

Resistencias amefricanas en territorios quilombolas en Brasil

*Amefrican resistances in
quilombolas territories*

João Daniel Dorneles Ramos

48

REVISTA
TLATELOLCO

DEMOCRACIA DEMOCRATIZANTE Y CAMBIO SOCIAL

Revista Tlatelolco, UNAM, PUEDJS
Vol. 3. Núm. 1, julio-diciembre 2024

Resistencias amefricanas en territorios quilombolas en Brasil

Amefrican resistances in quilombolas territories

João Daniel Dorneles Ramos*

RECIBIDO: 11 de noviembre de 2023 | APROBADO: 15 de enero de 2024

Resumen

Este artículo analiza las luchas llevadas a cabo por los pueblos "amefricanos", en el contexto de las comunidades quilombolas ubicadas en la región sur de Brasil. Se plantean consideraciones sobre la reexistencia de colectividades compuestas por humanos y otros seres, como formas de enfrentamientos contracoloniales. Estas comunidades luchan por la demarcación definitiva de sus territorios, frente al Estado, y por políticas de reconocimiento de sus formas de vida y prácticas, que involucran dimensiones socioambientales. Por tanto, es necesario comprender cómo los humanos, las plantas, los animales, los espíritus y otras entidades resisten a los procesos catastróficos mediante el uso de hierbas, agua y alimentos, buscando con ello, la preservación de los bosques y otros sitios importantes.

Palabras clave: Religiones de matrices africanas; Plantationoceno; Cosmopolítica.

Abstract

This article discusses the struggles carried out by "Amefrican" peoples, in the context of quilombolas communities, located in the southern region of Brazil. It makes considerations about the re-existence of collectivities composed of humans and other beings, as forms of counter-colonial confrontations. These communities fight for the definitive demarcation of their territories, vis-à-vis the State, and for policies to recognize their ways of life and practices, which involve socio-environmental dimensions. Therefore, it is necessary to understand how humans, plants, animals, spirits and other entities resist catastrophic processes by using herbs, water and food, seeking to preserve forests and other important cities.

Key words: African Matrix Religions; Plantationocene; Cosmopolitics.

* Científico Social (Universidad Federal de Pelotas), Magíster en Sociología, Doctor y Post-Doctor en Antropología Social (Universidad Federal de Rio Grande do Sul). Investigador del Instituto de Estudios Brasileños de la Universidad de São Paulo. Realizó una pasantía Postdoctoral de corta duración en el Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad, de la Universidad Nacional Autónoma de México (PUDEJS/UNAM), entre mayo y agosto de 2023. Tiene experiencia, intereses de investigación y docencia en las siguientes áreas: Antropología de la Naturaleza, Conocimientos Ancestrales y Prácticas de Relación con la Tierra, Antropoceno y Plantationoceno, Comunidades Quilombolas, Terreiros de Matriz Africana, Pueblos Indígenas, Filosofía de la Diferencia. Correo electrónico: jodorneles@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5531-2325>.

Vivimos una de las mayores posibilidades de fin de este mundo eurocristiano, monoteísta, colonialista y sintético. Este mundo está llegando a su fin. No es de extrañar que estemos experimentando esta desesperación, esta gran confusión. Pero, por increíble que parezca, también estamos viviendo una nueva confluencia (Nego Bispo, 2018)

1. Introducción y antecedentes históricos

Desde la colonización iniciada en el siglo XVI, los pueblos indígenas y africanos han ido perdiendo el derecho a ejercer sus formas de vida, sus celebraciones y sus prácticas curativas, provocando la erosión de sus conocimientos. La tierra se convirtió en una mercancía, privando de ella a las comunidades con sus sistemas locales de conocimiento, que fueron subyugadas por las políticas de eliminación y la lógica del mercado internacional para transformar plantas y animales en monocultivos y objetos de cambio.

La concepción que se ha establecido es que se trata de un vasto territorio utilizado para proporcionar “recursos” a las empresas industriales, independientemente de qué pueblos y cosmologías sean asesinados para ello. La adopción de esta norma, considerada “moderna” generó numerosos y graves problemas, entre los que podemos mencionar el éxodo rural; la concentración de la tierra en manos de unos pocos propietarios; el desmantelamiento de comunidades campesinas, indígenas y quilombolas; la pérdida de biodiver-

sidad y la expansión de áreas desertificadas; contaminación de alimentos, agua, aire y suelo; así como diversos problemas de salud.

Este artículo¹ analiza las diferentes formas de lucha que llevan a cabo los pueblos amefricanos (González, 2021), relacionándolas con el contexto de resistencia a las mutaciones climáticas en curso. Las comunidades quilombolas, ya sean del pasado o contemporáneas —recreadas, constantemente, en las insurgencias contra el sistema capitalista, racista y patriarcal—, permiten hacer consideraciones sobre las formas de convivencia, humanas y extrahumanas,² en sus enfrentamientos contra coloniales (Bispo, 2015), en el llamado tiempo de las catástrofes (Stengers, 2009). En Brasil, estas comunidades luchan por la demarcación definitiva de sus territorios frente al Estado, y por políticas de reconocimiento de sus ascentralidades, modos de vida y prácticas que involucran dimensiones socioambientales.

