

QUILOMBOS EN BRASIL: UN ANÁLISIS DE LA IDENTIDAD, DERECHOS Y RECONFIGURACIÓN HISTÓRICA

QUILOMBOS NO BRASIL: UMA ANÁLISE DA IDENTIDADE, DIREITOS E RESSIGNIFICAÇÃO HISTÓRICA

QUILOMBOS IN BRAZIL: AN ANALYSIS OF IDENTITY, RIGHTS AND HISTORICAL RESIGNIFICATION

Jéssica Painkow Rosa Cavalcante 1

Maurides Macêdo 2

José Alcides Ribeiro 3

Resumen: Este artículo explora la formación de la identidad quilombola en la historia de Brasil, basándose en estudios sobre raza y etnia. Además, examina la relevancia de la identidad quilombola como un medio para asegurar derechos, ilustrando este proceso a través de un estudio de caso realizado en el Estado de Tocantins. Es crucial destacar que la redefinición del término “quilombo” en la historiografía antropológica ha desempeñado un papel significativo en la construcción de los derechos de los “remanentes”, según lo establecido en la Constitución Federal de 1988. En el contexto de los estudios étnicos, los cambios comenzaron a ocurrir en las décadas de 1960 y 1970, mientras que en los estudios raciales, las transformaciones comenzaron antes de la década de 1930. Para la elaboración de este artículo, se utilizaron técnicas de investigación bibliográfica, análisis documentales relacionados con procesos judiciales y administrativos, así como la historia oral obtenida a través de entrevistas semiestructuradas en el estudio de caso presentado. El objetivo principal es evidenciar la formación de la identidad quilombola, que trasciende las categorías de raza y etnia, representando una intersección entre ambas. De esta manera, el estudio destaca los efectos resultantes de la redefinición y apropiación del término “quilombo” por parte de los propios quilombolas en el ámbito jurídico.

Palabras clave: Quilombos. Identidad. Derechos. Historia.

Resumo: Este artigo explora a formação da identidade quilombola na história do Brasil, fundamentando-se em estudos a respeito de raça e etnia. Além disso, examina a relevância da identidade quilombola como um meio de assegurar direitos, ilustrando esse processo por meio de um estudo de caso realizado no Estado do Tocantins. É crucial salientar que a redefinição do termo “quilombo” na historiografia antropológica desempenhou um papel significativo na construção dos direitos dos “remanescentes”, conforme estabelecido na Constituição Federal de 1988. No contexto dos estudos étnicos, as mudanças começaram a ocorrer nas décadas de 1960 e 1970, enquanto nos estudos raciais, as transformações tiveram início antes da década de 1930. Para a elaboração deste artigo, foram empregadas técnicas de pesquisa bibliográfica, análises documentais relacionadas aos processos jurídicos e administrativos, bem como a história oral obtida por meio de entrevistas semiestruturadas no estudo de caso apresentado. O principal objetivo é evidenciar a formação da identidade quilombola, que transcende as categorias de raça e etnia, representando uma interseção entre ambas. Dessa forma, o estudo destaca os efeitos resultantes da redefinição e apropriação do termo “quilombo” pelos próprios quilombolas no âmbito jurídico.

Palavras-chave: Quilombos. Identidade. Direitos. História.

Abstract: This article explores the formation of quilombola identity in the history of Brazil, based on studies on race and ethnicity. Furthermore, it examines the relevance of quilombola identity as a means to ensure rights, illustrating this process through a case study carried out in the State of Tocantins. It is crucial to highlight that the redefinition of the term “quilombo” in anthropological historiography has played a significant role in the construction of the rights of the “remnants”, as established in the Federal Constitution of 1988. In the context of ethnic studies, The changes began to occur in the 1960s and 1970s, while in racial studies, the transformations began before the 1930s. To prepare this article, bibliographical research techniques and documentary analysis related to judicial processes were used. and administrative, as well as oral history obtained through semi-structured interviews in the presented case study. The main objective is to highlight the formation of quilombola identity, which transcends the categories of race and ethnicity, representing an intersection between both. In this way, the study highlights the effects resulting from the redefinition and appropriation of the term “quilombo” by their own quilombolas within the legal scope.

