado muito antes da abolição da escravatura.

Em outra ocasião, sentada numa cadeira na estrada principal de La Munda, perguntei a dona Rubiela e sua filha por histórias da escravatura. A mais jovem contestou: *“Aqui não há essas histórias. Em Santa Ana sim, lá sim teve escravidão, porque lá e que está essa fazenda Perodias, mas eu nem gosto de ir lá porque dizem que lá ainda estão as correntes de onde penduravam eles”*. Apesar de que no contexto cotidiano a escravidão era negada, e que inclusive, Oscar um líder de longa trajetória política e de formação realizada em organizações regionais como UAFROC e ASCOM, rejeita para si e sua comunidade uma origem escrava, encontrei que a escravatura guarda uma significação especial entre as pessoas da comunidade, mas aparece em outros contextos.

No dia de aniversário de dona Felisa chegaram parentes e amigos músicos. A reunião começou desde o meio dia, se cantaram *alabaos, chirimias e bundes*, se bebeu aguardente e comemos muito bem. Os músicos foram embora às três da tarde, e voltaram ao anoitecer, e a festa se reavivou. Estávamos com dona Chepita, suas filhas, netos e bisnetos, quatro gerações dançando ao som do tambor. Essa noite caiu uma chuva tão forte que ficamos sem eletricidade, e somente as velas iluminavam a sala onde estávamos todos reunidos. Lembro-me que a

aguardente já estava dando seus efeitos no pessoal que estava bebendo, eles cantaram em repetidas ocasiões uma canção de:

Y aunque mi amo me mate

a la mina no voy,

yo no quiero morirme en un socavon.

Don Pedro es tu amo

El te compro

Se compran las cosas a los hombres no[...]

Cuando vuelvo de la mina

Cansado del carretón

Encuentro a mi negra triste

Abandonada de Dios

Y a mis negritos con hambre

Porque pregunto yo?

O músico Ancizar Vente, parava da risada quando cantava “*y a mis negritos con hambre*”. Falava que achava muito engraçado, e todos riam de vez. No último ensaio dessa canção, nessa mesma parte, Ancizar cantou: “*e dizem que a escravidão já acabou*”. Nesse momento todos riram, e se acalmaram. Os músicos falaram que estavam cansados. Um silêncio pairou no ambiente, então a filha adotiva de dona Felisa exclamou: “*sim, agora falemos dos nossos ancestres*”. Por instantes ninguém falou mais nada e logo após, começaram a lembrar dos parentes que já não estão, mas não de forma nostálgica senão com muita alegria, pois como Ancizar falou: “*Quando a pessoa morre somente ficam os contos*”.

Em outros contextos também se fizeram referências à Escravatura, mas apareciam relacionadas à expropriação das terras pelos engenhos. Seu Raul Beltran, agricultor de banana de terra e outros frutos, oriundo da comunidade de La Munda, explicou o seguinte: “*eu me ponho a analisar e vejo que o que nós deu um pouquinho de*

liberdade a nós é a Constituição de 1991, porque praticamente continuamos sendo escravos, porque dependemos de um salário deles”. Ele referia-se aos engenhos. De igual maneira, Oscar tinha-me falado que os afros que eram oriundos das comunidades da zona plana perdiam sua identidade quando iam a morar às cidades, porque “quando perdemos a terra voltamos a uma escravidão solapada”.

Ainda um argumento a mais parecia encaixar-se perfeitamente no quebra-cabeça de silêncios de memória, identificações fragmentadas e luta por território que aludiam à origem. Estava em Santa Ana, em uma tarde e me sentia um pouco cansada, pois tinha ajudado a dona Melba, a senhora que me hospedou, despolpar o cacau. Fui a procura de Breyner um agricultor jovem que no momento estava fazendo campanha política para se lançar ao Consejo Municipal (vereador). Ele ia para Miranda nesse dia, e eu precisava carona até lá. Durante o percurso pelos canaviais, ele ia falando das suas intenções de relatar para o pessoal das comunidades a sua experiência com seu sítio, e a produção de frutas. Perguntei se na sua campanha ele convocaria ao povo como afro. Ele respondeu dizendo *“ainda não, vou esperar o momento indicado, embora eu saiba que se nos afros nos uníssemos seríamos uma grande força aqui. Sabe qual é o problema entre nós? Não se trata de união como as pessoas dizem. O que nos passa é a falta de uma origem.*

