

DE “PRETOS VELHOS” A REMANENTES DE QUILOMBOS. Tres comunidades negras del norte de Brasil y su lucha por salir de la invisibilidad social y política.

From “pretos velhos” to remnants of marron communities.
Three black communities in northern Brazil and their struggle to get
out of social and political invisibility.

De “pretos velhos” à remanescentes de quilombos. Três comunidades
negras do norte do Brasil e sua luta para sair da invisibilidade social e
política

Anna Kurowicka

Doutora em Antropología Social

Departamento de la Antropología Social en la Facultad de Geografía e Historia, Universidad
de Barcelona, Barcelona, España

annankania@yahoo.es

Resumen

El eje central del presente artículo es la problemática de la invisibilidad social, económica y política de las comunidades negras del medio rural en Brasil, frente a las políticas de reconocimiento de las comunidades remanentes de quilombos como grupos étnicos minoritarios, con un estatus legal diferenciado. Se pretende debatir sobre los procesos de construcción (o no) del espacio de visibilidad por parte de estos grupos en dicho contexto jurídico, establecido a través de las directivas constitucionales brasileñas que hacen referencia a los derechos territoriales y culturales de la gente negra (Art 68, 215 y 216). Observando el momento actual de la cuestión de la lucha reivindicativa de este segmento de la población brasileña, se puede percibir una gran movilización en el sentido de alcanzar los derechos garantizados por la Carta Magna, frente a la realidad de la escasez de dichos reconocimientos. Esta situación influye de una manera significativa en la reconfiguración del escenario de las invisibilidades sociales en Brasil, escenario en el que también se inscribe la lucha de las comunidades negras rurales, si bien su actuación no consigue tampoco disminuir el mismo fenómeno de la invisibilidad social. El estudio se constituye en una comparativa de tres localidades vecinas del municipio de Codó (Estado de Maranhao), cuyas grandes similitudes encuentran su desafío al tropezar con las realidades demarcadas por los (no) reconocimientos como remanentes de quilombos.

Palavras chaves: comunidades remanentes de quilombos, políticas de reconocimiento, invisibilidad social, etnopolítica, derechos territoriales

Abstract

This paper has as its central axis the problem of social, economic and political invisibility of rural black communities in Brazil, in the context of the recognition policies for the remnants of marron

communities as ethnic minority groups, with a distinct legal status. It is intended to discuss the process of construction (or not) of the visibility space by these groups in this legal context, which it has been established through Brazilian constitutional directives referring to territorial and cultural rights for black people (Art 68 , 215 and 216). Looking at the present time the question of the struggle for demands of this segment of the Brazilian population, one can notice a large mobilization meaning to achieve the rights guaranteed by the Constitution, face to the reality of scarcity of such recognition. This situation significantly influences a scenario of reconfiguration of the social invisibilities in Brazil, in which the rural black communities situation is inserted, not necessarily decreasing the phenomenon of invisibility. The study is a comparison of three neighboring villages in the municipality of Codo (state of Maranhao), whose great similarities find their challenge when encountering the realities demarcated by the (non) recognition as remnants of the marron communities.

Keywords: remnants marron communities, recognition policies, social invisibility, ethnopolitics, territorial rights

Resumo

O eixo central deste artigo é a problemática da invisibilidade social, econômica e política das comunidades negras do meio rural brasileiro, em torno das políticas de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos como grupos étnicos minoritários, com um status jurídico diferenciado. Pretende-se discutir os processos de construção (ou não) do espaço de visibilidade por esses grupos neste contexto legal, estabelecido por meio das diretrizes constitucionais brasileiras que se referem aos direitos territoriais e culturais dos negros (art. 68 , 215 e 216). Observando o momento atual da questão da luta pela recuperação desse segmento da população brasileira, podemos perceber uma grande mobilização no sentido de alcançar os direitos garantidos pela Magna Carta, tendo em vista a realidade da escassez de tais reconhecimentos. Essa situação tem uma influência significativa na reconfiguração do cenário das invisibilidades sociais no Brasil, cenário em que a luta das comunidades negras rurais também se registra, embora sua atuação não reduza o fenômeno da invisibilidade social. O estudo constitui uma comparação de três localidades vizinhas do município de Codó (Estado do Maranhão), cujas grandes semelhanças encontram seu desafio ao se deparar com as realidades demarcadas pelos (não) reconhecimentos como remanescentes de quilombos.

Palabras clave: comunidades remanescentes de quilombos, políticas de reconhecimento, invisibilidade social, etnopolítica, direitos territoriais

Reivindicando para superar la invisibilidad.

Para Victor Turner la metáfora significa ir de lo conocido hacia lo desconocido en el proceso de aprendizaje, buscando los paralelismos entre ambos (Turner, 1974, p.3). En este sentido, la transformación de lo aprendido sobre una realidad para otra se daría construyendo espejismos de estructuras entre las dos situaciones, la naturaleza de las cuales no sería necesariamente comparable. Ejemplo de ello es, de acuerdo con la lógica de Turner, la utilización de metáforas orgánicas para las descripciones del mundo social humano. Para construir el enfoque del presente artículo también voy a valerme de una metáfora, y esta es la invisibilidad. Aunque proviene de campos tan distantes como la física y la magia, la invisibilidad como descripción de una realidad social tiene una larga tradición de uso.

'Invisibilidad' como concepto define aquello que existe, pero que no es percibido o perceptible. De ahí que la magia haga que las cosas desaparezcan y vuelvan a aparecer, mientras que la física testifica que hay, en efecto, estados de la materia que la hacen imperceptible a nuestros sentidos. La experiencia de vida en una sociedad demuestra que hay situaciones evidentes, pero que se tornan impalpables, como efecto de la selectividad cognitiva con la que nos acercamos a ellas. La práctica de no ver algo que existe está también muy expandida en los discursos que direccionan la acción política, edificando las estructuras de algunos de los sistemas políticos.

En el caso de Brasil, la participación de lo 'invisible' en el espacio público es uno de los fundamentos que construyen las bases para pensar sobre la vida social, económica y política del país. Asimismo, los negros en Brasil protagonizan la mayor parte de las situaciones que podrían ser caracterizadas como las de la 'invisibilidad social', sumándose a ellas las realidades de la gente negra del campo. No obstante, las comunidades negras del medio rural en Brasil siempre estuvieron relacionadas con la sociedad general, inscribiéndose en el funcionamiento del sistema político y económico del país. Esta participación ha sido normalmente invisibilizada y silenciada, a menudo a través de la maniobra de hacer parecer que “no existen” los mismos grupos en cuestión. De la siguiente forma, se ha conseguido hacer desaparecer una buena parte de la aportación, presencia e interacción en los distintos momentos de la vida de la sociedad brasileña por parte de las comunidades negras del campo. Al mismo tiempo, se han perdido de vista las situaciones sufridas por estas comunidades, tales como la discriminación, la violencia y la pobreza, pero también el problema fundamental para dichas comunidades: la cuestión de la falta de la regularización de la propiedad de tierras donde éstas se sitúan. Las comunidades negras en Brasil, en su gran mayoría, se encuentran en los espacios rurales y selváticos sobre los que no tienen dominio legal.

Frente a esta realidad, las comunidades negras rurales de Brasil, a lo largo de todo el país y de toda su historia, enfrentaban y enfrentan el mismo desafío de tener que defender sus territorios como fundamento de su integridad, al mismo tiempo que garantía de su continuidad como colectivos. Varios momentos políticos e históricos proporcionaban maneras distintas de encarar la situación: algunos señalaban el silencio como la forma de resistencia y de persistencia, otros, como el actual, parecen requerir el hacerse ver y manifestarse para ser reconocidos y respetados. Políticamente, la época actual para la gente negra del medio rural en Brasil está marcada por la aparición de la categoría legislativa de los *comunidades remanentes*

de quilombos en los actas de la Nueva Constitución, que en su artículo 68 hace constar, que: “A las comunidades remanentes de quilombos les está siendo reconocida la propiedad definitiva de las tierras que ocupan, siendo el estado obligado a emitir los títulos respectivos”¹.

Promulgada después de más de dos décadas de dictadura militar (1964- 1985), la Nueva Constitución Brasileña (1988), por primera vez en la historia del país, hace referencia en un acto legal a las comunidades negras del campo y a la cuestión de la legalidad de las tierras ocupadas por ellas. Junto con esta novedad legislativa, comienza un largo debate académico y político sobre quiénes son o deberían ser los sujetos del nuevo derecho. El término quilombo remite a una realidad histórica² y necesita ser reelaborado si quiere responder a la situación actual. El complejo proceso de debates que se da a lo largo de varios años, lleva finalmente a acordar que con el nombre de las comunidades remanentes de quilombo, contemporáneamente, se va a designar a los grupos minoritarios étnicos de los negros, que mantienen ciertas características identitarias como tales. Y donde uno de los principales ejes de la construcción histórica, otra vez identitaria y reivindicativa, va a ser la cuestión del territorio.