La investigación que sirve de base a las reflexiones presentes en este artículo fue realizada con la comunidad quilombola “Beco dos Colodianos”, ubicada en el interior del municipio de Mostardas, en la costa de Rio

Grande do Sul, Brasil, durante los últimos 15 años.. En este contexto, busqué comprender las festividades, las prácticas religiosas afrobrasileñas y sus territorios, asociadas a la lucha política quilombola y a los procesos antirracistas (Ramos, 2015a; 2017). Además, realicé parte de la investigación en un *terreiro* ubicado en este mismo municipio y que tiene como “madre de santo” a una mujer nacida en la comunidad quilombola, *Mãe Irma d’Oxum*, que lucha por el reconocimiento de su labor terapéutica y de sus prácticas religiosas, así como contra el racismo religioso (Ramos, 2015a; 2015b). Con lo anterior, buscaba resaltar cómo se da la vida de estas comunidades, en territorios étnicamente marcados por relaciones con entidades, deidades, espíritus, animales, plantas, aguas, entre otros.

Las tierras quilombolas en Brasil³ muestran experiencias y trayectorias (comunes y específicas) como las situaciones de discriminación y superexplotación en las que vivieron y viven sus habitantes, además del parentesco con individuos que fueron esclavizados en el pasado. Las formas de vida y las relaciones con la tierra de estas comunidades fueron suprimidas e incluso devastadas junto con sus pueblos, pero también se produjeron procesos de resistencia y reterritorialización en América y África. Entre estos múltiples procesos se encuentran los espacios que se conocieron como quilombos, cimarrones,

marrones, palenques, mocambos; religiones de matrices africanas (Ramos, 2015b; Ramos, Favaro y Corona, 2023), como Candomblé, Vudú, Santería, Umbanda, Quimbanda; grupos abolicionistas y hermandades religiosas, que operan dentro del catolicismo; así como festividades y otras expresiones culturales negras de distintos puntos del continente.

Toda esta historia de oposición a la guerra se intensifica en las movilizaciones políticas, llevadas a cabo por movimientos negros organizados, más actualmente, contra la “celebración” de los 500 años de la llegada de los invasores europeos a América, en 1992.

En el caso brasileño, la Constitución Federal, promulgada en 1988, cien años después de la abolición de la esclavitud, —siendo el último país del mundo en hacerlo—, buscó destinar la conceptualización del término Quilombo a partir de las categorías étnicas, en las que los propios grupos y las personas involucradas en estas experiencias de resistencia negra comenzaron a autodeclararse quilombolas.

Lo que está en juego es observar las diferentes dinámicas y modos de pertenencia que estos grupos aplican en la Tierra, en las que la ascendencia africana, los modos de vida y sus formas culturales se expresan y emergen como enunciados⁴ para el autorreconocimiento

1 Quisiera agradecer a Josiane Wedig por todo su apoyo en las reflexiones aquí traídas, realizadas durante nuestra estancia en la Ciudad de México, y por la lectura de las versiones iniciales de este texto.

2 El concepto de extrahumano concierne a la relación que se establece en las interacciones con personas, animales, plantas, espíritus, etc., cuyo mundo está poblado de intencionalidades dotadas de perspectivas propias. Para ahondar más sobre este concepto se recomiendan los trabajos de Viveiros de Castro editados en 2011 y 2015.

3 Se estima que hay al menos 6.000 comunidades quilombolas en el país, la gran mayoría de las cuales aún no tienen títulos definitivos sobre sus territorios por parte del Estado. El estado donde realizo mi investigación cuenta con alrededor de 130 comunidades, de las cuales cinco están tituladas. Vea la información reciente sobre los autodeclarados quilombolas, en Rio Grande do Sul, disponible en: <https://sul21.com.br/noticias/geral/2023/07/ibge-rio-grande-do-sul-tem-a-mayor-poblacion-quilombolas-del-sur-del-pais/>.

4 Según Michel Foucault (2008), un enunciado es una proposición o una oración considerada desde el punto de vista de sus condiciones de existencia.

de una comunidad quilombola. Además de considerar ciertamente, los elementos de formación de comunidades, sus identidades políticas, las luchas antirracistas, las luchas contra empresas capitalistas y los proyectos estatales de destrucción, genocidio y epistemicidio. Por lo tanto, mis experiencias con comunidades afrobrasileñas abordan las manifestaciones políticas en torno a la defensa de sus territorialidades específicas, aportando elementos festivos y rituales, así como prácticas agrícolas y sus relaciones cotidianas. Aprendí que los grupos descritos emprenden modos de vida muy diferentes a los modelos considerados “ideales”, de “progreso” y “desarrollo” (que son, en realidad, modelos destructivos de personas y otras entidades, basados en el consumo desenfrenado y el extractivismo y las violencias racistas, de género y de clase).

Los principales elementos que me instigan a la posibilidad de reconocer saberes ancestrales, filosofías, cosmo-ontologías, epistemologías y modos de vida, provienen de que estos grupos se movilizan en torno a sus propias organizaciones y sus luchas, su relación con la tierra, con otras entidades y territorios, resistiendo a los contextos de racismo y estigmatización que operan diariamente en nuestra sociedad. Así, los quilombos, desde su concepción histórica, son lugares donde se concentraban personas negras que huyeron de la esclavitud y formaron sus propias comunidades (Moura, 1987). El término “kilombo” es de origen bantú y se refiere a un grupo guerrero o comunidad “en alianza”.