5. Identidades em movimento: afrodescendentes, camponeses e negros.

Entre as comunidades negras da zona plana de Miranda, diferentes formas para se identificar foram usadas. Notava que não estava perante discursos homogêneos, pois há quem se identifique sem apelar a diferenças étnicas, outras pessoas podem se definir como camponeses negros da zona plana, além de afrodescendentes e fromirandeños, e outras podem fazer uso de várias destas categorias. O reconhecimento da história e a nova consciência sobre suas trajetórias como descendente de africanos e escravos têm ocasionado mudanças especialmente entre os que tiveram acesso a conhecimentos sobre a Ley 70.

Naquela mesma sexta feira de Páscoa, que citei no item anterior, antes que se iniciara o ritual católico, às oito da manhã, estava sentada no saguão da casa de dona Alfa, quando Oscar me chamou e

convidou para sua casa. Ele queria saber especificamente de que se tratava meu projeto de pesquisa. Além das questões gerais da história, mencionei que queria compreender as mudanças políticas após o reconhecimento como comunidade afrodescendente. Então ele ficou pensativo e me explicou:

“Es que antes éramos mal llamados de negros y además yo fui descubriendo cosas. [levantou-se do sofá e foi buscar uns libros] vea voy a recomendarle unas lecturas de como yo fui comprendiendo lo que había pasado. Leí, El origen de la vida de Opariny también, Educación y lucha de clases. Ahí uno comprende muchas cosas. Por ejemplo en la Constitución dice que uno tiene derecho al nombre, y cuando te llaman de negro te están negando tu derecho al nombre. En la antigüedad no habían negros ni indígenas, fueron seis siglo de esclavitud, en los que las personas a la fuerza de aceptaron o aceptaron ser llamados de negros. [...] Negro es sinónimo de animal esclavizado lo que queremos es volver al sentido de persona con afrodescendiente porque descendemos de África y los que aquí vivimos somos afromirandehños.”

Em outro dia um primo de Oscar, chamado de Guillermo e que no momento estava estudando para técnico agrícola e que se sustenta do leite que produz um grupo de menos vinte vacas que possui, disse-me o seguinte:

“Eu gosto é que me chamem meu negro, afrodescendente não sei. Afrodescendente acho que é mais para documentos. Isso de afrodescendente, para mim, se espalhou foi com o presidente Obama, mas aqui foi um professor que começou a nós falar dos nossos direitos. Oscar Oviedo, foi ele que nós ensinou a amar nossa cor e nosso território”

Oscar, seu primo quando lhe contei o conversado com Guillermo, refutou desta maneira:

“Yo me reconozco como afrodescendiente e me gusta que reconozcan como afro, porque conozco

la historia, sé lo que significa ser negro y lo que los españoles nos hicieron creer. Creímos que éramos negros e indios, y por nuestro color de piel hemos sido víctimas y discriminados. A los que les gusta ser llamados de negros, es porque desconocen la historia y el significado que eso carga.”

Durante o trabalho de campo fiz amizade com Juan, que é psicólogo e trabalha no Colégio de Santa Ana. Precisamente lá, numa manhã, eu estava lendo o livro “Etnización de la negridad” de Restrepo, quando ele aproximou-se, viu o livro e agregou: “*eu nunca escutei nem li essas duas palavras, nem juntas nem separadas. De que trata?*”. Eu apenas começava a ler o livro, então lhe expliquei que era sobre comunidades negras, e que estava lendo a parte onde contavam sobre um debate que teve para saber se este grupo poderia ser considerado um grupo étnico ou não.