La forma en la que ha sido definido el término 'quilombo' para las necesidades de su uso como una descripción legislativa, al mismo tiempo que la descripción de figura política, puede ser comprendida mirando las cuatro definiciones citadas a continuación. La primera fue elaborada por la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), cuya voz ha sido desde el principio del debate entendida como importante, por el hecho de reconocer a los antropólogos como “especialistas” de las realidades en cuestión. La segunda fue establecida por el Instituto Nacional de la Colonización y Reforma Agraria (INCRA)³, órgano responsable de la

1 El texto original del artículo 68 es: “*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.*”

2 En las colonias portuguesas de América del Sur el término ‘quilombo’ ha sido adaptado para designar a los asentamientos de los esclavos fugitivos de origen africano, junto con el término angoleño ‘mocambo’. La existencia de los quilombos acompañó a todo el periodo de duración de la esclavitud tanto en Brasil como en cualquier otro país donde se diera esta forma de explotación y opresión. En las colonias españolas los mismos tipos de agrupaciones solían llamarse ‘palenque’ o comunidades ‘cimarrones’, en el contexto anglosajón se utilizaba el nombre ‘marron society’. La presencia de los términos descriptivos para la situación de fuga de los esclavos en casos de prácticamente todos los lugares donde se había practicado esta forma de violencia y de privación de libertad, testifica cuán común era esta forma de resistencia. Asimismo, entre los habitantes de los quilombos podía haber tanto negros, como otras personas, p. ej. blancos o indígenas, que por alguna razón no se ajustaban a la sociedad dominante.

3 INCRA- Instituto Nacional de Reforma Agraria, es un proyecto político brasileño, cuya finalidad es igualar el derecho de acceso a tierra. Tiende a

desapropiación de las tierras en el caso de las comunidades remanentes de quilombos ubicadas en propiedades de terceros particulares. La tercera definición viene de la Fundação Palmares, órgano administrativo dentro del Ministerio de Cultura brasileño, competente de certificar la incidencia de las comunidades remanentes de quilombos. Y por último, la definición incluida en el Decreto 4887/2003, creado por el presidente Lula da Silva y que dio principio a la práctica de los reconocimientos, que hasta entonces existían solo como una teoría legislativa.

1 Contemporáneamente, (...) el término (quilombo) no se refiere a residuos o resquicios arqueológicos de ocupación temporal o de comprobación biológica. Tampoco se trata de grupos aislados o de una población estrictamente homogénea. Asimismo, no siempre (los quilombos) fueron constituidos a partir de los movimientos insurreccionales; pero, sobre todo, se caracterizan por la manutención y la reproducción de sus modos de vida característicos en un determinado lugar (ABA;1994)

2. Las comunidades quilombolas son grupos étnicos- constituidos de forma predominante por la población negra rural o urbana-, que se autodefinen a partir de las relaciones con la tierra, el parentesco, el territorio, la ancestralidad, las tradiciones y prácticas culturales propias- INCRA

3. Quilombolas son descendientes de africanos esclavizados que mantienen tradiciones culturales, de subsistencia y religiosas a lo largo de los siglos. - Fundação Palmares

4. Se considera a los remanentes de las comunidades de los quilombos, para las finalidades de este Decreto, los grupos étnico- raciales, según los criterios de auto-designación, con trayectoria histórica propia, donados de relaciones territoriales específicas, con la presunción de ancestralidad negra relacionada con la resistencia a la opresión histórica sufrida”. -Decreto del presidente Lula, artículo 2º del Decreto 4887/2003)

De una manera paralela al proceso de la resignificación del término quilombo con el objetivo de construir en su base un término legal contemporáneo, va articulándose el movimiento de la lucha de la gente negra del campo por sus derechos- el movimiento quilombola- y que va a inscribirse dentro de los llamados movimientos etnopolíticos. Hermano del movimiento indígena, el movimiento quilombola se acerca a los demás

beneficiar a los grupos más desfavorecidos y necesitados en éste sentido, desapropiando las áreas en desuso de los grandes latifundios. Asimismo, INCRA como una propuesta política fue redefinida varias veces a lo largo de su existencia, entre el año 1966 (su fundación) hasta la actualidad.

movimientos de las “comunidades tradicionales”⁴ brasileños, compartiendo parte de las bases en la construcción de sus discursos reivindicativos. Estas serían el papel de la “tradición” como modelo productivo y de la “comunidad” como forma de organización. También se va subrayando la importancia para los mismos grupos englobados bajo el lema de “comunidades tradicionales” de los conocimientos de sus medios naturales, que permiten una existencia armónica en ellos. La particularidad discursiva de los remanentes de quilombos aparece en la formulación de los rasgos de su identidad cultural- al asumir los elementos específicos “de los negros”- y de la identidad histórica- al evocar el pasado de la resistencia a la esclavitud, apuntado ya por el término histórico usado por el propio legislador-.

Tenemos entonces, por un lado, toda la movilización reivindicativa de la gente negra del campo, materializada en forma de un movimiento etnopolítico, el movimiento quilombola. Éste no solamente lucha por el cambio, sino que también se inscribe en una amplia red de agencias ajenas a las propias comunidades rurales- científicos, abogados, sindicatos, ONG, movimiento negro, algunos políticos, etc.- que consiguen dar más visibilidad a los reclamos de los grupos en cuestión. No obstante, en el otro extremo de la situación nos encontramos con el aparato del estado brasileño, que parece más intentar inviabilizar los reconocimientos legales de las comunidades remanentes de quilombos y de sus territorios, que estar preocupado realmente con el cumplimiento de la ley vigente. Cabe añadir aquí que Brasil es uno de los países con el acceso a la tierra más desigual del mundo⁵, y su élite, que en gran medida se compone de la clase de los propietarios de la tierra, es extremadamente conservadora. Es al encontrarse con este muro que el movimiento quilombola y toda la red que lo apoya no llega a lograr el cumplimiento de un derecho garantizado por la Nueva Constitución del año 1988⁶. Y

4 Las legislaciones brasileñas fueron reconociendo cada vez más variedades de grupos que se autoidentifican a partir de un factor étnico, introduciendo dentro de sus lógicas inclusive la denominación “pueblo y comunidad tradicional” como sujeto de derecho. La definición más reciente de esta variedad jurídica proviene de Art.3 del Decreto 6040 del órgano presidencial dedicado a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentavel dos Povos e Comunidades Tradicionais, aprobado el 7 de febrero de 2007 (Almeida, 2008, p.26-27). En ella se especifica: “Pueblos y Comunidades Tradicionales: grupos culturalmente diferenciados y que se reconocen como tales, que poseen formas propias de organización social, que ocupan y usan territorios y recursos naturales como condición para su reproducción cultural, social, religiosa, ancestral y económica, utilizando conocimientos, innovaciones y prácticas generadas y transmitidas por la tradición”. (Almeida, 2008, p.26)

5 Para ilustrar la situación, Brasil es un país donde el 50% de las tierras cultivables se encuentra en las manos de tan solo 1% de los propietarios 21. Dato de IBGE (Instituto Brasileiro de Geografía e Estadística), citado atrás de la revista “Caros Amigos”, nr 226, año 2016, p. 27

6 Conforme los datos de la Fundación Palmares, en Brasil hay actualmente más de 2600 comunidades certificadas como remanentes de quilombo, en diferentes etapas del proceso de reconocimiento de los derechos territoriales. De ellas, solamente 163 han concluido el proceso y tienen sus tierras tituladas, lo que corresponde a

es en este contexto en el que hay que hacerse la pregunta de cuál ha sido el verdadero impacto político y social de las legislaciones especiales para las comunidades remanentes de quilombo, pensadas como el primer intento en la historia de Brasil de dialogar con una deuda histórica que tiene el estado brasileño frente a sus comunidades negras del campo.

El argumento que quiero defender aquí es que la realidad que se fue construyendo posteriormente al reconocimiento constitucional de los derechos de las comunidades negras como remanentes de quilombos, ha impulsado una reconfiguración de las invisibilidades sociales, protagonizadas por estos grupos. Es decir, lejos de situarse como un verdadero proceso de cambio y de inclusión social de las comunidades negras del campo, el debate y la práctica política que se dieron a partir de la creación ideológica de un nuevo sujeto político, “remanentes de quilombos”, no ha conseguido realmente enfrentar el problema de la marginalización de los grupos negros del campo. En vez de esto, se han llegado a construir algunos espacios de visibilidad social, dejando, sin embargo, en la misma o aún más profunda penumbra que se daba anteriormente a la gran mayoría de las situaciones en las que se inscribe la vida del resto de estas comunidades. Esto se debe a que los reconocimientos de los derechos de las comunidades negras como remanentes de quilombos se acabaron constituyendo en una gran excepción.

Este artículo nace de las reflexiones posteriores al estudio realizado dentro del marco del programa de Doctorado en Estudios Avanzados en Antropología Social de la Universidad de Barcelona, España, que da continuidad a la investigación realizada en el curso del Máster en Antropología y Etnografía, abarcando en total el periodo entre el año 2009 y el 2016. El trabajo de campo ha abarcado tres comunidades negras vecinas, situadas en el municipio de Codó, en el Estado de Maranhao, Brasil. Las localidades donde ha sido ubicada la investigación son: Santo Antonio dos Pretos, Boa Esperança e Ingarana. Las tres son continuas en el sentido territorial, no obstante tienen diferente estatus en relación al reconocimiento como comunidades remanentes de quilombos. Las dos primeras de las comunidades- Santo Antonio y Boa Esperança- fueron reconocidas como remanentes de quilombos, representando

aproximadamente 6,5% del número total 55 . Con estos datos estamos frente a una realidad de menos de 6 titulaciones por año si tenemos en cuenta los 28 años que transcurrieron desde la introducción del artículo 68, o de una cifra levemente mayor si pensamos en el período entre el 1995 hasta el día de hoy. Haciendo un simple cálculo del ritmo de las titulaciones, si éste sigue de la misma manera, tendremos que esperar alrededor de 400 años para que todas las tierras de los remanentes de quilombos encuentren su reconocimiento legal. Instituto socioambiental: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-pelos-territorios-quilombolas>

al mismo tiempo bastantes desemejanzas en lo referido a su legado histórico y a sus características. Por otro lado, Santo Antonio e Ingarana, comparten la mayoría de sus características, pero hoy en día solamente la primera tiene el estatus legalmente diferenciado como comunidad remanente de quilolombo. Estas diferencias muy resumidas aquí se traducen a las distintas situaciones internas de cada una de las localidades. Al limitar unas con las otras, estas desigualdades están siendo bien visibles y originan debates internos y externos, que han sido la inspiración para este estudio.