Esta comprensión de las comunidades quilombolas comienza a ampliarse para incluir otras experiencias negras, que también se combinaron con los contextos de resistencia a la esclavitud y “post-abolición”, ya que continuaron (y continúan, hasta el día de hoy) sufriendo racismo y estigmatización sobre sus modos de vida. Además, una de las categorías para pensar estos temas es la de territorio, siguiendo la propuesta de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2007), entendido como algo más allá de los espacios y condiciones físicas (fronteras y modulaciones geográficas). También es pertinente lo que dice Arturo Escobar (1999) en su investigación con comunidades negras en el Pacífico colombiano, donde afirma que “para el proceso de organización étnico-cultural, el movimiento debe construirse a partir de demandas por territorio, identidad, autonomía y derecho al autodesarrollo” (p. 188). Así, el territorio es la forma en que un colectivo utiliza sus propias expresiones para afirmarse como colectividad diferenciada, y esto permea diversos espacios, significados y procesos de identificación que son, a su vez, no esencialistas (Hall, 2003).

En este sentido, podemos ver la acción política quilombola más allá de las formas institucionalizadas y los procesos político-electorales o los órganos representativos, partiendo de otro lugar, *cruzando*⁵ la política con la religión, por ejemplo, lo que nos permite entenderla no sólo en su forma “tradicional” ni en la forma de Estado, como partidos y centros de poder. Se propone pensar la política desde la perspectiva de las relaciones con otros elementos de

5 Utilizo cursiva para expresiones, palabras, conceptos y categorías émic.

las comunidades en cuestión, es decir, la “cosmopolítica afrobrasileña”, en el sentido que atribuye el antropólogo caboverdiano radicado en Brasil, José Carlos dos Anjos (2006), y no sólo como “creencia”, “devoción” o “cultura”. Las luchas quilombolas operan relaciones entre humanos y extrahumanos y, en ellas, podemos entender lógicas políticas que requieren mayor expansión y radicalización y que involucran, intensamente, identidades, diferencias y territorialidades (Ramos, 2015a).

Este texto se estructura en tres partes: primero veremos el concepto de “Amefricanidad” (González, 1988; 2021) que nos ayuda a comprender otros elementos que constituyen la diáspora africana, rompiendo con categorías esencialistas y de pureza racial; posteriormente, veremos cómo las comunidades afrobrasileñas, notablemente quilombolas y afroreligiosas, mantienen espacios-tiempos de resistencia al contexto del Plantationoceno (Ferdinand, 2022), identificando formas de aquilombamientos contracoloniales; en las consideraciones finales, indicaremos cómo las voces negras se entrecruzan hasta volverse referentes que buscan ampliar la comprensión de los procesos que instituyeron la colonialidad eurocéntrica y que luchan con y por la Tierra, defendiendo sus modos de vida y sus saberes ancestrales.

2. Amefricanidad⁶

Para ampliar la comprensión de cómo luchan las comunidades negras latinoamericanas en sus

diferentes territorios frente a políticas racistas, colonialistas y epistemicidas, operadas por el Estado y a través de medidas de eliminación y extracción de “recursos”, llevadas a cabo por empresas capitalistas, sugiero aportar el concepto de “amefricanidad”, propuesto por la feminista negra brasileña Lélia González (1988; 2021). Busco entender que, cuando hablamos de comunidades quilombolas en el contexto de Abya Yala, podemos ampliar nuestra percepción e incluir, en la noción de “América” diferentes situaciones, posiciones, prácticas, organizaciones colectivas, entre otros elementos de resistencia al colonialismo, que comenzó en 1492. Fue a través de la institución de las plantaciones que la esclavización de los africanos y del genocidio de los pueblos amerindios se instalaron como las políticas de muerte y usurpación territorial, con la conversión cristiana (impregnada de concepciones morales dicotómicas) y las diversas formas de violencia, sentando las bases del mundo colonial moderno. Como afirma González (2021), el racismo es

[...] lo suficientemente sofisticado para mantener negros e indios en la condición de segmentos subordinados en el interior de las clases más explotadas, debido a su forma ideológica más eficaz: la ideología del blanqueamiento. Vehiculada por los medios de comunicación de masas y por los aparatos ideológicos tradicionales, esta ideología reproduce y perpetúa la creencia de que las clasificaciones y los valores del Occidente blanco son los

6 Estas reflexiones resultan del curso “Voces Negras en Antropología”, impartido por el Prof. Dr. Messias Basques (del Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas de la Universidad de Harvard), que tuvo lugar entre marzo y julio de 2023, en la Universidad Federal de São Paulo (Unifesp). Agradezco al profesor todas las sugerencias de lectura, comentarios y envío de materiales sobre el tema.