Juan- É que uma coisa que eu não tenho podido aceitar é isso de afrodescendente. Porque isso o que faz é nós desarraigar, por isso eu sigo sendo negro. Ser afro é nós negar um lugar. [...] porque ao ser descendentes de outros que trouxeram aqui, deixam sem possibilidade de reclamar um lugar aqui em Colômbia e também não podemos ir a África a reclamar nada. Porque lá eles não nos reconhecem como gente de lá. Ao invés disso, os indígenas, eles sim podem reclamar. Nas reuniões deles, falam que todo isto era um único território até Buga. Por isso eu digo que como afrodescendentes não somos nem daqui nem de lá. Por isso eu sou negro

Fátima- Ser afro faz referência a que viemos de uma raiz africana!

Juan- “Por isso mesmo é que não concordo, ou seja, que aos indígenas deveríamos chamá-los de mongóis, pelo que falam que os mongóis tiveram influencia aqui.[...] Os indígena, nas reuniões deles, falam que todo isto até Buga era um único território. Por isso é que eu digo que como afrodescendentes não somos nem daqui nem de lá. Por isso eu digo que sou negro.”

No entanto outro líder do conselho que gosta de ser chamado negro, resolve a disputa desta maneira:

“Isso de afro vêm é com o surgimento da Ley 70 [...] Afro como descendente da África. Então. Quem são os descendentes de África? Pois os negros. Então, para o que afrodescendente? Para não falar de negro pelo racismo, porque sempre temos reclamado de racismo. [...] mas seja ou não afrodescendente sempre vai ter racismo porque continuam limitando os espaços e o acesso a todo.”

O termo afro também aparecia associado a características fenotípicas. Assim numa tarde conversando com a filha mais velha de Oscar o presidente da JAC de La Munda, estávamos falando sobre os descontos nas matriculas e bolsas que o governo dá para as pessoas afrodescendentes. Ela disse que não sabia bem como funcionava, mas perguntou assinalando sua pele com o dedo: *Mas, a pessoa precisa ser muito afro?*

Com Rosita percebi que numa pessoa podem coexistir varias maneiras de se identificar, e que depende muito de com quem se fala e as motivações. Ela é agricultora oriunda de Tierradura, mas atualmente mora em La Munda, junto com seu esposo Juniel nascido nesta ultima localidade. Entre os dois compraram e pagaram com muito esforço duas plazas de terras, pois eles não herdaram terras de seus pais. Eles trabalham na sua roça e fornecem aos sábados no “mercado campesino” que é tipo uma ferinha organizada pelos indígenas na zona montanhosa do município e, os domingos levam seus produtos para praça do mercado de Miranda. Estávamos falando sobre a sua experiência com os indígenas no “mercado campesino”, pois a relação não se remete a fornecer produtos, senão que acompanham reuniões, e encontros em outros municípios. Eu perguntei-lhe como ele se apresenta nesses encontros:

“Eu me apresento como afro ou digo meu nome é Rosa Angelica Ocoro, sou afrocaucana e venho da vereda de La Munda. Eles sempre estão caladinhos e eu me intrometo entre eles. E, eles falavam que eu não sou cultivadora porque sou muito sapeca.” (Rosita)

Depois eu lhe perguntei há quanto tempo que ela sabia desse termo afro e, ela contestou: *“Desde sempre, pela minha cor de pele, o cabelo e as trancinhas. Quando nasceu minha filha eu falava assim: pode ser [morada] cor roxa, mas que seja de cabelo bom e, por isso me falavam racista”*. Com dona Alfa, por exemplo, aconteceu que estávamos escutando um locutor pela radio se queixar que na equipe de futebol somente tinha “personas de color”. Eu quis saber o que ela achava ao respeito, então ela obejtou não saber a quem se referia o locutor, porque todas as pessoas têm cor. Assim que esclareci de que se tratava, se ela preferia usar o termo afro o negro. Ela respondeu: *“Eu não uso nenhum desses termos porque não conheço o significado, respondeu dona Alfa”*. Então, perguntei e, aqui dentro da comunidade? *“aquí entre nós nos chamamos de negros”*.