Municipio de Codó- (amenazada) herencia de los *pretos velhos*.

El estudio ha sido realizado en el municipio de Codó, parte del Estado de Maranhao y que está ubicado en el noreste de Brasil. El noreste brasileño, en el portugués *nordeste*, es en el contexto propio algo más que solamente una descripción geográfica. Ésta es la parte de Brasil considerada históricamente la menos “desarrollada” y la más pobre de todo el país. Aparte de Maranhao, el *nordeste* está constituido por los estados de Bahía, Pernambuco, Paraíba, Ceará, Piauí, Rio Grande do Norte y Sergipe. Una característica común de todos los estados del *nordeste*, excluyendo Maranhao, es abarcar en sus territorios vastas extensiones de carácter desértico, llamadas *sertao*. Asimismo, el municipio de Codó es la parte de Maranhao que constituye la transición entre el *sertao* y la selva amazónica. Geográficamente, Codó está situado en la cuenca del río Itapecurú, a 300 kilómetros al suroeste de la capital del Estado Sao Luis y a 120 kilómetros de Teresina, capital del vecino Estado de Piauí. Según los registros de IBGE del año 2010, la población del municipio, con un área de 4.361 km², era de 118 mil habitantes, de los cuales 81 mil residían en la ciudad y 37 mil en el medio rural.

Codó como ciudad y como municipio es conocido a nivel regional tanto por la notable mayoría de las personas negras, como por sus singularidades religiosas coligadas con la descendencia africana de las mismas. Esto tiene que ver con la historia de la comarca, donde en el pasado estaban localizadas plantaciones de algodón y que se usaban de la mano de obra esclava de origen africana. Éstos- los africanos o los afrodescendientes- ya en aquella época se constituían en la mayoría de los habitantes, y esta tendencia se ha mantenido hasta los días de hoy. Asimismo, se considera como una de las principales características de la región de Codó la importancia y la gran visibilidad del terecô, culto religioso surgido en el lugar y clasificado como afro brasileño. Terecô se basa en la persuasión sobre la importancia de la *fuerza* y de los

encantados- seres invisibles de la floresta- en la vida humana. Incluye la práctica del trance religioso como el momento y el espacio del contacto entre los *encantados* y los seres humanos. Terecô viene de la zona rural de Codó, no obstante actualmente esta muy presente también en la ciudad. Bitá do Barao es el principal líder religioso de terecô, siendo una persona influyente y conectada con la política local.

El origen de las comunidades rurales en el municipio de Codó tiene a ver con el declive del negocio algodonero esclavista del siglo XIX, del cual acabamos de hablar. La caída drástica de los precios del algodón en el mercado internacional provocó la salida de los empresarios del sector en busca de otros negocios. Éstos hombres abandonaron también sus antiguas plantaciones y haciendas, “creando” con esto la oportunidad para el establecimiento de las diferentes comunidades de los ex esclavos en las así formadas “tierras libres”⁷. El proceso de la ocupación de las tierras se daba de distintas maneras, dándose casos frecuentes de ocupaciones espontáneas, permanencias en los lugares de las haciendas o, por el contrario, de los mocambos/quilombos (aldeas de los esclavos fugitivos) o de donaciones y herencias de los señores. Los nuevos territorios negros solían ser extensos y se iban estructurando en función de las grandes familias. Uno de los familiares era reconocido como dueño, asumiendo la posición del liderazgo del grupo, que a veces iba junto con llevar a cabo el cargo del líder religioso.

Como modo de vida, las comunidades negras surgidas en este contexto practicaban la agricultura de subsistencia, complementada por la caza y por la pesca en bien abundantes florestas que fueron volviendo a las áreas abandonadas por el negocio algodonero. Ejercían normalmente además alguna actividad económica remunerada y que traía ingresos en metálico, que difería dependiendo de las demandas del mercado nacional brasileño en momentos concretos. No obstante, el uso de dinero era muy esporádico y la gran mayoría de las cosas que las personas de las comunidades negras de la época podían necesitar para su día a día eran producidas por ellas mismas, aprovechando los materiales encontrados en la naturaleza. La categoría nativa para designar a los negros y las negras que llevaban esta forma

7 Las “tierras libres” tienen su origen en las “tierras devueltas” (portugués “terras devolutas”), que son áreas reintegradas al estado posteriormente a la introducción de la “lei de terras 1850”. Estas áreas, encontrándose en el llamado “desuso”, estaban a menudo pobladas por las comunidades negras y tradicionales de otro tipo, constituyéndose al mismo tiempo en el destino de las migraciones de *sertao*. La “lei de terras 1850”, con su restricción de que la única manera de legalizar la propiedad de la tierra fuera a través de la compra, había encerrado la posibilidad de la formación del libre campesinato en Brasil y con esto también de la protección legal de las comunidades negras. Aún actualmente continúa la lucha por una reforma agraria que cambie el escenario establecido por la dicha ley del siglo XIX.

de vida, de subsistencia y de la organización es la de los *pretos velhos* (viejos negros). Los tiempos de los *pretos velhos* inician su declive a partir de los años 70 del siglo XX- momento en el que dan comienzo los conflictos agrarios en la región- aunque aún hoy en día se pueden encontrar todavía algunos resquicios de este modo de vida.

Aparte de los *pretos velhos*, la otra porción importante de los habitantes del municipio de Codó se formaba de los migrantes del ya nombrado *sertao*. La persistencia del fenómeno de la seca en la región de *sertao*, junto con la existencia en la región del fenómeno de la gran concentración de la propiedad de la tierra, hacía que la vida de los habitantes de *sertao* fuera extremadamente dura. Esta característica producía oleadas de migrantes que buscaban una suerte mejor en las tierras de Maranhao, conocidas por su fertilidad, abundancia y por ser “tierras libres”. Las comunidades de los *cearenses*- personas que vinieron del *sertao*- fueron contemporáneas a las comunidades negras, pese a que mayormente comenzaron a establecerse más tarde que las de los *pretos velhos*. En el pasado, era poco común que los dos grupos formasen comunidades conjuntas, aunque por supuesto mantenían entre si varias formas de contacto. Una prueba de ello pueden ser las confluencias religiosas entre el terecô y el catimbó⁸, culto que viene de *sertao*, otra, la de los matrimonios mixtos bien comunes ya en el pasado de la región.

La situación favorable para la instalación y para la existencia de diferentes comunidades rurales dentro del municipio de Codó como la descrita anteriormente comienza a sufrir su ocaso a partir de la época de la dictadura militar brasileña (1964- 1985). Las conyunturas económicas de la época demandaban tierras aptas para el establecimiento de la agropecuaria y esta circunstancia fue atendida por el gobierno de Maranhao dirigido por José Sarney, oligarca que dio su apoyo al golpe de estado y a la dictadura militar. A partir de la toma del poder de Sarney se establecieron una serie de leyes que facilitaban la conversión de las tierras de Maranhao- en su mayoría dominios públicos, aunque ocupados por las comunidades rurales- en propiedades privadas⁹. Al mismo tiempo, los notarios de la época ayudaban en la misión de la privatización de las tierras, incluyendo procesos de producción o

8 *Catimbó* es el nombre que se da al tipo de la religiosidad desarrollado en el nordeste del Brasil, con rasgos visibles de influencia indígena, uso de la planta alucinógena juremá, adaptaciones del catolicismo popular y otras modalidades de religiosidad, enfocado a las prácticas terapéuticas.

9 La ley 2979, conocida como “Ley de tierras Sarney”, es el ejemplo más evidente de ello.

de falsificación de los documentos (*grilagem*)¹⁰. Los aparatos de represión y las fuerzas policiales ayudaban a ejecutar las nuevas poses de la tierra, siendo que los pequeños agricultores que vivían hacía décadas en los lugares en cuestión fueron convertidos en invasores. El campo en Maranhao, a partir de la época del gobierno de José Sarney, se convirtió en un escenario de violencia y conflicto.

El factor que había ayudado materializar la práctica de las desapropiaciones de las comunidades rurales en el caso del municipio de Codó fue la introducción de la región dentro del proyecto SUDENE (Superintendencia para el Desarrollo del Nordeste). SUDENE era un proyecto político y económico, ideado como la respuesta para los problemas de las secas y de la extrema pobreza sufrida por la gente del *sertao*. Comenzó a concretizarse ya en los años 50 del siglo XX, pretendiendo enfrentar el fervor social y controlar de alguna manera las acciones de las Ligas Campesinas (en portugués, *Ligas Camponesas*), un movimiento popular que iba en contra de los privilegios de los grandes terratenientes. La clase dominante clasificaba los argumentos que guiaban a las Ligas como “peligrosos”, enlazándolos con la “amenaza del comunismo”. La presión para llevar en serio el proceso por el que estaba pasando el *nordeste* brasileño en aquel momento aumentaba con la preocupación del gabinete del presidente estadounidense John Kennedy, quien advertía del riesgo de repetir la experiencia cubana. SUDENE como proyecto fue diseñado por el economista Celso Furtado, convocado para esta labor por el último presidente brasileño antes del golpe militar en año 1964, Juscelino Kubitschek.