únicos verdaderos y universales. Una vez establecido, el mito de la superioridad blanca demuestra su eficacia mediante los efectos de astillado, de fragmentación de la identidad racial producidos por este: el deseo de emblanquecer («limpiar la sangre», como se dice en Brasil) es internalizado junto con la negación simultánea de la propia raza, de la própria cultura. (pp. 137-138)

Las comunidades amefricanas “en Brasil y otros países de la región” se articulan de maneras que contrarrestan los contextos de terror racial (Anjos, 2019), estigmatización e invisibilidad que, según González (2011), fueron vividos “de manera terrible y dolorosa por hombres y mujeres, ya sean niños, adultos o ancianos”. Sin embargo, “[...] fue dentro de la comunidad esclavizada donde se desarrollaron formas de resistencia político-cultural que, hoy, nos permiten continuar una lucha centenaria por la liberación. La misma reflexión se aplica a las comunidades indígenas...” (González, 2011, p. 18). Para esta última autora

[...] las sociedades que vinieron a constituir la denominada América Latina fueron las herederas históricas de las ideologías de clasificación social (racial y sexual) y de las técnicas jurídico-administrativas de las metrópolis ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaron formas abiertas de segregación, una vez que las jerarquías garantizan la superioridad de los blancos como grupo dominante [...] Por eso mismo, la afirmación de que todos son

iguales ante la ley asume un carácter nítidamente formalista en nuestras sociedades. (González, 2021, p.137)

La autora se refiere, por tanto, a la “elaboración de estrategias de resistencia cultural [...], cuya expresión concreta se encuentra en los quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages y maroon societies, propagadas por las más diversas paradas de todo el continente” (González, 2011, p. 143). Así, movilizar el significado propuesto por González (2021), de “América, como sistema etnogeográfico de referencia” (p. 141), es percibir, en sus palabras, “una nueva creación de nuestros antepasados en el continente donde vivimos, inspirado en modelos africanos”. Para ella, “los amefricanos provenientes de los más diferentes países siguen jugando un rol crucial en la elaboración de esa amefricanidad que identifica, en la Diáspora, una experiencia histórica común que necesita ser debidamente conocida y cuidadosamente investigada...” (González, 2021).

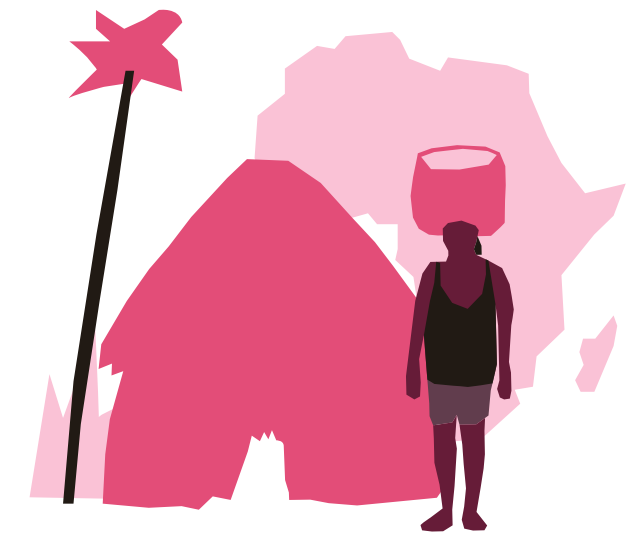
Podemos ver que las ideas racialistas insisten en la academia “eurocristiana”, como nos dice el quilombola Nego Bispo (2015), en prácticas que el autor atribuye como “cosmofobia” y que se superponen a otras formas de conocimiento no eurocéntricas — como, por ejemplo, la africana y la prácticas y conocimientos ancestrales de los pueblos amerindios—. ⁷ Para Bispo (2015), los cristianos “son personas que adoran a un solo Dios, el Dios de la Biblia, omnipotente, omnisciente y omnipresente [...] que pertenecen a una religión monoteísta...” (p. 6). Los paganos, en cambio,

“son personas que adoran los elementos de la naturaleza, como la tierra, el agua, el aire, el sol y otras deidades diversas del universo, a quienes llaman diosas y dioses y, por tanto, pertenecen a religiones politeístas”. Como señala el afrocolombiano Manuel Zapata Olivella

[...] los mecanismos de la alienación y desalienación del negro en el contexto cultural de América y del mundo no han sido totalmente esclarecidos. Mientras hay una aquiescencia en admitir el influjo de Grecia en la raíz de nuestra civilización; del racionalismo francés en el pensamiento contemporáneo; de la filosofía alemana en el dominio de la abstracción pura; de la praxis rusa en la revolución marxista mundial, se soslaya el impacto emocional y religioso de África en la civilización contemporánea. (Mose, 1988, p. 59)

Las dimensiones afrodiaspóricas están intrínsecamente vinculadas a procesos contra-coloniales (Bispo, 2015) y a contradiscursos que buscan dar mayor visibilidad a las contribuciones afro y amerindias en el contexto latinoamericano. Al profundizar las lecturas en torno al debate decolonial, vemos un procedimiento de, una vez más, ocultar estas voces negras, ya que Olivella (1988), así como González (1988), estaban participando de discusiones y escritos, al mismo tiempo que Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Enrique Dussel, entre otros. Sin embargo, no vemos ninguna mención a ninguno de los dos en los principales referentes bibliográficos de esta perspectiva en las Ciencias Sociales latinoamericanas.

⁸ Para Carneiro (2023, p. 89), es una forma de “[...] negación de la racionalidad del Otro o de la asimilación cultural que [...] se impone”. Además, es una “tecnología que integra el dispositivo de la racialidad y tiene como objetivo controlar las mentes y los corazones”.