Keywords: Quilombos. Identity. Rights. History.

- 
-
- 1** Doctora en Derecho Público por la Universidad del Valle del Río de los Sinos (UNISINOS). Máster en Derechos Humanos por la Universidad Federal de Goiás (UFG). Licenciada en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Goiás (PUC Goiás). Especialista en Derecho Agrario y Agronegocios por la Faculdade Casa Branca (FACAB) y en Derecho Civil y Procesal Civil por la Universidad Cândido Mendes (UCAM). Profesora en la Universidad Estatal de Tocantins (UNITINS). Abogada. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4024280261959707>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6325-5735> . Correo electrónico: jessicapainkow@hotmail.com
 - 2** Postdoctorado en Derechos Humanos por la Universidad de Texas, Doctorado en Historia por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP) y maestría en Historia por la Universidad Federal de Goiás (UFG). Especialista en Derecho Procesal Penal (UFG) Especialista en Derecho Procesal Penal y Penal por la Academia de Policía de Goiás Licenciado en Derecho (PUC-GO). Licenciada en Historia (PUC-GO). Licenciatura en Estudios Sociales (PUC-GO). Investigador y docente del Programa Interdisciplinario de Posgrado en Derechos Humanos de la UFG, Brasil. Abogado. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8107202394331830>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1279-8254>. Correo electrónico: mau-rinha1312@hotmail.com
 - 3** Profesor e investigador Asociado Externo del Centro de Investigación sobre los Países de Lengua Portuguesa (CREPAL) de la Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3. Profesor Titular en Literatura Brasileña por la Universidad de São Paulo. Posee un Posdoctorado por la Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 (2017) en Literatura Comparada y Literatura Brasileña; Doctorado en Comunicación y Semiótica por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (1996). Máster en Comunicación y Semiótica por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (1991). Licenciatura en Letras por la Universidad de São Paulo (1979). Actualmente es profesor Titular de la Universidad de São Paulo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4498433212635507>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5403-2927>. Correo electrónico: lemelite@gmail.com
- 

Introducción

Hasta el día de hoy, persiste el estigma asociado al concepto de quilombo, lo que debilita la idea de reconocimiento de derechos políticos. Es fundamental tener en cuenta que al intentar definir o conceptualizar el término quilombo, es necesario considerar la historia y los cambios ocurridos a lo largo de los años. Además, este intento de definición es arbitrario y constituye uno de los principales puntos de conflicto en la lucha por el poder de definición, como argumentó Bourdieu (1989), quien al categorizar al “otro”, crea una diferencia y una distancia con el “yo”. Esto representa un intento de la antropología por resolver el desafío de la heterogeneidad del pueblo brasileño.

Los campos de estudios étnicos y raciales en la antropología brasileña contribuyeron a la inclusión del término “remanente” en la legislación, específicamente en el artículo 68 del Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) de la Constitución de la República Federativa de Brasil de 1988 (CRFB/88).

Es de suma importancia proponer un análisis de la construcción histórica del quilombo en Brasil como una idea de fuerza y resistencia. Desde esta perspectiva, denominada por Arruti (2006) como “renovación historiográfica”, es posible examinar los estudios desarrollados en el campo étnico (que comenzaron en las décadas de 1960 y 1970) y en el campo racial (que se definieron más claramente antes de la década de 1930) y entender la influencia de estos estudios en la formación de la identidad quilombola y en la inclusión del término “remanente” en el contexto jurídico.

El desafío de este artículo radica en investigar cómo la resignificación del término quilombola contribuyó a garantizar derechos en el ámbito jurídico, explicando la idea de identidad, hoy (re) interpretada por los miembros de estas comunidades, que se ha convertido en un elemento crucial para la protección de los derechos constitucionales. Específicamente, examinaremos el impacto del reconocimiento de la identidad en el concepto de posesión quilombola y cómo esta identidad fue reconocida legalmente.