No obstante, el proyecto SUDENE comienza entrar en vigor ya en la década de los años 60., justo en vísperas del periodo militar, y es durante la dictadura cuando se encuentra en su forma más plena. Con el financiamiento interno y externo (Banco Mundial, FMI), tanto como con la ayuda de los incentivos fiscales, SUDENE atrae a los empresarios del sector agropecuario de otras regiones de Brasil para establecerse en el *nordeste*. En vez de emprender las políticas de mejora para la población con los fondos mencionados, empieza el gran proceso de colonización en función de las demandas del capital en las tierras dentro del área de su

10 *Grilagem* es un término con el que se denomina en Brasil el procedimiento que culmina con la adquisición ilícita de tierras, utilizando las falsificaciones de los documentos de propiedad. La etimología del término tiene que ver con la palabra *grilo*, que en portugués significa grillo, siendo que una de las técnicas comunes que se usaba para fabricar los papeles fraudulentos era guardarlos en una caja junto con dichos insectos. Los excrementos de estos pequeños animales hacían que el papel cambiara de aspecto, ganando un tono amarillento y envejecido. *Grilagem* se practicaba en la mayoría de los cartorios en Maranhao en la época de la dictadura militar. Asimismo, con esta noción se suele denominar las otras “técnicas” de obtención ilegal de tierras, acompañadas normalmente por actos de violencia directa o indirecta hacía sus antiguos habitantes.

actuación. La explotación a gran escala del sector de la agropecuaria encuentra con esto un nuevo espacio para su expansión, barriendo al mismo tiempo las anteriores formas del uso de la tierra. La región de Codó, aunque no se constituye como parte de *sertao*, entra en el zona de la actuación del SUDENE por constituirse en el destino de las migraciones de esta parte desértica de Brasil. La llegada de los funcionarios del SUDENE a la parte rural del municipio de Codó es siempre recordada por los habitantes como llena de violencia, nombrada como causante de la pérdida de sus territorios, de sus comunidades, sus modos de vida, e incluso de la debilitación de la *fuerza* de los *encantados* del terecô.

La instalación del proyecto SUDENE en las tierras del municipio de Codó había sido el comienzo del gigantesco proceso de desapropiaciones de las comunidades negras y otras del medio rural. Las estafas notariales, las armas de fuego, las amenazas y las víctimas mortales, la pobreza y el desamparo de la gente del campo en las ciudades, constituyen el balance más resumido de la acción impulsada por el periodo militar y realizada por los funcionarios del SUDENE. Pero también el nuevo reparto de poder, el fortalecimiento de los lazos entre las familias y las empresas concretas en el contexto de la política, que perduran hasta los días actuales. El campo del municipio de Codó se constituye aún actualmente como el espacio de conflicto, y lo más alarmante es que no existe una clara tendencia a la mejora de esta situación¹¹. La zona rural de Codó se está despoblando y quedando cada vez con menos vegetación, siendo el proceso de la erosión humana y natural el efecto de la violenta realidad de la región.

En esta tan difícil situación en el campo en el municipio de Codó, son cada vez menos las comunidades rurales que consiguen resistirse a la incansable marcha del sector agropecuario. Las que restan tienen que conformarse con la falta del espacio para el cultivo y para la cría de los animales domésticos, con la proximidad de los establecimientos del negocio pecuario que generalmente actúan de una manera extremadamente irrespetuosa con la gente nativa y donde están al día las denuncias de trabajo esclavo. Es en el medio de esta situación donde se encuentran las comunidades de las que trata el presente estudio: Santo Antonio dos Pretos, Boa Esperança e Ingarana. Estas comunidades, junto con otras más en las proximidades¹², forman una pequeña isla donde la selva está mejor preservada; una isla que se

11 Se puede consultar en este sentido a los informes anuales de la CPT, en la dirección de la página web: <https://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes-2/conflitos-no-campo-brasil>

12 Para las necesidades de este trabajo hemos simplificado el mapa de la región. En la realidad, hablando de cada una de las comunidades se trata de más que una localidad.

constituye encima de un mar de las *fazendas*¹³: espacios gigantescos de la explotación principalmente pecuaria que cercan el horizonte. Luchan por su continuidad en las tierras de los *pretos velhos*, aunque más amenazadas que nunca.

El interés por las tierras de *pretos velhos* llega a la zona rural de Codó

Las tres comunidades que se acaban de mencionar- Santo Antonio dos Pretos, Boa Esperança e Ingarana- comparten su origen, reminiscente de la época de los *pretos velhos*. Se pueden encontrar aquí algunas diferencias históricas, por ejemplo: Santo Antonio dos Pretos fue fundado en el siglo XIX en el área de una antigua hacienda de algodón, mientras que Ingarana, del mismo siglo, tuvo su principio en una “herencia” de parte de los antiguos señores donada a sus esclavos. En cuanto a Boa Esperança, hasta los años 30 del siglo XX formó parte del área de Ingarana, pero posteriormente, la porción de tierras donde se encontraba fue vendida a un personaje conocido como Lucas Costa. Lucas Costa, *preto velho*, era cocinero en la época de la construcción del ferrocarril desde Teresina a Sao Luís que atravesaba el municipio de Codó; terminado el trabajo, había decidido quedarse a vivir en la región, y con el dinero conseguido durante la obra compró una porción de tierras. A partir de aquel momento se vio convertido en el dueño y jefe del territorio en el que se incluía también Boa Esperança, aparte de otras localidades ubicadas en el mismo área¹⁴. Este era un territorio nuevo y separado de Ingarana.

En la época de la llegada del SUDENE a las tierras del municipio de Codó, en los años 70 de siglo pasado y un poco antes- todos los lugares nombrados se encontraron a salvo de intentos de usurpación o de compra ilícita de las tierras por parte de los funcionarios del proyecto. Aunque en cada uno de ellos el proceso se dio de forma distinta, la penetración en

13 A lo largo del trabajo voy utilizando el término *fazenda* para hablar sobre las grandes empresas de la explotación agropecuaria en la región de estudio. La preferencia por preservar el nombre en portugués surge como tentativa de devolver el carácter propio que tienen en Brasil estos establecimientos. Las *fazendas* son gigantescas extensiones de tierra, donde se mantiene sólo un tipo de la actividad productiva, y que menudas veces no solamente pertenecen a un único dueño, sino que forman no más que una parte de sus dominios. Las *fazendas* son una expresión máxima del fenómeno de la acumulación de tierra en manos de muy pocos, de la producción intensiva y depredadora para el medio, de la explotación laboral. En el concepto de la *fazenda* se resumen también las décadas de conflictos agrarios y el uso de la violencia en el campo, que protagonizan la lógica de esta parte de la industria.

14 Como ya se había dicho, para la descripción que se hace a lo largo del presente artículo, el mapa de la zona de estudio ha sido simplificado. En la realidad, aparte de Boa Esperança, en el mismo territorio se encontraban también localidades: Matinha, Matões dos Moreira, Sao Raimundo e Ipiranga.

sus territorios del sector coligado al negocio agropecuario y al proyecto SUDENE produjo casi inmediatamente la pérdida de porciones importantes de dichos territorios. Vamos ver las diferentes trayectorias de estos tres lugares, cuyas características actuales se ven condicionadas por los cambios comenzados en los tiempos de la implantación del proyecto SUDENE. Las transformaciones del espacio del municipio de Codó en un gran espacio de la explotación agropecuaria han definido la forma en la que las comunidades nombradas llegaron a los días de hoy. A continuación intento describir los pasos del proceso de la pérdida de los territorios por las siguientes comunidades, tanto como sus estrategias de resistencia y persistencia.

Santo Antonio dos Pretos sufrió una invasión directa por parte del político y empresario Vitor Trovao, funcionario del SUDENE, quien anexó para su dominio 900 hectáreas de las tierras de la comunidad. La instalación del Vitor Trovao en Santo Antonio consistió en limitar un espacio de la selva que era contemplado por la comunidad como suyo con el cercado y posteriormente acudir a los notarios en la ciudad de Codó, pidiendo la legalización de su nueva propiedad. Desde el punto de vista legal en la época- años 70. del siglo pasado, plena dictadura militar en Brasil- todo el procedimiento del empresario estaba dentro de lo normalizado. No obstante, los habitantes de Santo Antonio dos Pretos no reconocían la autoridad de Vitor Trovao, y menos sus exigencias referidas a la obligación del pago por el derecho de uso de la tierra. La invasión del Vitor Trovao fue el principio de un demorado conflicto que perduró hasta finales de los años 90., cuyo carácter se volvía cada vez más violento con el pasar del tiempo. El funcionario del SUDENE comenzó por intentar comprar al liderazgo del sitio, después establecer una relación servil entre él y los moradores de Santo Antonio, y de allí, al ver la poca efectividad de sus acciones, había pasado directamente a amenazarles con armas.

Las tierras donde se encontraba Boa Esperança también fueron foco de la ambición de tierra de la gente del agronegocio, coligada con el proyecto SUDENE. La diferencia en este caso se basaba en que el dueño del lugar- nieto del viejo cocinero del ferrocarril Lucas Costa, de quien acabamos de hablar- poseía los documentos de la propiedad de la tierra y quería venderla. Lucas Costa Nieto tenía en aquel entonces alrededor de veinte años, había nacido y vivido siempre en la ciudad (ciudad de Codó) y no le daba mucho valor a la tierra. Al ser contactado por Raimundo Leonel Magalhaes Araujo (llamado popularmente de Leonel) y Francisco das Chagas Prado Pontes (recordado como Chagas Pontes), dos empresarios y

funcionarios del SUDENE interesados en las tierras de su abuelo, no dudó en venderlas. Esto aconteció en el año 1969 y según los relatos de las personas que acompañaron el proceso, el valor que recibió por el área Lucas Costa Neto fue muy bajo. Una vez comprada la tierra, Leonel Araujo y Chagas Pontes comenzaron la preparación en el campo de las estructuras para la explotación pecuaria: los pastos, los establos, los estanques, etc. Para esto, necesitaron cortar toda la vegetación nativa, expulsando también a los habitantes del lugar, por supuesto, sin ningún tipo de indemnización. Una vez organizada la *fazenda*, los empresarios abandonaron el área, dejándola en desuso.