En este sentido, además de la invisibilización histórica de estas voces, en las academias eurocéntricas ocurren “dispositivos de racialidad” (como lo demuestra la filósofa afrobrasileña Sueli Carneiro, 2023), en los que los elementos del epistemicidio⁸ se superponen a prácticas y conocimientos constituidos de otras maneras, distintas a las occidentales. Así, nos encontramos ante otras posibilidades de reconocimiento y reterritorialización, de voces y prácticas contracoloniales, evocando que estos modos de (r)existencia son, efectivamente, movilizados de filosofías plenas, como dicen José Carlos dos Anjos y Ari Pedro Oro (2009), reconociéndolas en entornos que serían menos probables, ampliando las concepciones de política. En conjunto con lo que dice Bispo (2015) podemos “entender por contra colonización todos los procesos de resistencia y lucha en defensa de los territorios de los pueblos contra los colonizadores, los símbolos, significados y formas de vida practicados en estos territorios” (p. 48). De acuerdo con el autor

⁷ Sobre este debate, véase Ramos (2019), Wedig y Ramos (2020) y Ramos, Favaro y Corona (2023).

[...] se sabe que los pueblos de África, al llegar a Brasil, inmediatamente se rebelaron contra los colonizadores, huyendo de ellos de diferentes maneras: internándose en las selvas vírgenes, reconstituyendo sus modos de vida en grupos comunitarios contra los colonizadores, formando comunidades en asociación con los pueblos nativos, en algunos casos, organizados como nómadas, otras veces ocupando un territorio fijo. Para estas comunidades frente a los colonizadores, la tierra era (y sigue siendo) de uso común y lo que en ella se producía se utilizaba en beneficio de todos, según las necesidades de cada uno, permitiéndole acumularse únicamente para el beneficio de las comunidades para cubrir períodos de escasez provocados por irregularidades climáticas, guerras o largos períodos de festividades. En el período colonial, estas comunidades fueron denominadas por los colonizadores como Mucambos, Quilombos, Retiros, etc., y consideradas por la legislación vigente como organizaciones criminales. (Bispo, 2015, p. 48)

Por tanto, la categoría político-epistemológica de "amefricanidad", propuesta por González (2021), es de gran importancia para comprender las posibles confluencias entre pueblos negros y amerindios. Para la autora

[...] las implicaciones políticas y culturales de la categoría amefricanidad (Amefricanity) son, de hecho, democráticas; exactamente porque el propio término nos permite superar las limitaciones de carácter territorial, lingüístico e ideológico,

y abre nuevas perspectivas para un entendimiento más profundo de esa parte del mundo donde la amefricanidad se manifiesta: AMÉRICA en su conjunto (Sur, Central, Norte e Insular). Más allá de su carácter puramente geográfico, la categoría amefricanidad incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es afrocentrada, es decir, que tiene como referencia modelos como Jamaica y el akan, su modelo dominante; o Brasil y sus modelos yoruba, bantú y ewe-fon. En consecuencia, esta nos lleva hacia la construcción de toda una identidad étnica. Es innecesario decir que la categoría amefricanidad está estrechamente relacionada con las de panafricanismo, «negritud», «Afrocentricity», etcétera. (p. 140)

Los conocimientos ancestrales amefricanos, por lo tanto, pueden colaborar en acciones prácticas, de modo que se puedan construir respuestas colectivas al problema del cambio climático y sus impactos destructivos. De los elementos discutidos anteriormente, podemos observar que las prácticas de los quilombos y de los terreiros afroreligiosos son contra-*plantations*. Como veremos, innumerables composiciones y agencias realizadas por estos colectivos nos muestran otras formas de relación con la Tierra y con los diferentes existentes.

3. Las resistencias al Plantationoceno⁹

Frente al modelo destructivo, marcado por el agotamiento de los ecosistemas, ¿cómo los pueblos amefricanos han mantenido formas de resistencia? Varios estudios señalan que sus prácticas siempre han sido opuestas a este modelo moderno-colonial (basado en quemas, extracción de minerales y producción de ganado y soja transgénica, desmantelamiento de tierras indígenas, quilombolas, entre otras formas de violencia). Los saberes ancestrales de los pueblos del campo y la selva reúnen a colectivos indígenas, quilombolas, afroreligiosos, curanderos/curanderas, ribereños, entre otros, en una relación diferenciada que co-crean con la Tierra y con diferentes entidades (Wedig y Ramos, 2023).¹⁰

Para Anjos (2019), el contexto de las llamadas "mutaciones climáticas", constantemente expone y restaura el colonialismo, "como el pasado persistente", que actúa sobre "cuerpos quilombolas e indígenas" y de "comunidades no-blancas", privilegiando las alianzas del Estado con los terratenien-

tes por encima de los pueblos y comunidades tradicionales (pp. 519-520). Frente a las categorías que los ubican dentro de una línea general de pobreza, siempre refiriéndose a la idea de privación, carencia, o, incluso, que los orientan hacia políticas públicas que buscan su "modernización", estos colectivos afirman sus diferencias, conocimientos y territorios, como espacios de vida y lucha, como lo demuestran varios estudios.

La *plantation* continúa con creciente ferocidad en la producción global de carne industrializada, en el monocultivo de la agroindustria, en la megaminería, en la precariedad del trabajo, y en la depredación y muerte de la Tierra y la diversidad de seres que habitan y coexisten, lo que provoca las constantes "crisis", como epidemias, colapsos de ecosistemas, perturbaciones ambientales, etc.