Para ilustrar este proceso, se llevará a cabo un estudio de caso en el Quilombo Mumbuca, una comunidad centenaria ubicada en el Estado de Tocantins, en la región de Mateiros (Brasil). La comunidad buscó el reconocimiento oficial como quilombola ante la Fundación Cultural de los Palmares (FCP) como una alternativa para garantizar sus derechos sobre la tierra ocupada. Al analizar la historia oral de la comunidad, se observa que inicialmente existía resistencia para adoptar el término quilombola en el contexto de auto reconocimiento. Esta resistencia está vinculada al estigma que la palabra quilombo ha llevado a lo largo de la historia de Brasil. El caso de Mumbuca será examinado en base a entrevistas públicas recopiladas en el Procedimiento Preparatorio de Acción Civil Pública (PROPAC) número 203/2013 del Núcleo de Acciones Colectivas y Núcleo de la Defensoría Pública Agraria del Estado de Tocantins (DPAgra/TO, 2013).

Para llevar a cabo esta investigación, se consultaron diversos teóricos. La discusión sobre la identidad en este estudio se basó en las ideas de Castells (2002). Para este autor, los estudios sobre la identidad territorial y étnica se moldean en el proceso de construcción de significado basado en un atributo cultural o en un conjunto de atributos culturales interrelacionados. Estos atributos prevalecen sobre otras fuentes de significado y constituyen fuentes de significado para los autores o sujetos, originados a partir de un proceso de auto identificación e individualización.

La comprensión de la identidad negra en la comunidad quilombola se profundizó a través de las ideas de Fanon (2002). Además, esta investigación también se fundamenta en los estudios de Goffman (1891), que tratan sobre grupos estigmatizados. En la historia de Brasil, el negro lleva consigo un estigma, tanto por el color de su piel como por la situación financiera en la que se encuentra. Según Goffman (1891), un negro con ‘piel muy oscura’ nunca pasa desapercibido públicamente, ya que al presentarse por teléfono o por carta, la imagen proyectada de la persona está sujeta a un descrédito posterior.

Al tratar con la memoria de la Comunidad Quilombola Mumbuca, el enfoque se basa en los conceptos de reconstrucción del pasado, memoria individual, memoria colectiva y marcos sociales de la memoria, según lo propuesto por Halbwachs (2006). Además, se utiliza el concepto de composición de Thomson (1995) para una comprensión más profunda del objeto de estudio.

En los estudios de Halbwachs (2006), la memoria colectiva se contextualiza en el tiempo y en el espacio, especialmente al considerar los límites de las propiedades y los derechos asociados a las

diferentes partes del suelo. Cada sociedad moldea el espacio de acuerdo con su propia perspectiva, estableciendo un contexto fijo en el cual incorpora y encuentra sus recuerdos.

Para llevar a cabo este estudio, se siguieron diferentes caminos en busca de información. Inicialmente, se realizó una investigación bibliográfica para comprender las cuestiones sociohistóricas, culturales, económicas y jurídico-fundamentales de las Comunidades Quilombolas en Brasil, con enfoque en la Comunidad Quilombola Mumbuca en el territorio de Tocantins, en la región de Jalapão. Metodológicamente, se emplearon investigaciones bibliográficas y análisis de datos provenientes de procesos administrativos y judiciales proporcionados por el DPAGra/TO.

El método adoptado también incluyó un análisis documental, considerando documentos como vestigios de la acción humana, que abarcan música, arte, objetos diversos, paisajes, valores, tradiciones, religión, registros escritos, entrevistas, imágenes estáticas o en movimiento. Se utilizaron varios tipos de documentos, como procesos judiciales y administrativos, anuarios, informes, documentos de organismos reguladores de las comunidades quilombolas, consultas de periódicos (periódicos, revistas), legislaciones federales y estatales, resoluciones, disposiciones, entre otros.