En los años posteriores, al área de Boa Esperança comenzaron a llegar diferentes personas, que, expulsadas de otros lugares, vagaban de un lugar al otro, en busca de un trozo de tierra cultivable. En la época de los graves conflictos en la región esta era la realidad de mucha gente, el andar en búsqueda de un sitio donde plantar y asentarse era lo cotidiano para muchas personas. La situación en Boa Esperança era atractiva, pues su “abandono” creaba la condición perfecta para la instalación de las familias que se quedaron sin tierra. Los que fueron llegando a Boa Esperança encontraron aquí, sin embargo, un administrador, a quien llamaron gerente. Nadie sabía sobre su verdadera legitimidad para gestionar el área, no obstante el momento demandaba aceptar las condiciones que éste había presentado como requisito para asentar a las familias. Las exigencias eran elevadas, el gerente ordenaba la entrega de una buena parte de la producción y tener el derecho único a la compra de los frutos recolectados por las personas. El incumplimiento del pago con la producción- situación habitual, ya que la parte que se restaba para las familias era insuficiente para que éstas puedan alimentarse-, se cobraba como trabajo gratuito a favor del gerente.

Boa Esperança entonces es un lugar repoblado, que se ha formado en el proceso de asentamiento espontáneo de las familias que llegaron de las otras áreas desalojadas. En este sentido, no interesaba el origen étnico de las personas, sino la coincidencia de estar compartiendo el mismo destino de ser migrante forzado y víctima de los conflictos agrarios. Entre los nuevos habitantes de Boa Esperança había tanto descendientes de *pretos velhos*, como de la gente de *sertão*, en proporciones parecidas. Las duras condiciones establecidas por el gerente motivaban que las familias pasaran por repetidas experiencias de hambre y aquellos tiempos son recordados como los de trabajar sin descanso. Aunque nunca se confirmó la legitimidad del gerente de ejercer el poder, su mandato en Boa Esperança perduró hasta el año

2000, en el que se dió el reconocimiento de la comunidad remanente de quilombo y de la desapropiación de las tierras en favor del estado brasileño y de la reforma agraria.

Por último, Ingarana al ser un sitio cuyo trasmisión para los *pretos velhos* se dió en un proceso consensual con los dueños de las plantaciones esclavistas de siglo XIX, poseía las llamadas “escrituras viejas” de las tierras. Estos documentos raramente estaban actualizados de acuerdo con las legislaciones actuales, sin embargo su uso por parte de los empresarios interesados en las tierras de estas comunidades negras ayudaba a desestructurar las mismas y a quedarse con las áreas. Este fue exactamente el caso de Ingarana, donde todo el territorio había sido vendido poco a poco por los siguientes herederos – miembros de la comunidad de Ingarana, además a precios muy por debajo de los valores reales. La entrada de la SUDENE en Ingarana se dio, entonces, de una manera más discreta, sin un conflicto oficializado con los habitantes, que acabaron reconociendo la legitimidad de las compras- ventas. En los lugares que fueron vendidos los moradores fueron expulsados y se fue formando el campo de la industria agropecuaria. El único lugar que ha sido preservado hasta la actualidad fue justamente “el sitio” de Ingarana, la pequeña aldea original y central de la familia, gracias al apego de su último “dueño” - Juarez Almeida- con las tierras de sus antepasados.

En el ejemplo de Ingarana vemos que el trascurso de *grilagem* puede pero no tiene porque, necesariamente, forzarse del uso de las represiones directas y de la violencia para alcanzar sus fines. En este sentido podemos encontrar en uno de los trabajos de ciencias sociales brasileñas sobre la cuestión de los conflictos por la tierra:

Lo peor de todo es que ella (*la práctica de grilagem*), a veces, va incorporada dentro de otras maneras de adquisición de tierra, volviéndose difícil percibir dónde termina la *grilagem* y dónde comienza la burocracia de la legalización de los documentos. Existe un verdadero enredo de actividades y de 'actores' en todo el proceso donde surgen y se confunden falsificación de documentos, discursos de testigos, participación activa de empresarios, documentos forjados y facilitados por abogados, funcionarios, etc. (...) El objetivo final de *grilagem* es siempre la adquisición ilícita de tierra, que se procesa de varias maneras: a través de la compra (casi siempre simbólica) de terras devolutas (...), tierras de propietarios preexistentes (...), tierras ocupadas o a través de la pura y descarada *grilagem* en sí (Trovaio, 1989, p. 69).

La principal diferencia entre Santo Antonio e Ingarana era el tipo de *grilagem* sufrida, lo que por su parte tenía que ver con la constitución legal y consensual de la propiedad de

tierras donde se ubicaban cada una de las comunidades. Como se había dicho, Ingarana, al contrario de Santo Antonio, mantenía las escrituras de las tierras, con lo que para los empresarios era más fácil desapropiar paulatinamente a las familias comprando porciones de tierra. Santo Antonio dos Pretos no poseía ningún tipo de comprobante de la legalidad de su asentamiento, siendo que desde siempre la persistencia en las tierras dependía de la habilidad del liderazgo en manejar esta situación. Con todo esto, era mucho más difícil expulsar a la gente de Santo Antonio dos Pretos y apartar al líder de su comunidad, ya que éste no tendría ningún interés en hacer pactos con los empresarios o funcionarios de la SUDENE. El líder de Santo Antonio dos Pretos no solo no podía vender la tierra, sino que al no haber escrituras de la misma, los miembros de la comunidad no iban aceptar salir de su lugar por causa un acto de compra – venta, como había ocurrido en el proceso de *grilagem* en Ingarana.

Las diferentes estrategias en la situación del conflicto

A partir de los años 90. del siglo pasado comenzó la actividad de los sacerdotes ligados con la CPT (Comissão Pastoral da Terra) en la zona diseñada. Este tipo de clero progresista difería en su acción del clero tradicional, y su objetivo era ayudar a articular las comunidades rurales en sus procesos políticos reivindicativos, entre ellos el de la lucha por la tierra. Padre Firmino y Padre Jacob son los dos más nombrados en el área de estudio y llegaron a las tres localidades de las que estamos hablando. Su presencia en Ingarana no fue demorada, pues la comunidad- aunque desprovista prácticamente de sus tierras- no vivía ningún tipo de conflicto abierto con personas de fuera de la localidad. Ya en Boa Esperança y Santo Antonio dos Pretos, la situación era diferente; en la primera de ellas la realidad de la explotación por parte del gerente era tan pesada que sus habitantes estaban a menudo pasando hambre. En Santo Antonio, el conflicto con el *fazendeiro* Vitor Trovao originaba una situación de tensión constante, donde la gente armada del empresario andaba a diario por el poblado, obligando a los moradores a vivir escondidos en la selva.

En esta época, el bien articulado liderazgo de Santo Antonio dos Pretos ya estaba buscando contactos con el mundo externo a la comunidad, para fortalecer su lucha por la permanencia en las tierras. El contacto con los sacerdotes de la CPT se dio de una manera paralela al contacto con los sindicatos de los trabajadores rurales- organización que ayudaba a las comunidades rurales a dar el primer paso en su proceso de emancipación. Luego, los

líderes de Santo Antonio llegaron al órgano del movimiento negro de Maranhao- Centro de Cultura Negra (CCN), que colaboraba también con la Sociedad Maranhense de Derechos Humanos (SMDH). A cuenta de esta nueva red de contactos se consiguió que, en el año 1997, el antropólogo Aniceto Catanhede Filho fuera encargado de elaborar el informe sobre las características y la situación de Santo Antonio dos Pretos (Catanhede, 1997). Todos estos elementos en los que se componen los contactos con los agentes externos a la comunidad, el trabajo antropológico y la capacidad de ejercer la presión política por parte del movimiento negro culmina en lograr el reconocimiento de Santo Antonio como comunidad remanente de quilombo en el año 1999.

Con el reconocimiento de Santo Antonio dos Pretos como comunidad remanente de quilombo, la tensión con el empresario Vita Trovao que usurpaba las tierras fue cediendo. El área de la comunidad, que había comenzado asimismo a volver a poblarse, empezó también la introducción de los diferentes programas de políticas dirigidas a las comunidades remanentes de quilombos, trayendo mejoras estructurales. Se acometió la instalación de agua corriente, las casas fueron cubiertas con tejas, se construyeron dos escuelas nuevas en el poblado: una de enseñanza elemental y otra de enseñanza del medio agrícola. La comunidad, tras el reconocimiento como remanente de quilombo, empezó ser visitada por estudiantes, representantes de las diferentes ONG, por funcionarios de los organismos estatales, fotógrafos, investigadores, etc. Al mismo tiempo, los líderes de Santo Antonio se colocaron de una manera permanente dentro del movimiento quilombola o en las estructuras administrativas relacionadas con la cuestión de la igualdad racial. El gran líder religioso del ámbito de tereconombrado antes Bitá do Barao- también había crecido en Santo Antonio dos Pretos y con su fama ayudaba a darle aún mas visibilidad a la comunidad.