La estrategia de difundir paquetes tecnológicos estandarizados despoja a las comunidades tradicionales de sus prácticas y conocimientos ancestrales, transfiriendo el modelo fabril a la agricultura. Estos hechos ponen de relieve la urgente necesidad de una demarcación inmediata de las tierras de los

⁹ En este punto del artículo retomo una pequeña parte de la investigación desarrollada en la pasantía postdoctoral en el Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad (PUEDJS), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), entre mayo y agosto de 2023. Durante este período, pude profundizar mis investigaciones, lecturas y estudios sobre pueblos y comunidades tradicionales, especialmente sobre afromexicanos e indígenas, observando sus prácticas de lucha y defensa de territorios ancestrales, en el contexto de catástrofes y de megaproyectos. Agradezco a los profesores Dr. Israel Jurado Zapata y Dr. Miguel Ángel Ramírez Zaragoza, del PUEDJS, y a la profesora Dr^a. Karina Ochoa Muñoz, de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)- Azcapotzalco, por la acogida, amistad y conversaciones durante la pasantía y, también, por los debates sostenidos en las presentaciones sobre el tema, tanto en el PUEDJS como en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la UNAM, y en el Departamento de Sociología, de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM - Azcapotzalco).

¹⁰ Véase, por ejemplo, Bispo (2015), Nascimento, A. (1980) y Nascimento (1980).

indígenas, quilombolas y otros pueblos tradicionales, así como de la implementación de una reforma agraria que dé acceso a la tierra a miles de personas sin la misma, pero que se base en alimentación saludable, con viviendas dignas para las personas sin hogar, la construcción de escuelas rurales y una amplia concienciación de la población sobre la lucha existente por una salud pública de calidad, que pretende adoptar diversas formas terapéuticas y no sólo las del modelo biomédico moderno (Wedig y Ramos, 2020; 2023).

Durante siglos, negros de diferentes territorios fueron violados y esclavizados en *plantations*. Como dice el filósofo martiniqueño Malcom Ferdinand, “la esclavitud no fue solo un sistema sociopolítico, económico y legal que monopolizó violentamente los cuerpos negros [...] también participó de esta forma violenta de habitar la tierra, habitarla de un modo colonial, en particular a través de plantaciones y monocultivos de exportación”, y esta “forma colonial de vivir no se abandonó con la abolición de la esclavitud” (Ferdinand, como se cita en Navas, 2020).

Cuando observamos las formas de existencia de los quilombolas, podemos ver que tienen lógicas diferentes en sus relaciones con la tierra. Esto está profundamente relacionado, por tanto, con la lucha por la valorización de sus diferencias, sus saberes y sus territorios, en los que tener acceso a lugares donde se ubican hierbas, animales y otros entes importantes para sus prácticas es re-territorializar un espacio existencial, un lugar de naturaleza que da dimensiones más allá de la noción de

“recurso”: una hierba es importante para curar una enfermedad, porque pertenece a un Orixá específico, está en el bosque, lejos de pesticidas, y tiene la protección de los Orixás (Ramos, 2017). Según la *madre de santo* Irma d’Oxum, descendiente de quilombolas de Mostardas, en Rio Grande do Sul, y jefa de un *terreiro* de esa localidad, su madre y su abuela eran curanderas y parteras en esa región. Hablando de lo que aprendió de ellas, señala una fuerte relación entre las diferentes entidades del cosmos, para la realización de prácticas curativas y de gestión de las rozas quilombolas:

La madre bendijo los campos y usaba el agua al amanecer del día de San Juan, ya que el agua era bendita. Yo llevo el agua bendita aquí [en el terreiro] al arrozal. Las bendiciones son diferentes: mi madre bendecía con Nuestro Padre y Nuestra Señora. Bendigo con mis santos [orixás]: *Ogum, Oxóssi, Bará...* Mi madre era curandera, sanaba a los quebrantados... Mi abuela bendecía los arrozales, los campos de cebolla, y yo iba con ella a hacer eso y, así, aprendí. (testimonio de Irma d’Oxum)

Cuando los quilombolas atribuyen que cierta hierba que “tiene la forma de un órgano del cuerpo humano” y que “el té hecho con esa planta o ingiriendo la planta misma, tiene el poder de curar el respectivo órgano [...] o para hacerte bien”, vemos que “el libre acceso a estas plantas es parte del reclamo territorial” y la “garantía de su recolección permite respetar, asegurar y preservar las prácticas relacionadas con ellas” (Wedig y Ramos, 2016, p. 70). Así,

siguiendo a Ferdinand (2022), es necesario señalar “que la contaminación, la pérdida de biodiversidad y el calentamiento global son las huellas materiales de esta habitación colonial de la Tierra, que comprende desigualdades sociales globales, discriminación de género y racial” (p. 201). Podríamos visualizar las formas de “aquilombamentos” donde los “quilombolas siguen sus caminos, descubren sus usos, los puntos de agua que sacian su sed, así como las plantas que cuidan o envenenan [...] se alimentan de la tierra con agricultura de subsistencia colectiva. Siguen las huellas de los gestos dejados por los amerindios” (Ferdinand, 2022, p. 174).