Se realizó un análisis detallado del Informe de Visita Preliminar a la Comunidad Mumbuca, que incluye una investigación etnográfica para comprender las relaciones socioculturales, económicas y rituales de la comunidad quilombola Mumbuca, ubicada en la región de Jalapão, en el Estado de Tocantins.

Además de los documentos mencionados, también se utilizaron fuentes orales. El estudio se basó en la memoria de algunos miembros de la Comunidad Mumbuca, elegidos entre aquellos reconocidos como guardianes de la tradición. El análisis concluyente sobre el tema se derivó de entrevistas semiestructuradas realizadas con una red de entrevistados, incluyendo cuatro miembros de la comunidad.

Trajectory of Resistance in Brazil

La influencia de la sociedad esclavista fue tan intensa y profunda que sigue manifestándose en la actualidad, como observado por Souza (1983). Al convertir a los africanos en esclavos, la sociedad definió al negro como una raza, estableciendo su lugar en la sociedad, su forma de tratamiento y su posición en las interacciones con los blancos. Esto instituyó una asociación directa entre el color negro y una posición social inferior.

Es crucial reconocer la complejidad de la identidad quilombola. Como señala Crenshaw (1993), la inclusión de la política identitaria entra en conflicto con las concepciones dominantes de justicia social. Frecuentemente, las categorías de identidad, como raza y género, son vistas en el discurso liberal como vestigios de prejuicio o dominación, consideradas estructuras intrínsecamente negativas que el poder social utiliza para excluir o marginar a individuos diferentes.

El negro ya enfrenta un estigma, y el negro quilombola sufre un doble estigma. En la sociedad contemporánea, la figura del negro a menudo se asocia con el trabajo manual o, de lo contrario, con el estereotipo del negro astuto. Para ilustrar y reflexionar sobre esta realidad: está la mujer en una sociedad machista; y está la mujer negra, en una sociedad machista y racista. ¿Hasta qué punto esta mujer está oprimida?

Ante esto, surge la pregunta: ¿cuál es la “historia del negro” en la sociedad actual? La discusión sobre la identidad construida en Brasil es solo una manifestación del colonialismo que perdura hasta hoy. Como observa Fanon (2008), el proceso de construcción de la nación fue liderado por una clase económica e intelectual a través de un enfoque “horrible, porque antinacional”, que contradecía los intereses de la mayoría de la nación, excluyendo a grupos como negros, indígenas y otras minorías.

En el proceso de nacionalización, los negros tuvieron que encontrar en sus raíces la base para una voz que pudiera ser escuchada por los detentores del poder. En palabras de Ratts (2006), fue necesario volver a poner en la mesa las voces de las expresiones negras, especialmente aquellas que vivieron y registraron sus desplazamientos por diferentes mundos. Es importante considerar que todo este proceso de integración social fue moldeado por la política en momentos estratégicos.

Según Guimarães (2009), visitar los debates que los rodeaban es esencial para desmontar los conceptos de inferioridad de la raza negra.

A lo largo de los años, los negros han sido asociados con una serie de términos peyorativos, viviendo en situaciones de desigualdad a pesar de tener su igualdad teóricamente asegurada. Esta realidad ha generado y sigue generando dinámicas de poder, donde cualquier afirmación individual o estabilidad personal está vinculada a la subyugación del otro. Como observa Fanon (2008), construimos nuestra propia fortaleza sobre las ruinas de los demás.

Nascimento (apud RATTI, 2006) enfatiza que ser negro implica enfrentar casi quinientos años de resistencia al dolor, al sufrimiento físico y moral, a la sensación de no pertenecer, a la práctica de no ser reconocido por una sociedad a la cual dieron todo lo que tenían, ofreciendo hoy lo poco que les queda. Para el autor, ser negro no puede reducirse a un simple “estado de ánimo”, a la idea de “alma blanca o negra”, o a aspectos de comportamiento que algunos blancos han elegido como características de los negros y decidieron adoptar como propias.

El quilombola lleva consigo una historia de resistencia que, desde la perspectiva de Castells (2002), culmina en la formación de una identidad de resistencia. Esto da lugar a la creación de comunas o comunidades que buscan formas colectivas de enfrentar las opresiones que, de otra manera, serían insoportables.