En la misma época del principio de la organización reivindicativa en Santo Antonio dos Pretos, en Boa Esperança el padre Firmino intentaba convencer a las personas sobre los beneficios que podría traer para ellos organizarse para reclamar la tierra y el estatus como remanentes de quilombos. Al principio no conseguía mucho reconocimiento entre los habitantes, siendo que además el gerente había prohibido sus visitas y amenazaba con represalias a los que pensasen en reunirse con el padre. Es importante añadir que en Boa Esperança en aquel momento no había ningún tipo de liderazgo y la posibilidad de que pudiera formarse alguna forma organizativa en el seno de la comunidad seguramente preocupaba profundamente al gerente. Sin embargo, con el paso del tiempo y con la persistencia del padre

Firmino en la cuestión, las personas de Boa Esperança comenzaron de darle más crédito: al tratarse de una persona ligada con la iglesia católica y al hablar de un proceso parecido al que estaba atravesando el vecino Santo Antonio- del cual la gente local tenía noticias- finalmente había conseguido ganarse la confianza de las personas. A partir de entonces, en Boa Esperança comienza a articularse la lucha por el reconocimiento como comunidad remanente de quilombo, alcanzando también los contactos con los sindicatos de los trabajadores rurales y el movimiento negro. En el año 2000 las tierras de Boa Esperança llegan a ser desapropiadas y es en este momento también cuando se descubre la falta de una autoridad real por parte del gerente sobre el área. El indemnizado es un constituyente del SUDENE de otra parte de Brasil (Pernambuco), siendo que el territorio de Boa Esperança pasa con el acto a ser propiedad del estado y entra desde este momento en el programa de la reforma agraria¹⁵.

El carácter del reconocimiento que había ganado Boa Esperança en el año 2000 era diferente del de Santo Antonio dos Pretos, ya que introducía a la comunidad en dos tipos de acción política distintos. Estos eran: por un lado, la reforma agraria, donde el órgano competente de llevar a cabo la introducción de las mejoras era el INCRA; por el otro, las políticas especiales del estado brasileño para las minorías étnicas- remanentes de quilombos. La nueva organización y el liderazgo de Boa Esperança consiguieron con mucha agilidad aprovechar esta situación, consiguiendo las ventajas de ambos proyectos y construyendo un manejo comunitario de los asuntos de la localidad. Con todo esto, Boa Esperança había llegado a más formas de ayuda al desarrollo que Santo Antonio dos Pretos, incluyendo créditos rurales, edificación de ladrillo para las casas o una buena estructura agrícola. En Santo Antonio perduraba asimismo el conflicto interno en torno el liderazgo, y entre el líder y los miembros de la comunidad, frenando en buena medida los cambios en el sentido del

15 Boa Esperança al mismo tiempo que había sido reconocida como comunidad remanente de quilombo había entrado en una otra dinámica que trajo para esta una buena visibilidad y una cierta inclusión social y política. Me refiero aquí al plano nacional de la reforma agraria. Boa Esperança, aunque reconocida como comunidad remanente de quilombo está siendo contemplada por el estado al mismo tiempo como un asentamiento de INCRA. Esto se debe principalmente a que la comunidad, al contrario del Santo Antonio que se situaba en las tierras públicas, estaba ubicada en un área privado que necesitaba de una desapropiación. En este tipo de procesos intervenía el gobierno central brasileño, renombrando las áreas, sin embargo, no en propiedades de las comunidades de los remanentes quilombos, como demandaba en principio la ley y el artículo 68 de la Nueva Constitución. Las tierras desapropiadas en beneficio de las comunidades rurales se quedaban en manos de estado, y sus habitantes entraban en las políticas para la reforma agraria. En Boa Esperança haber alcanzado el estatus del asentamiento de la reforma agraria trajo muchas mejoras en el sentido de acceso tecnológico o de créditos agrarios, incluso más avanzados que en la zona de Santo Antonio, donde llegaban solamente las políticas para los remanentes de quilombos. No obstante, la cuestión de la propiedad de la tierra quedó seuspensa por el periodo de casi quince años, hasta el año 2014.

desarrollo. La circunstancia de que Boa Esperança se constituyera también como un asentamiento rural de la reforma agraria, ayudó a redefinir una vez más la identidad de los miembros de la comunidad. La descripción del asentamiento rural era más inclusiva y respondía mejor a las necesidades de Boa Esperança, que era “un lugar de los negros”, pero a la vez se constituía de personas de origen distinto y que no se autoidentificaban como negras.

Mientras que duraban estos dos procesos reivindicativos, en Ingarana nada cambiaba y la gente seguía la vida del pasado, ahora un territorio extremadamente reducido tras el proceso de ventas con perfil de *grilagem*. La mayoría de sus habitantes había salido del campo para asentarse en la ciudad, debido a la falta del espacio para una producción capaz de mantener a las familias y a la pobreza en general. Durante todo este tiempo cuando los lugares vecinos- Santo Antonio dos Pretos y Boa Esperança- estaban construyendo sus caminos de emancipación, el debate sobre la posibilidad de que Ingarana pudiera también pretender ganar el estatus de comunidad remanente de quilombo, sin embargo, estaba presente. Las personas hablaban sobre los pros y los contras de emprender el proceso, y aunque el padre Firmino, junto al padre Jacob, no intentaron intervenir en la situación de Ingarana, los representantes del CCN habían aparecido en tres ocasiones en el poblado. Los miembros del movimiento negro trataron de convencer al líder de la comunidad de luchar por el reconocimiento, no obstante este se mostraba totalmente contrario a la idea. Juarez Almeida- que es aún hoy el líder de la comunidad- desconfiaba profundamente de los objetivos de las políticas para los remanentes de quilombos. No le convencían ni la manera de gestión participativa para la asociación, que es como funcionan en la práctica las comunidades con el reconocimiento como remanentes de quilombos, ni la propiedad colectiva de la tierra. El líder temía al caos y al deseo de priorizar los intereses individuales con un cambio de estrategia de este tipo, siendo que las personas del movimiento negro contemplaban su posición como conservadora. El veto del líder paralizaba, no obstante, el alcance de la comunidad de Ingarana a los posibles logros y mejoras como remanentes de quilombos.

Entretanto, el día a día para la gente de Ingarana era ir compartiendo la pequeña porción de tierra con el rebaño (unas 80 cabezas) de ganado de propiedad del líder Juarez Almeida. Como los animales andaban sueltos, se necesitaba poner los cultivos lejos de la localidad, para que no se comieran a la cosecha. Con esto, a los moradores les tocaba plantar en las zonas algo montañosas, en los márgenes, o negociar con las vecinas comunidades remanentes de quilombos la posibilidad de colocar los cultivos en sus áreas. Recordamos que

los territorios vecinos como el de Boa Esperança habían pertenecido ante a Ingarana, lo que solamente aumentaba sentimientos ambiguos por parte de la gente de la segunda localidad nombrada, tanto como el sentimiento de vergüenza. Asimismo, al no haber en Ingarana la institución de asociación de moradores, el alcance de la ayuda externa para la comunidad- de parte del estado o de las ONG- no conseguía llegar. El modelo de inclusión que se propone para las comunidades rurales opera pues a través del contacto con la asociación de moradores, y el líder Juarez negaba a las personas su derecho a organizarse en este sentido. Se puede pensar que los habitantes y los miembros de la comunidad de Ingarana no tenían porque obedecer a su líder en todo, no obstante no nos podemos olvidar tampoco de que se trata justamente de una comunidad con una buena antigüedad, cuya estrategia había sido siempre seguir las tradiciones propias y por eso no era tan abierta a romper estos lazos.

Desigualdades regionais e urbanas em Cabo Verde: antecedentes e condicionalismos históricos e políticos

Vemos entonces que tanto el caso de Santo Antonio dos Pretos como de Boa Esperança, la visibilidad política se fue construyendo en relación a su legado negro, a su historia y características como lugares de negros. No obstante, el proceso de la creación de esta 'negritud' se dio de maneras distintas en ambas situaciones. Santo Antonio preservaba en una buena medida la continuidad con los *pretos velhos*, y este ha sido el principal factor a la hora de fundar su narrativa como comunidad remanente de quilombo. La categoría de los *pretos velhos* de Santo Antonio dos Pretos se fue transformando en la de los quilombolas. Discursivamente, Santo Antonio se vio incluso convertido en un lugar arquetipo de quilombo, donde hasta su historia fue readaptada para contener las memorias sobre el origen del sitio como escondite de los esclavos que escapaban de las haciendas. Cabe recordar aquí que el reconocimiento de Santo Antonio dos Pretos como remanente de quilombo se dio ya en el año 1999, siendo uno de los primeros en el país y en el Estado de Maranhao. En aquella época la manera de aplicación del término histórico 'quilombo' a una realidad actual estaba aún en debate, tanto como los procesos de reconocimiento todavía tan solo gateando. La reelaboración de las memorias de la comunidad en el sentido de devolver la idea de quilombo histórico había sido una estrategia cuya necesidad muestra más una vez cuán difícil ha sido la lucha discursiva por el alcance a un derecho constitucional.

Este lapso histórico fue confirmado por el campo de la diferenciación cultural, donde sobre todo la religiosidad ganó el estatus del elemento comprobatorio de la condición étnica particular de Santo Antonio dos Pretos. Santo Antonio es una “tierra de santa”¹⁶- Santa Bárbara- que al mismo tiempo es la patrona del terecô, siendo la comunidad ya en las épocas pasadas un importante centro religioso para los practicantes de este culto. La visibilidad de Santo Antonio como comunidad remanente de quilombo crecía de una forma paralela a su visibilidad como un lugar donde se practicaban las tradiciones religiosas ancestrales de los negros de la región. La red de agencias, construida por ciertos miembros de la comunidad convertidos en informantes para las personas que llegaban de fuera, ayudaba a popularizar las particularidades del lugar. Esta red estaba formada también por los líderes, el comunitario y el religioso- Bitá do Barao. Estos, con sus conexiones con la política en sus diferentes categorías, consiguieron construir la “fama” de Santo Antonio a varios kilómetros de la localidad, y en unas dimensiones discursivas bastante lejanas a las de la propia comunidad.