Tenho mencionado que muitas vezes ouvi *“nós gostamos é do campo”* e alguns jovens falaram que da cidade não gostavam porque eles *eram é do campo*. Inclusive dona Felisa, que não possui terras próprias, mas aluga para cultivar é considerada por todos, e ela mesma como uma camponesa consagrada. O amor pela terra e o trabalho nela foi muitas vezes exaltada nas nossas conversas informais. Quando perguntei sobre como ela se apresenta nos encontros dos quais participa, respondeu: *“Antes como pessoa da comunidade de La Munda”*, mas também *“como camponesa de La Munda, depois como líder, por exemplo, quando estive na Red de Mujeres sim me identificava como mulher negra”*.

Quando pedi a seu Romel a sua opinião sobre o Consejo Comunitário, ele comentou: *“o que acontece com esse Conselho é que entre os negros da zona plana isso não cola, o que cola aqui são as associações camponesas ou de agricultores”*. De igual maneira, seu Benjamim, de La Munda, explicou-me que ele e seus irmãos possuem uma herança de terra, ½ hectare, onde se cultivava cana, pois a [finca tradicional] sítio fui derrubado no ano 1982. Ele falou: *“a cana é boa, mas temos a nostalgia da [finca] ao redor da casa. Temos saudade de roçar, porque minha mãe nos ensinou o amor pela terra. Nós somos bem camponeses, à cidade quase não vamos”*. Outras pessoas que deixaram a agricultura como modo predominante de vida, falaram para mim que *“o problema é que o Estado não apóia a nós camponeses”*.

Finalmente numa entrevista feita a Edinsón o presidente do conselho eu perguntei se além do reconhecimento do Ministério

careciam de algum outro? A minha pergunta era pelas queixas e reclamações que escutei em repetidas ocasiões: *“Nas localidades sim está fazendo falta algo. Porque o problema que temos e tem a comunidade negra é que a comunidade negra no se sente como negro”*.

A fala do Edinsón, as preferências entre as nomeações *afros e negros, vistas* sobre o pano de fundo que é a construção da memória, remete a pensar as articulações entre história, processos de identificação e a reivindicação de direitos. Muito embora haja um processo de reivindicação étnico-territorial, a inexistência e negativa de realizar ações de fato ou ocupações de terras, era pouco lógico dentro do contexto de luta. Neste sentido, várias pessoas falaram que eles não estavam preparados para se organizar como o estavam os indígenas, apesar dos convites que deles recebem. Nesta via, Peter Wade (1992) argumenta que os estudos da etnicidade:

“ha demostrado que la identidad étnica no es una sola cosa, sino que varía en los contextos histórico-culturales y políticos. Entre más ideas sobre el origen de la gente negra, basadas en la historia y manifiestas en la cultura, se entrelazan con las luchas y las aspiraciones políticas y económicas en el contexto de competencia con otros grupos y en relación con una nación-estado, la identidad y la conciencia étnicas se expresan más abiertamente en la arena pública.” (p.127)

Deste modo, o autor considera que a pouca capacidade organizativa dos grupos descendentes de africanos em América Latina se atribuí às dificuldades para convocar uma audiência claramente definida como negra, especialmente em países onde se registram categorias como “mestiço” e “mulato”, cujos limites não estão claramente definidos e tendem a confundir-se. No entanto, entre as comunidades que pesquisei a forma de identificação interna mais usada e aceita é a de negro, pois como me explicou uma senhora: *“eu já não me importo que me chamem negra, o que importa é que falem eles são negros estudados”*. O antes que a senhora fala, está fazendo referência ao tempo quando ela não era ciente da importância da cultura negra. Atualmente ela faz parte de um grupo cultural, onde apreendeu as músicas e cantos dos afrodescendentes. A questão, segundo ela explicou: *“É que antes eu achava que essa música dos negros eram bobagens, que não era algo importante”*. É um pouco como se “negro”

por si só encarnasse um sujeito desprovido de um lugar digno na sociedade. Contudo, o que essa posição pode assinalar é que o fato de identificar-se como negro pode adquirir novo significado, segundo o contexto político em que o sujeito se reafirme (Wade, 1992).