De acuerdo con Castells (2002), de manera más amplia, las identidades son construcciones de significado, mientras que los roles están vinculados a funciones específicas. Es importante destacar que la identidad no debe confundirse con lo que los sociólogos tradicionalmente llaman roles. Castells (2002) define el significado como la identificación simbólica del propósito de la acción realizada por un actor social. Este significado gira en torno a una identidad primaria, que sirve como base a lo largo del tiempo y del espacio. Esta identidad es creada por actores que ocupan posiciones o condiciones desvalorizadas y/o estigmatizadas por la lógica de la dominación. Ellos construyen trincheras de resistencia y supervivencia basadas en principios diferentes a los que prevalecen en las instituciones de la sociedad, a menudo en oposición a estos principios, como explica Calhoun al abordar el surgimiento de la política de identidad.

El concepto de ser quilombola en Brasil es altamente controvertido y está en constante evolución. Como señala Arruti (2006), los temas de la resistencia cultural y política fueron los primeros objetos de estudio académico (en antropología y ciencias sociales) en un intento de definir este término. Este intento de definición tuvo un impacto directo en la inclusión del término “remanentes” en el artículo 68 del ADCT de la Constitución Brasileña de 1988.

Arruti (2006) destaca que la resistencia cultural se exploró con el objetivo de crear una cultura negra en Brasil, una cultura que había sido borrada a lo largo de más de 300 años de historia. El objetivo era entender hasta qué punto los quilombos preservan tradiciones africanas de vida o si representan creaciones más o menos originales en América. Esto implica examinar hasta qué punto la organización social y las estructuras de poder en los quilombos reproducen las de los estados africanos, operando como una forma de resistencia cultural.

Según Arruti (2006), la resistencia política en el contexto quilombola se centra en las dinámicas de poder que representa el quilombo, involucrando un intercambio de referencias entre África y el Estado (o estructuras de dominación). Dentro de la trayectoria académica, hubo un fenómeno de contraacumulación y africanismo en el contexto de la resistencia cultural, que posteriormente fue adoptado por el movimiento negro. La idea de los quilombos como metáfora de resistencia política surgió del propio activismo político, ganando reconocimiento académico a medida que también se transformaba en una crítica política. Es evidente que, a pesar de las diversas formas de resistencia, todas están interconectadas.

En la década de 1970, temas como los negros y la democracia eran recurrentes, especialmente en los estudios de Roger Bastide. Este buscaba raíces identitarias en África, pero criticaba la falta de símbolos positivos relacionados con los negros. Cuando tales símbolos existían, eran sometidos a un proceso de blanqueamiento, asimilándose culturalmente a lo blanco. Como señala Bastide (apud ARRUTI, 2006), la valoración del negro frecuentemente implicaba su completa asimilación a la cultura blanca, relegando sus propias tradiciones e identidad cultural de sus ancestros.

Entre 1970 y 1980, ocurrió una reapropiación del término “quilombo” por parte del movimiento negro, dando origen a la resistencia negra, que ganó prominencia en la prensa debido

a sus intensas y apasionadas luchas sociales, culminando en la fundación del Movimento Negro Unificado (MNU). En 1978, el MNU estableció el Día Nacional de la Conciencia Negra, marcando una nueva generación de activistas negros y adoptando a Zumbi dos Palmares como símbolo, convirtiéndose en una referencia constante para el movimiento, como señala Arruti (2006).

Esevidente que los movimientos sociales aprovecharon los momentos en que el conocimiento sobre la historia negra, producido por la academia, comenzó a llegar a la población. Esto les permitió reclamar sus derechos, ya que, hasta entonces, la mayoría de las personas desconocía o tenía una visión del negro solo relacionada con la esclavitud. Los trabajos académicos iniciaron un proceso de reformulación de esta percepción en la sociedad, especialmente con la presión ejercida por el MNU sobre los medios de comunicación.