Volviendo al caso de Boa Esperança, a lo largo de las décadas y con los cambios sufridos a cabo de la actuación del SUDENE en la región, la configuración de los miembros de la comunidad ha sido totalmente renovada y no remitía ya a la histórica. Al mismo tiempo, los negros no formaban como en el pasado la mayoría de las personas en Boa Esperança, siendo muy acentuada aquí la presencia de los migrantes de *sertao* y de sus descendientes. Con todo esto el discurso sobre la 'negritud' de Boa Esperança se había estructurado de otra manera que en Santo Antonio, siendo que la continuidad con los *pretos velhos* había sido aquí interrumpida. Esto no significaba, sin embargo, que la categoría de negros viejos (*pretos velhos*) no funcionara en Boa Esperança como una referencia al pasado, hablando sobre las raíces de la comunidad. La parte de la historia de Boa Esperança que mantenía las memorias de los *pretos velhos*, a pesar de que ya no hubiera una continuidad genealógica entre ellos y los habitantes actuales, fue y es visibilizada. La otra, que pudiera contar sobre las recientes migraciones y sobre el distinto origen de las familias que componen la comunidad, ha sido silenciada. Asimismo, solamente las personas más viejas negras de Boa Esperança fueron convertidos en los informantes en el proceso del reconocimiento como remanente de quilombo de la comunidad aunque, igual que el resto, venían de otros lugares.

16 Esta característica de relacionar la propiedad de tierra con una santa indica, según los estudios del antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, que se dio en el lugar en algún momento la colonización por misioneros religiosos (Almeida, 2008, p.52). Terras de santa se encuentran en diferentes partes de Maranhao y de Brasil, en el contexto de distintos tipos de comunidades rurales.

Las características propias de Ingarana proporcionaban motivos para comparar el lugar con el Santo Antonio dos Pretos, pensando en su bien visible legado negro y con los *pretos velhos*. Asimismo, Ingarana en el pasado era uno de los territorios negros más grandes de la región, donde las dos familias los Guilhoes y los Almeida se repartían entre sí la gestión de las tierras. Actualmente, mirando hacia Boa Esperança, las personas de la comunidad se preguntaban si no era realmente Ingarana más adecuada para el reconocimiento como remanente de quilombo, ya que su 'negritud' era una clara característica del lugar, reconocida hacía fuera y hacía dentro de ella misma. De allí la crítica de los miembros de la comunidad de Ingarana comenzaba ser más introspectiva, y se enfocaba en el veto del líder. Juarez Almeida, aunque muy respetado, tenía su posición cuestionada por una parte de la comunidad. Se recordaba la vieja división dentro de la familia, a partir del momento en el que un blanco en la época justo post-abolición se casó con una de las hijas de Ingarana. Se decía que Juarez era descendiente directo de aquel blanco y que como tal no representaba a todos los negros de Ingarana, por lo cual no debería decidir solo sobre el destino de toda la comunidad. Cabe añadir aquí que desde la separación de la familia se había creado una situación, donde solamente los Almeida tenían derecho a heredar y a cumplir el cargo de liderazgo, siendo los Guilhoes obligados al pago por el uso de la tierra.

Asimismo el debate sobre la posibilidad de luchar por el reconocimiento de Ingarana como remanente de quilombo trajo consigo al seno de la comunidad una relectura de su pasado, buscando dentro de la propia historia las raíces del abandono actual sufrido por la comunidad. La vieja división de la comunidad en dos familias- los Guilhoes descendientes de negros esclavos de la *fazenda* y los Almeida, descendientes de la unión entre los Guilhoes y un blanco- volvía a ser contemplada a la luz de la falta de atención por parte de las políticas públicas hacía la comunidad. Se culpaba en este sentido el linaje de los Almeida por atender en primera línea sus propios intereses, y al líder Juarez Almeida por frenar la lucha reivindicativa. Pero al mismo tiempo, el Juarez era la persona gracias a la que Ingarana había sido preservada en la época de la desapropiación de la tierra por parte de los funcionarios del SUDENE. Juarez, como heredero, tenía el mismo derecho que todos sus parientes a vender el trozo de tierra que le correspondía, y que por las tradiciones propias que le situaron como líder de la comunidad era justamente el 'sitio' de la comunidad, la aldea central. No obstante, el actual líder había preferido no aprovechar el momento y quedarse con el lugar. Aparte de cuanto valiosas pueden ser para nosotros estas narrativas sobre las dos familias de Ingarana,

hay otra cosa que me parece muy importante en este debate. Esta es cómo la comunidad, que se había encontrado en una situación tan vulnerable como Ingarana, ha llegado a responsabilizar a sus propias estructuras por la incapacidad del estado a incluirla en sus proyectos políticos. En esta perspectiva, la problemática de la 'negritud' de Ingarana gana un grado más de complejidad, intentando condicionar históricamente y casi genealógicamente algunos procesos políticos y económicos mayores, en los que realmente no parece que la comunidad por si misma haya tenido mucha influencia.

La 'negritud' como discurso reivindicativo

Estamos viendo a través del ejemplo de las tres comunidades- Santo Antonio, Boa Esperança e Ingarana- que sus características no tienen por sí mismas el poder de dialogar en el debate por los derechos diferenciados para los remanentes de quilombos. Se hace necesario aún que éstas fueran convertidas en elementos dirigidos y articulados en forma de argumentos reivindicativos preestablecidos. Se puede pensar en este sentido en un modelo a seguir generalizado que existe en el momento de construir la narrativa sobre la 'negritud' como un argumento reivindicativo en el caso de las comunidades remanentes de quilombos en Brasil. La lectura y el uso de las características propias del grupo van a tener que seguir siempre este patrón, ajustándose a él y confirmando al mismo tiempo unas ideas preestablecidas sobre su propia constitución. Con esto, el actor – las comunidades negras del campo- logra el derecho a aparecer en la zona de la visibilidad social. Esta construcción narrativa altamente dirigida va a situarse antes que una simple observación de sus situaciones, que podría llevar a aprender sobre sus realidades. Esta 'negritud' como discurso sobre la identidad válido para entrar en el ámbito de las reivindicaciones se articula a partir de tales factores como las memorias de la época de la esclavitud, las manifestaciones culturales y religiosas reconocidos como típicamente “negras”, el arraigo a la tierra.

En contrapeso podríamos comparar estas características con las realidades encontradas en el terreno. Por ejemplo, en lo referido a la territorialidad, la construcción discursiva de la 'negritud' de los remanentes de quilombos en su proceso reivindicativo pone normalmente su foco de atención en la localidad de las realidades territoriales, olvidándose de la permanencia de las migraciones como una de las características evidentes de los grupos negros del campo. Pensando en los modos de vivir, el discurso sobre la 'negritud' se va centrando en aquellas

prácticas que demuestran la autosuficiencia de las comunidades, gracias a sus conocimientos del medio donde habitan, omitiendo su participación en las dinámicas económicas de escala mayor, tanto nacional como internacional. Resumiendo, podríamos decir que el discurso sobre la 'negritud' sitúa las características de los grupos que se articulan como remanentes de quilombos dentro de la línea pasado/tradición/localidad, desconectando de otros de sus elementos identitarios reales que podrían transmitir la idea de la contemporaneidad/modernidad/movilidad. Esta reelaboración conceptual de la 'negritud' es entendida aquí como forma de constituir una imagen identitaria apta para intervenir en las negociaciones por el espacio de la visibilidad social (mediación).

En la región estudiada en esta producción de la 'negritud' como discurso reivindicativo se ha constituido un paralelismo entre la categoría local de los *pretos velhos* y la de los remanentes de quilombos, entrelazando fuertemente las dos nociones descriptivas. En este contexto, las singularidades de los *pretos velhos* fueron ganando una lectura diferente, como aquellas que pueden facilitar a las comunidades lograr el estatus legal especial. La histórica estigmatización de la 'negritud' ha conseguido con esto cambiar de posición y ocupar el lugar de atributo identitario, capaz inclusive de otorgar una mejora en la materia de los derechos. Asimismo a través de esta revisión del pasado de los *pretos velhos* a la luz de la nueva categoría de los remanentes de quilombos, el legado histórico y cultural propio de la región de Codó ha sido introducido en los contextos más generales de la lucha por los derechos de la gente negra del campo en Brasil. No obstante, al nivel local, el distinto tipo del reconocimiento que había recibido la 'negritud', dando o no la circunstancia del reconocimiento como remanentes de quilombo, ha abierto nuevos debates: compartir el pasado de los *pretos velhos* no había resultado ser garantía del acceso al derecho constitucional. Se ha comenzado en este sentido a cuestionar sobre la "autenticidad" de las 'negritudes' de los diferentes asentamientos, que en algunos de los casos resultaron ser más ventajosos que en los otros. Esta consciencia de las nuevas desigualdades entre los habitantes se reforzaba observando las diferencias en las situaciones internas de las comunidades y en sus maneras de ser- o no- atendidas por las políticas del estado. El legado de los *pretos velhos* había empezado con esto a ser, a la vez que un elemento afirmativo, también negativo, al sostener la realidad del difícil alcance a los derechos para la gente negra.