Esta propuesta “sacude el marco ambientalista de comprensión de la crisis ecológica al incluir, de entrada, el enfrentamiento a la fractura colonial del mundo y señalar otra génesis de la cuestión ecológica” (Ferdinand, 2022, p. 32). Además, el autor dice que

[...] habitar la tierra comprende las formas de ser en relación (o no) con otros seres humanos y no humanos, con los ecosistemas, instituciones sociales, económicas, políticas y legales. Habitar la tierra comprende, además, problematizar la concepción de nuestra existencia en la tierra, de sus geografías y sus temporalidades. Por ejemplo, un jardín creole compuesto por varias plantas leguminosas, árboles frutales, con algunos animales y plantas medicinales producidas sin químicos da testimonio de una relación mucho más abierta y

diversa con el mundo. Esta es una manera mucho más preocupada por la vida de las futuras generaciones y de la naturaleza, lo opuesto a la violencia de los monocultivos que imponen inseguridad alimentaria y destrucción ambiental. (Ferdinand, 2022)

Por lo tanto, es importante resaltar aquí que los procesos de movilización política emprendidos por colectivos amefricanos tienen conexiones con otros movimientos sociales del continente y, según la afroamericana Itza Amanda Varela Huerta (2021), “se adhiere a los convenios internacionales sobre políticas de justicia y reparación respecto a la esclavitud y lucha global contra el racismo”. También agrega

[...] los señalamientos sobre la nula representación del pueblo negro-afromexicano en las narraciones históricas públicas (libros de texto y divulgación), así como en los trabajos académicos, son parte de una denuncia sobre el racismo con el cual se ha abordado la existencia de estos pueblos desde el siglo XIX en México. Los argumentos sobre discriminación y racialización enunciados se relacionan con las formas en las cuales la ciudadanía y representantes de instituciones gubernamentales encuentran en la existencia pública de las personas negras-afromexicanas una extranjería o anomalía en el panorama racializado de la ciudad. Esta visión de extranjería está construida sobre la base de la ideología del mestizaje entre indígenas y españoles. (Varela, 2021, p. 8)

En las prácticas quilombolas y afroreligiosas, con territorios y cuerpos, en el uso de hierbas, agua y alimentos, en la preservación de los bosques y otros sitios importantes, están en juego poderosas formas de conocimientos ancestrales afrobrasileños, que no sólo se asignan a los atributos humanos. Para Bispo (2015), los colectivos quilombolas se oponen y resisten a los procesos colonizadores y, a pesar de ser vulnerados, no se dejan dominar por ellos, pues siguen engendrando sus territorialidades y formas de vida.



La territorialidad existencial (Deleuze y Guattari, 2007) siempre está marcada por las propias personas cuando caminan por el territorio, recuerdan hechos importantes que allí sucedieron o están sucediendo, saben y experimentan que una determinada planta, por ejemplo, necesita una cierta cantidad de

tiempo para crecer, dar frutos, ser utilizada como medicina o, cuando se dan cuenta de que sus tierras están en peligro debido al avance y expansión de los monocultivos de soja transgénica, proyectos de desarrollo, que no tienen en cuenta a la población local y amenazan la continuidad de prácticas ancestrales de autoconsumo y curación. O, incluso, cuando estos colectivos acusan el uso de pesticidas en fincas vecinas a sus territorios, lo que está envenenando el suelo y el agua, entre muchos otros elementos.

Anjos (2006), al hablar de la “cosmopolítica afrobrasileña”, alude a “un pensamiento que hace de la vida un territorio”, considerando que el encuentro de las diferencias se hace en la *encrucijada*, en los procedimientos llevados a cabo por las religiones de origen africana, donde los caminos recorridos configuran diferentes ontologías y operan una “diplomacia cósmica” (Anjos y Oro, 2009). Lo que ella desafía es la posibilidad de permanencia y relación en y con los territorios, en sus formas de vida, donde coexisten una miríada de otras entidades. El autor toma como base lo que dice Isabelle Stengers (2013) sobre la “ecología de las prácticas”, en la que el “cosmos” compone “modos posibles de convivencia, sin jerarquía” (p. 74), en conjuntos de invenciones entrelazadas, que son cotidianas y rituales. En este sentido, vemos modos de vida que, día a día, resisten a los contextos de racismo, violencia y genocidio.

4. Conclusiones

A lo largo del proceso colonial se produjeron formas de resistencia expresadas en las luchas de los pueblos indígenas, quilombolas y campesinos de América. Como hemos visto, las prácticas quilombolas de relación con la tierra y las dinámicas afroreligiosas que reúnen una infinidad de otras entidades, componen una cosmopolítica en constante lucha contra el proceso catastrófico en curso. Así, este artículo trajo consideraciones hechas por voces negras entrelazadas con referencias que buscan ampliar la comprensión de los procesos que instituyeron la colonialidad.

Dada la centralidad de la ciencia en la construcción de ciertos proyectos de “desarrollo” —operados en lógicas de producción y extracción de “recursos” y que produjeron diferentes mutaciones climáticas—, considero que, con base en lo que dice Stengers (2013), es necesario problematizar la práctica científica, teniendo en cuenta otros procesos de creación, narrativas y conocimientos emprendidos por diferentes grupos. El Plantationoceno ha venido provocando drásticas implicaciones sociales, ambientales y vitales, colocándonos en una situación en la que, en palabras del liderazgo indígena Ailton Krenak “todos nos enfrentamos a la inminencia de que la Tierra no soportará nuestras demandas” (2020, p. 2).¹¹ Así, si no

existe un planeta que “albergue la utopía de la modernización” (Latour, 2020, p. 101), ¿qué formas de resurgimiento puede mostrarnos los pueblos amefricanos?