Esta producción de conocimiento para la resignificación fue especialmente crucial para los propios negros, que anteriormente no se veían representados o se representaban con base en estereotipos que no reflejaban su verdadera identidad. Como observa Fanon (2008), la situación que él estudió no era convencional. Se le negaba la objetividad científica, ya que el negro, el alienado, el neurótico, eran sus hermanos, sus padres. El negro, en ciertos momentos, quedaba atrapado en su propio cuerpo. Para alguien que había alcanzado la conciencia de sí y de su cuerpo, que había llegado a la dialéctica del sujeto y del objeto, el cuerpo ya no era la causa de la estructura de la conciencia; se había convertido en objeto de la conciencia. Así, el negro, incluso siendo sincero, estaba atrapado en el pasado. Sin embargo, era un ser humano y, en ese sentido, la Guerra del Peloponeso era tan relevante para él como el descubrimiento de la brújula. Frente a los blancos, el negro tenía un pasado que valorar y una revancha que buscar. Frente a los negros, los blancos contemporáneos sentían la necesidad de recordar el período antropofágico.

En 1980, Abdias Nascimento presentó una tesis histórico-humanista en su libro titulado "O Quilombismo", proponiendo un proyecto de revolución no violenta para los negros brasileños. En este trabajo, redefinió la historia de violencia y agresión impuesta a las comunidades quilombolas, como señala Arruti (2006).

El quilombo era reconocido como una de las primeras experiencias libertarias de los esclavos y el concepto de Quilombismo desarrollado por Nascimento (2002) era esencialmente una propuesta política para la población afrodescendiente. Esta propuesta se basaba en la historia y cultura que los afrodescendientes llevaban consigo, promoviendo una visión de Brasil como un país pluricultural y multiétnico.

La Iglesia Católica también se sumó a la reapropiación del simbolismo quilombola al realizar la "Missa dos Quilombos". Esta ceremonia se centraba en la memoria histórica y el estilo de vida contemporáneo adoptado por las comunidades quilombolas. El objetivo era reconocer esta cultura no solo como parte del pasado, sino también como una lucha cultural consciente de sí misma, visualizándola con miras no solo al pasado, sino también al futuro, como señala Arruti (2006).

Además de los esfuerzos de los movimientos sociales en la lucha contra el racismo, en 1982, el Grupo de Asesoría y Participación del Gobierno del Estado de São Paulo propuso un informe que defendía la esterilización de mujeres negras y pardas. La justificación se basaba en proyecciones demográficas que indicaban el aumento de la población negra, lo que podría llevar a una mayor representatividad política de los afrodescendientes, como observa Sodré (2000). Este episodio ilustra cómo la descalificación de las diferencias que los negros llevan consigo conduce al estigma y a juicios de inferioridad sobre el otro.

Sodré (2000) argumenta que no existe una identidad negra innata, construida naturalmente a partir del color de piel o la mentalidad étnica. Esta identidad surge en la Historia debido a la discriminación cultural impuesta por individuos y grupos de piel clara. Estos individuos, a su vez, solo se reconocen como parte de la identidad blanca o euro-occidental en el contexto de las relaciones con aquellos considerados no blancos o no occidentales.

Todos estos elementos del pasado y del presente contribuyen a la formación de una identidad territorial, un proceso de atribución de significado basado en atributos culturales o en un conjunto interrelacionado de estos atributos. Estos elementos culturales prevalecen sobre otras fuentes de significado, convirtiéndose en fuentes de identidad para los autores o sujetos que se originan de ellos a través de un proceso de auto-identificación e individualización, como subraya Castells (2002).

Cuando se trata de identidades territoriales de comunidades locales, como en el caso de los quilombos, es crucial destacar que la propia existencia de la comunidad ya lleva consigo significado, no solo para los miembros sociales, sino para toda la comunidad. Esto está influenciado tanto por la historia del movimiento como por la memoria colectiva, lo que estimula debates sobre la territorialidad, como observa Arruti (2006).