Considero, finalmente, que indagar como a categoria de “negro” tem sido construída historicamente pode dar luzes para compreender as articulações entre os diferentes entendimentos em torno ao “negro”, encontrados durante meu trabalho de campo, assim como também o tratamento que da memória se faz.

A pesquisadora Cárdenas (2010) fez uma genealogia sobre a categoria de “negritud”, evidenciando que esta tem sido construída em encontros culturais sempre inseridos em estruturas de poder. Assim, desde a época colonial, tentou-se desumanizar o africano, e se cria uma categoria de escravo negro alicerçado numa lógica racial, cujo sentido se perpetuou ainda sobre os processos de construção de nação na América Latina no século XIX, -com seus projetos de branqueamento e mestiçagem onde o lugar da “negritud” e o seu acesso á cidadania se resolveu de diferentes maneiras dentro de um padrão dicotômico que se mexia entre inclusão/exclusão, visibilidade/invisibilidade- até o momento atual, sob contexto do multiculturalismo, e que no caso específico da Colômbia, ressalta a diferença cultural, mas homogeneiza o sujeito “negro” excluindo esses “outros negros” não contemplados na Ley 70.

Colocando estas questões da des(humanização) do africano, os prejuízos raciais e inclusive, sexuais, branqueamento etc, que tem coadjuvado a definir a “negritud” em América Latina, é possível entender que da memória coletiva se apagassem e se continuem silenciando certas vivências. Assim como também que se forjassem identidades tão contrastantes em função dos mecanismos de resistência e projetos políticos destas comunidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação se analisou a construção da memória coletiva de algumas comunidades negras da zona plana do município de Miranda, as quais estão inseridas num processo de reivindicação territorial, para o qual tentar acionar o reconhecimento de seu território sob “Ley 70 de 1993”. O contexto fundiário é o de comunidades confinadas em pequeníssimos espaços territoriais, resultado de um lento e longo processo de despojamento das suas terras, onde outrora viveram como camponeses com certa autonomia produtiva ao redor da suas terras [fincas tradicionais].

O vale geográfico do rio Cauca, lugar onde se desenvolveu esta pesquisa, até metade do século passado albergou um grande número de comunidades descendentes de antigos africanos trazidos em condição de escravos, mas também de outros grupos de camponeses e indígenas. Atualmente, ao redor de 260.000 hectares, são usadas para o monocultivo de cana a qual é usada principalmente para produção de açúcar e etanol. Esta situação tem ocasionado profundos conflitos entre esses grupos sociais e o modelo de agroindústria interposto pelos latifundiários e outros grupos de poder econômico, nos quais a defesa do território como espaço de vida se torna peça fundamental.

Para compreender essa dinâmica de reivindicação territorial optei pela relação memória e silêncio conceituados como parte de um mesmo processo que se inscrevem na arena social. Considero que a memória não é um processo discreto de registro de lembranças, senão algo gerenciado culturalmente pelo grupo que decide o que se deve ou não guardar na memória coletiva (Mendoza, 2005). Assim mesmo os usos que do tempo fazem estas comunidades são também produto de um exercício de manipulação, em consequência vimos que não são as datas onde se registra o tempo, mas numa memória ancorada nos lugares e no espaço, no seu território.

Esta forma particular de memória, à luz do contexto do *multiculturalismo* entra em conflito com as necessidades do presente, assim essa memória caracterizada por vazios, zonas de sombras, fraturas, silêncios e esquecimentos, entram em disputa quando se tenta organizar uma história que siga um modelo linear, em relação ao solicitado pelas normativas constitucionais. Reconhecer um passado, abraçá-lo e reorganizá-lo em termos das ações presentes, não é de modo

algum uma questão simples, daí que um líder da mobilização não reconheça nele as marcas da escravidão, e diga que é a história que disse que eles são descendentes de escravos, porque eles seriam a meu ver, e segundo as falas dos meus interlocutores: “*descendentes de camponeses negros libertos*”, porque a história começa com a liberdade que lhes deu a posse ou compra da terra.