Este artículo buscó contribuir a una mayor comprensión de la resistencia quilombola a las catástrofes, desde las comunidades amefricanas, lo que permite movilizar “otras formas de convivencia y relación con la Tierra” (Ferdinand, 2022, p. 168). A pesar de una serie de violencias que sufren —producidas por terratenientes, empresarios rurales y el Estado—, vemos que estos pueblos luchan con y por la Tierra, defendiendo sus formas de vida y sus saberes ancestrales y, desde hace mucho tiempo, han venido a nosotros advirtiéndonos que el cielo puede caer.¹²

11 Los monocultivos agrícolas, junto con proyectos hidroeléctricos, megamineros y ganaderos, entre otros, crecen cada vez más en América Latina, lo que ha generado graves conflictos socioambientales, por tanto, es necesario considerar la “ecología decolonial”, propuesta por Ferdinand (2022), que comprende la “crisis ecológica al incluir desde el principio el enfrentamiento a la fractura colonial del mundo” (p. 32).

12 Referencia a lo que el chamán yanomami Davi Kopenawa (2015) atribuye a la “caída del cielo”, provocada por la minería. Véase también Ailton Krenak (2019).

5. Bibliografía y fuentes consultadas

- Anjos, J.C. (2006) *No Território da Linha Cruzada. A cosmopolítica afro-brasileira*. EdUFRGS.
- Anjos, J.C. (2019) Brasil: uma nação contra as suas minorias. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 26(3), 507-522.
- Anjos, J.C. y Oro, A. (2009) *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Secretaria Municipal de Cultura.
- Bispo, A. (2015) *Colonização, Quilombos: modos e significações*. INCTI -UnB.
- Bispo, A. (2018) Somos da terra. *Piseagrama*, 12, 44-51.
- Carneiro, S. (2023) *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar.
- Deleuze, G y Guattari, F. (2007) *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34.
- Escobar, A. (1999) *El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea*. SGIRO Editores Ltda.
- Ferdinand, M. (2022) *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. UBU.
- Foucault, M. (2008) *A Arqueologia do saber*. Forense Universitária.
- González, L. (1988) A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. 92/93.
- González, L. (2011) Por um feminismo Afro-latino-Americano. *Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino*, 1.
- González, L. (2021) La categoría político-cultural de amefricanidad. *Conexión*. 10(15), 133-144.
- Hall, S. (2003). *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. UFMG.
- Huerta, I.A.V. (2021) Mujeres y movimiento negro afromexicano a través de la historia de vida. *Revista Estudos Feministas*, 29(1).
- Kopenawa, D; Albert, B. (2015) *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020) *O amanhã não está à venda*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019) *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Latour, B. (2020) *Onde Aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Bazar do Tempo.

- Mose, K. E. (1988). "Changó, el gran putas" y el negro en la novelística del colombiano Zapata Olivella. *Afro-Hispanic Review*, 45-48.
- Moura, C. (1987) *Os quilombos e a rebelião negra*. Brasiliense.
- Nascimento, M. (1980) *Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas*. Arquivo Nacional.
- Nascimento, A. (1980) *O Quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista*. Vozes.
- Navas, G. (2020) Entrevista a Malcom Ferdinand. *Ecología Política*, 60, 133-136.
- Olivella, M.Z. (1988) Negritud, Indianidad y Mestizaje en Latino America, *Présence Africaine*, 145(1), 57-65.
- Ramos, J.D.D. (2015a) *Quilombolas de Beco dos Colodianos. Identidade, diferença e territorialidades*. Appris.
- Ramos, J.D.D. (2015b) *O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas*, 273f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, Porto Alegre.
- Ramos, J.D.D. (2017) Territórios, natureza e cultura política entre coletivos afro-brasileiros. En: Ramos, J.D.D.; Wives, D. G. (Orgs.). *Natureza do espaço e o desenvolvimento*. Editora UFRGS.
- Ramos, J.D.D. (2019) Espíritos indígenas, mensageiros dos Orixás: cruzamentos, passagens e caminhos na religião afro-brasileira. *Debates do NER*, 2(36), 307-333.
- Ramos, J.D.D., Favaro, J.F., Corona, H.M. (2023) Ancestral knowledge and the cosmopolitics of healing in Afro-Brazilian religions. *Revista ANTROPOLógicas*, 19, 3-14.
- Stengers, I. (2009) *Au temps de catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. La Découverte.
- Stengers, I. (2013) *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte.
- Wedig, J. C y Ramos, J.D.D. (2016). Povos e comunidades tradicionais: territórios, práticas e conhecimentos. En DAL SOGLIO, F.; KUBO, R. *Desenvolvimento, Agricultura e Sustentabilidade*. Editora UFRGS.
- Wedig, J. C y Ramos, J.D.D. (2020). A colonialidade nas práticas de saúde e as resistências de benzedeadas e mães de santo. *Revista Mediações*, 25(2), 488-503.
- Wedig, J. C y Ramos, J.D.D. (2023). Colonialismo, *Plantation* e Antropoceno: o controle sobre corpos e territórios. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 86, 16-30.