Considerações Finais

El proceso de la constitución de las comunidades remanentes de quilombos en el mapa del municipio de Codó trajo consigo la visibilidad de algunas de las localidades y de una parte del legado histórico y cultural de la región. Cabe recordar que aunque en el presente trabajo estamos hablando de dos lugares con el reconocimiento y solamente uno sin él, la realidad en el campo se estructura de una forma absolutamente diferente. Los reconocimientos se constituyen en una excepción, donde la regla es la desarticulación de la comunidad y la pérdida del territorio en el encuentro con la marcha del sector agropecuario. En el caso de las comunidades que consigan sobrevivir por sí mismas, la tensión de estar localizadas en la zona de la acentuada presencia de las *fazendas*, las aboca a una situación en el mejor de los casos como la que vive la de Ingarana. En muchos otros casos se puede llegar a que las comunidades o lo que aún ha quedado de ellas vivirán una situación de conflicto nada diferente de la por la que pasó Santo Antonio dos Pretos en el pasado, o, por ejemplo, que las localidades se vean rodeadas de pastos para el ganado y por esto esten prácticamente encerradas por un cordón de cercas en un espacio realmente diminuto. El tipo de situaciones como las que acabo de describir se encuentra a menudo en las proximidades de la zona del estudio. Los treinta años ya de vigencia de las legislaciones especiales para las comunidades remanentes de quilombos no han conseguido traer ni para ellas, ni para Ingarana, ninguna solución política.

Con esto me parece justificado pensar que la creación de la categoría legal de las comunidades remanentes de quilombos ha ayudado a construir espacios de una buena visibilidad social para una pequeña parte de los grupos negros del campo en Brasil. Éstos, no obstante, se sitúan como unos puntos de luz en un gran fondo oscuro, reflejo de la situación del resto de territorios negros, junto con sus comunidades, perdidos o a punto de perderse sin haber sido contemplados por esta política. Por el otro lado, el movimiento quilombola durante todos estos años ha llegado a una buena articulación política, dándose a conocer a una parte de la sociedad brasileña que con sus acciones ha visto sus demandas y su existencia. Con todo esto, ha habido una reconfiguración del discurso sobre comunidades negras del campo, positivizando y visibilizando la cuestión de su lucha reivindicativa. No obstante, y a falta de poner la problemática de verdad en la agenda política del estado, dejando siempre para un “más tarde” la cuestión de los reconocimientos de los derechos territoriales de estos grupos, ha motivado que no se diera un cambio significativo en el propio campo. El estado brasileño no

ha conseguido demostrar su real interés por equilibrar la deuda histórica con la esclavitud, ni tampoco hacer una revisión de su estructura agraria. Además, los grupos negros del campo han podido entrar en la visibilidad política solamente esquematizando y tematizando sus realidades, de acuerdo con unos parámetros que buscaron estandarizar sus realidades y su identidad.

Observando en este sentido el caso de las comunidades Santo Antonio dos Pretos, Boa Esperança e Ingarana, se podría reflexionar sobre la construcción del pasado de los asentamientos, siendo que ni Santo Antonio dos Pretos ni Boa Esperança tuvieron la oportunidad de construir sus identidades políticas a partir de los relatos sobre su origen, siendo obligados a adoptar el patrón explicativo existente como la garantía de la legitimidad de su lucha por los derechos territoriales. En esta reelaboración histórica de la micro-región donde se ha situado el estudio, el pasado deviene en una posición altamente instrumentalizada, como elemento reafirmativo de la condición diferenciada de los grupos como remanentes de quilombos. También Ingarana ha sido totalmente omitida en la reconstrucción histórica de las tierras donde hoy en día se encuentra Boa Esperança, en el informe emitido por el órgano responsable por el trámite¹⁷. Pensando en las nuevas invisibilidades simbólicas e históricas, no nos podemos olvidar de toda la importancia de la presencia de los migrantes de *sertao* y de sus descendientes en la reconstitución de Boa Esperança. Como tampoco debemos ignorar la aportación de catimbó- religiosidad traída por la gente de *sertao*- en el terecô que como tal se constituye actualmente como una manifestación por excelencia quilombola de la región de Codó. Tampoco la movilidad y la capacidad de reconstruir las comunidades ha sido contemplada como parte significativa de la identidad de los *pretos velhos* 'quilombolas' por la práctica de los reconocimientos, aunque sin ella no hubiera sido posible que estas comunidades se constituyesen actualmente de la forma en la que las conocemos.

La continuidad con las tradiciones, los modos y las maneras de “reproducir su cultura” específicos, son elementos primordiales a la hora de la constitución simbólica de la identidad reivindicativa de los remanentes de quilombos, afirmados por los correspondientes artículos

17 Me refiero aquí al informe preparado por los técnicos del INCRA, con el fin de la desapropiación de la propiedad rural en beneficio del asentamiento rural de la reforma agraria, llamado Plano de Desarrollo de Asentamiento

(PDA).

legislativos¹⁸. Sin lugar a dudas, la forma de liderazgo y de organización territorial de los grupos puede ser pensada como una de estas características. En este contexto, cabe pensar de nuevo en el caso de Ingarana, donde justamente esta pervivencia de las costumbres propias en materia de reparto de los papeles dentro de la comunidad, había frenado cualquier tentativa de organización en el sentido reivindicativo. El líder tradicional del sitio había conseguido desarticular todos los intentos de la marcha por la inclusión en las políticas enfocadas para los remanentes de quilombo, tanto como la misma lucha por el reconocimiento. Pero tampoco hubo de parte de los creadores de las políticas para las comunidades remanentes de quilombos una clara intención de permitir llegar a los derechos diferenciados sin la necesidad de hacer cambios en las estructuras de liderazgo. Situación parecida se dio en Santo Antonio dos Pretos, donde las formas tradicionales del liderazgo se vieron obligadas a adaptar la fachada de una asociación, con sus cargos ocupados aparentemente en función de las votaciones democráticas. Quizás por esto Boa Esperança había sido la más ágil a la hora de aprovechar su reconocimiento y su posicionamiento dentro de la reforma agraria, al encabezar la comunidad un liderazgo surgido específicamente en este contexto.

Por último nos queda repensar el multiculturalismo del que nacen las legislaciones como la de los derechos territoriales para los remanentes de quilombos como un lenguaje político, en un caso tan específico como el de acertar una deuda histórica del estado brasileño frente a la gente negra del campo. Según los datos¹⁹, en el Estado de Maranhao las comunidades quilombolas constituyen más de la mitad de los asentamientos rurales; en Brasil en general, cerca la mitad de las personas se auto identifica como negra. ¿Cuál es la verdad que enseña la construcción de la imagen de la gente negra del campo a través de la categoría de los remanentes de quilombos como un grupo minoritario? ¿Cómo aquellos colectivos que permanecen arraigados de manera férrea en el pasado y en las “tradiciones”, frente a las evidencias de su gran movilidad y participación en toda clase de dinámicas contemporáneas, ya sean políticas, por las económicas o sociales? O más aún, pensando ya sobre la propia deuda, ¿esta no debería hacer referencia a un periodo del tiempo más amplio? ¿Qué pasa con

18 Me refiero a los artículos 215 y 216 de la Nueva Constitución Brasileña de año 1988.

19 La población rural de Maranhao en comparación con la urbana es de las mayores en Brasil, 36,9 % de los habitantes del Estado no vive en las ciudades y esto representa un total de 2.427.640 de personas (Datos de IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estadística . La población negra, según los mismos índices, compone un 74% de la totalidad de los habitantes del Estado. CCN afirma la existencia de 527 comunidades quilombolas en Maranhao, distribuidas en 134 municipios, lo que, sumado a las 1.362.567 personas que pertenecen a distintas comunidades negras del campo, hace un total de 340 mil familias (Datos según la página web de MOQUIBOM, <https://moquibomma.wordpress.co>) .

la violencia sufrida por las comunidades negras durante la dictadura militar brasileña, una cuestión mucho más reciente que la esclavitud legalizada de los negros y donde sería mucho más fácil reconstruir el pasado de las comunidades e intentar materializar las recuperaciones? Al no discutir esta parte de la historia se va construyendo un vacío más , lleno de silencio, una invisibilidad más.

En el presente contexto, que permite comparar las realidades de estas tres localidades vecinas, se ve esbozada la situación de las comunidades negras de Brasil en general, que hace ya treinta años conviven con la “novedad” de la promesa constitucional de su inclusión en los proyectos del estado. Mientras que la extrema lentitud y actualmente ya la total paralización de los procesos del reconocimiento están negando, en la práctica, los logros jurídicos alcanzados por la gente negra del medio rural. La desestigmatización de la gente negra se enfrenta en esta situación con la reafirmación del estigma, ya que ser negro parece equivaler a no tener el acceso fácil a los derechos en Brasil. Con todo esto, la invisibilidad en Brasil permanece del mismo color de siempre: el negro.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pastos:** Terras tradicionalmente ocupadas, Manaus: PGSCA- UFAM, 2008, 2ª edición

CANTANHEDE FILHO, ANICETO. **Santo Antônio dos Pretos e seu território.** São Luis: Relatório SMDH, 1997

TROVAO RIBAMAR, JOSÉ. *“Ilha” latifundiaria na Amazônia maranhense. Estudo da Expansão da Fronteira Agrícola no Médio Vale Pindaré: o caso de Santa Inês, , São Luís: EDUFMA, 1989*

TURNER, VICTOR. *Dramas sociales y metáforas rituales,*

1974,

<http://carlosreynoso.com.ar/archivos/turner-dramas-sociales.pdf> , acceso día 4 de enero de 2015