Essas divergências de memórias alimentam ao mesmo tempo os entendimentos que o grupo faz de si mesmo, e dizer das suas identidades, e isto permite ou impede reconhecer um sujeito de direito, as injustiças historicamente perpetradas que deveriam canalizar-se para ação futura. Assim, o que caracterizaria essas memórias e identidades destas comunidades negras é sua dinamicidade e mobilidade. Apesar de todas as formas de identificação usadas pelas pessoas, a predominante foi a de *camponeses negros da zona plana*, é uma identidade que mistura o racial, o cultural com a propriedade das suas terras e, nesta direção o projeto político que como camponeses construíram durante mais de um século. Isto explica que não seja fácil renunciar aos títulos das suas terras, para aplicar uma normatividade que chega como algo alheio.

Assim mesmo quando as pessoas se identificam fazendo uso das categorias negro e/ou afro importa mais o contexto, e as razões para acioná-las do que do que os significados envolvidos nestas palavras. O que indica que substituir um termo baseado no racial (negro) por um baseado no cultural (afro) não elimina a exclusão e o racismo, práticas que segundo um dos líderes são perceptíveis em vários aspetos, e um deles é negativa do Estado a reconhecer as suas demandas. O que se percebe, a partir de todos estes registros etnográficos é que as identidades se relacionam claramente com as condições políticas que permitem às pessoas se identificar de determinada maneira. Nesse sentido, Wade (1992, 128) argumenta que “*importa menos el hecho que la categoría “negro” tenga una definición borrosa que las condiciones políticas en que las personas se auto-definen, condiciones que cambian a través de la historia*”. Assim, reconhecer-se negro, num contexto de expropriação territorial pode estar relacionado com uma segunda Escravidão, porque ao final de contas a escravatura não é um fato do passado fixado na história colonial, e sim uma condição ainda do presente. Se antes não tinham liberdade, hoje lhes falta a terra para sentir se livres. Sem a terra que lhes assegure certa autonomia sobre seus domínios territoriais, os sujeita trabalhar para outros (Engenhos) e nesse

sentido para eles é voltar á escravidão. Talvez por isso lhes é tão difícil falar dela, porque é tão presente hoje como no passado.

Neste caso particular não é a identidade étnica o que faz desencadear a luta, pois eles sempre se têm considerado negros. Isto demonstra que não somente a identidade étnica é importante, para a efetividade de uma mobilização social. Precisa-se, também, como explica Pardo (2002), de formas de organização eficientes e outro tipo de recursos para aproveitar os contextos políticos. Especificamente, se precisa de uma abertura da Ley 70, uma lei em diálogo com as comunidades negras em seu conjunto e não com a região natural da Cuenca do Pacífico, pois todas estas restrições fazem com que muitos líderes negros tenham de entrar nos jogos estabelecidos entre mandatários políticos e engenhos açucareiros que restringem a sua capacidade de ação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ALBARRACÍN, Hernán Zuluaga. Agroindustria en el norte del Cauca: Una mirada histórica, Informe preliminar de investigación. In: **Revista científica Guillermo de Ockham**, Cali, Vol. 6, (2), p. 101-111. Julio-Diciembre 2003.

ALMARIO, Oscar García. **La Configuración moderna del Valle del Cauca, 1850-1940**: espacio, poblamiento, poder y cultura (2ª Ed). Popayán: Universidad del Cauca, 2013.

_____. Territorio, identidade, memória colectiva y movimiento étnico de los grupos negros del Pacífico sur colombiano: Microhistoria y etnografía sobre el río Tapaje. In: **The Journal of Latin American Anthropology**; *American Anthropological Association*, n. 7 (2), 2002, p. 198-229.

ARRUTI, José Mauricio. “A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. In: *Revista Mana*, Rio de Janeiro, vol.3 n.2. Oct. 1997.

Disponível in: <http://www.scielo.br/scielophp>.

_____. MOCAMBO: antropologia e história do processo de formação quilombola. São Paulo: EDUSC, ANPOCS, 2005

BARBARY, Olivier; URREA, Fernando. Gentes negras en Colombia: dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico. Medellín: Lealon, CIPSE\UNIVALLE\IRD\ COLCIENCIAS, 2004

BARONA, Guido. **La maldición de midas en una región del mundo colonial**: Popayán 1730-1830. Cali: Editorial Universidad del Valle, 1995.

CALERO, Carlos Mercado. Breve historia del departamento del Valle del Cauca y su destacada participación en la gesta emancipadora. Presidente academia de historia del valle del Cauca, [199-].

Disponível In: www.valledelcauca.gov.co

CALVACHE, Olivar Antonio Rosero. **Surgimiento y evolución del municipio de Miranda**: primer centenario 1899-1999. Colombia: Alcaldía del Municipio de Miranda, 1999.

CARABALÍ, Alexis. “Los afronortecaucanos: de la autonomía a la miseria ¿un caso de doble reparación?”. En: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 405-421.

CARDENAS, Gonzales Roosbelinda. Trayectorias de negridad: disputas sobre las definiciones contingentes de los en América Latina. *Tabula Rasa*: No 13, Bogotá, Julio-diciembre 2010, p. 147-189.
Disponível in: <http://redalyc.org/articulo.oa?id:39617525007>

CERVIO, Ana Lucia. Recuerdos, silencios y olvidos sobre “lo colectivo que supimos conseguir”. Memoria (s) y olvido(s) como mecanismos de soportabilidad social. In: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y sociedad*, Argentina, N. 2, Año, 2, 2010, p. 71-83

Disponível in: www.relaces.com.ar

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 2ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COLMENARES, Germán. “Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800”. En: *Historia económica y social de Colombia*. Tomo II. Medellín: La Carreta, 1979

DIAGO, Ayala. Frente Nacional: Acuerdo bipartidista y alternación en el poder. *Revista Credencial de Historia*, Bogotá, N, 119, 1999.

Disponível in: <http://www.banrepcultural.org/node/32857>

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de diferencia**: Lugar, movimientos, vida, redes. Popayán: Enviñon Editores, 2010.

GNISSET, Aprile Jacques. **Los pueblos negros caucanos y la fundación de Puerto Tejada**. Cali: Gobernación del Valle del Cauca; Gerencia para el Desarrollo Cultural, 1995.

HALBWACSH, Maurice. *A Memória Coletiva*, São Paulo, Editora Revista dos tribunais Ltda. 1990.

HOFFMANN, Odile. La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano). Tradução de Mónica Silva Pabón. In: Cristóbal Gnecco y M. Zambrano (Editores), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*. Popayán: ICAN- Universidad del Cauca, 2000

HOFFMANN, Odile. Conflictos territoriales y territorialidad negra el caso de las comunidades afrocolombianas. In: MOSQUERA; PARDO; HOFFMANN (Editores.). Afrodescendientes en las américas: trayectorias sociales e identitarias. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto colombiano de Antropología e Historia (Icanh); IRD; ILSA, 2002.

HURTADO, Teodora, Saa. Política y movimiento social agrário en un contexto de transformación de comunidades negras semi rurales. Informe final del concurso: Globalización, transformaciones en la economía rural y movimientos sociales agrários. Programa Regional de Becas: CLACSO, 2001.

JARAMILLO GÓMEZ, Olga Helena. **El ejercicio del Poder en las Juntas de Acción Comunal Rurales**: El caso del municipio de Sonsón, Antioquia. (Tese de Maestria) Programa de maestria em Desarrollo Rural, Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2009.

KARL, Marx. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. Tradução de Maria Flor Marques Simões. 1990

LE GOFF, Jacques. El orden de la memoria: el tiempo como imaginario. Barcelona: PAIDOS, 1991

LEITE, Ilka Boaventura; CID FERNANDES, Ricardo). Fronteiras territoriais e Questões teóricas: a antropologia como marco. In: LEITE, MOMBELLI, CID FERNANDES (Orgs). Quilombos no Sul do Brasil: Pericias Antropológica. Boletim Informativo do NUER, Vol.3, n. 3, Florianópolis: NUER/UFSC-INCRA/SC e RS. 2006.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da Territorialidade. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

LOSONCZY, Anne Marie. Memorias e identidade: los negro-colombianos del Chocó In: De montes, rios y ciudades:territórios e identidade de gente negra em Colombia. Camacho, J; Restrepo. E (Eds.). Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología, 1999, P.13-24.

MENDOZA, Jorge García. Exordio a la memoria colectiva y el olvido social. In: Athenea Digital Revista de Pensamiento e investigación

social. N, 8. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2005, P.1-26.

Disponível in: <http://www.redalyc.org/pdf/537/53700801.pdf>

MINA, Mateo. Libertad y Esclavitud en el valle del río Cauca. Bogotá: Fundación Rosca de investigación y Acción Social, 1975.

MOMBELLI, Raquel. Visagens e profecias: Ecos de territorialidade quilombola. 2009. Tese (Doutorado)- Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

MOMPÓ, López Eva. Queremos ser Iyambae, sin dueño: Mujeres guaraníes por la autonomía indígena en Bolivia. Union Europea:Editorial Germania, s.l. 2014.

NEVES, Delgado Lucilia de Almeida. História oral: memória, tempo, identidades (2ed). Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

NORA, Pierre. Entre memória e Historia: La problemática de los lugares, In: Projeto História, N 10, São Paulo: 1993.

OLIVEIRA, Joao Pacheco de (org.). Uma Etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais, em: A viagem da volta, etnicidade política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

PARDO, Mauricio. Entre la autonomía y la institucionalización: dilemas del movimiento negro colombiano. *The Journal of Latin American Anthropology*, n. 7(2), 2002, p. 60-85.

_____. Movimentos negros na região do pacífico colombiano: organizações, violência e território. 2016. Tese (Doutorado)-Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

PEIRANO G. S, Marisa. Uma Antropologia /no Plural: Três experiências Contemporâneas, Brasília: Universidade de Brasília, 1991.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro: Vol 2, N. 3. 1989

RESTREPO, Eduardo. Etnización de la negridad: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2013.

RICOEUR, Paul. La memoria, la historia, el olvido. 2ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2013.

ROJAS, Axel. Territorios culturales y territorios jurídicos. El derecho étnico como posible fuente de despojo para las comunidades negras en el norte del Cauca. In: FERRO, Juan; Guillermo e TOBON, Gabriel (Comp). Autonomías territoriales: Experiencias e desafíos. Observatorio de Territorios étnicos proyecto de investigación de la Universidad Javeriana. Bogotá, 2012, p.1633-149.

URREA, Fernando Giraldo; HURTADO, Teodora Saa. La construcción de las etnicidades en la sociedad colombiana contemporánea: un caso ejemplar para una discusión sobre etnicidad y grupos raciales. Ponencia a ser presentada en la Conferencia sobre Interculturalidad y Política, Pontificia Universidad Católica de Perú, Departamento de Ciencias Sociales, Lima: 2001

URREA, Fernando. Informe final del proyecto desigualdades étnico raciales, acción colectiva, etnicidad y resistencia en el norte del Cauca. Cali: UNIVALLE, 2009

VANEGAS, Muños Gildardo; ROJAS, Axel. Poblaciones negras en el norte del Cauca, Contexto Político Organizativo. Cali: Observatorio de Territorios Étnicos. Proyecto de investigación y acompañamiento adscrito al Departamento de Desarrollo Rural y Regional de la Facultad de Estudios Ambientales y Rurales de la Pontificia, Universidad Javeriana, 2012

WADE, Peter. El movimiento en Colombia. In: América Negra, N,5, 1992, p. 173-192.

WADE, Peter. Identidad. In: SERGE, Margarita; SUAZA, Maria Cristina; PINA, Rodrigo (Eds.). Palabras para desarmar. Bogotá: ICANH, 2002.

Rappaport Center for Humans Rights and Justice. The University of Texas at Austin School of Law. Promesas Incumplidas y obstáculos persistentes para La realizacion de los derechos de los afrocolombianos. Um reporte sobre el desarrollo de La ley 70 de 1993, presentado a La Comisión Interameericana de Derechos Humanos, 2007

Cuaderno de SEMILLAS, N 3. Escuela itinerante del norte del Cauca: Conflictos territoriales y desafíos. 2013