Así, frente a la explotación económica, la dominación cultural y diversas formas de represión, los individuos pertenecientes a estas comunidades no tienen más opción que reaccionar basándose en su auto-reconocimiento y su organización autónoma: su territorio.

La identidad territorial es claramente visible en los estudios dedicados a las comunidades quilombolas. Un ejemplo ilustrativo es el Quilombo de Machadinho, situado en Quissamã, en el Estado de Río de Janeiro (Brasil). Según Alves (2016), una práctica antigua era enterrar el cordón umbilical del bebé en el patio trasero de la casa o lanzarlo al tejado cuando nacía un niño. Cuando se les preguntaba sobre el territorio, los habitantes afirmaban que nunca abandonarían ese lugar, ya que sus cordones umbilicales estaban enterrados en la tierra. Este relato ilustra la profunda conexión emocional y cultural que estas comunidades mantienen con su territorio.

Estas comunidades locales son preservadas por la memoria colectiva, que permite recuperar los conocimientos y todo el proceso de su formación. Revela la discriminación y el estigma enfrentados por la raza negra, los cuales, hasta hoy, son intentados ser silenciados por las prácticas consideradas normales en la sociedad, por el proceso de blanqueamiento o por el intento de invalidar los derechos mediante argumentos como: “todos somos descendientes de esclavos (o indígenas)”, “no hay prejuicio en Brasil porque es una nación formada por la mezcla de varias razas” o “no soy racista porque tengo incluso un amigo negro”, entre otros. No faltan justificaciones para desacreditar la voz de los negros (u otros grupos estigmatizados).

Sin embargo, al adoptar el quilombo como un proyecto de nación después de diversas etapas de resignificación lideradas por el MNU, finalmente surgió en 1988 un momento político propicio para que el movimiento negro afirmara sus derechos políticos y destacara la deuda histórica que el país tenía/tiene con ellos, debido a todo el tiempo de exclusión, marginación y estigmatización enfrentados. Fue entonces cuando surgió el derecho al territorio ocupado por los remanentes quilombolas, garantizado en el artículo 68 del ADCT de la Constitución Brasileña de 1988.

Del análisis de la información proporcionada, se revela un panorama complejo y multifacético en relación con las comunidades quilombolas en Brasil. Por un lado, se percibe una fuerte conexión emocional y cultural de estas comunidades con sus territorios, evidenciada por la práctica de enterrar los cordones umbilicales de los niños como un símbolo de pertenencia. Esta conexión es un testimonio de la resistencia y la resiliencia de estas comunidades, que han logrado preservar sus tradiciones a lo largo de los siglos, a pesar de las adversidades históricas y la persistente discriminación racial.

Por otro lado, la lucha de estas comunidades contra el estigma y la discriminación es claramente evidente. La sociedad brasileña a menudo intenta silenciar la voz de los negros y otros grupos estigmatizados, recurriendo a argumentos que buscan deslegitimar sus reclamaciones y experiencias. La justificación de que la nación brasileña es una mezcla de varias razas se utiliza para negar la existencia del racismo estructural, mientras que las prácticas de blanqueamiento continúan perpetuando la marginación de estas comunidades.

La promulgación del artículo 68 del ADCT de la Constitución Brasileña de 1988 representa un hito importante en la lucha por los derechos de los remanentes quilombolas. Sin embargo, es crucial observar que, incluso con este logro legal, las comunidades quilombolas siguen enfrentando desafíos significativos, como el acceso limitado a una educación de calidad, servicios de salud adecuados y oportunidades económicas equitativas. Además, el persistente estigma racial afecta no solo las condiciones de vida de estas comunidades, sino también su participación plena en la sociedad brasileña.

En última instancia, el análisis crítico de esta información destaca la necesidad continua de reconocimiento, respeto y apoyo a las comunidades quilombolas en Brasil. Es fundamental no solo garantizar la protección de sus derechos territoriales, sino también abordar las raíces profundas del prejuicio racial y trabajar para crear una sociedad más justa e inclusiva para todos los brasileños. Este cambio requiere no solo políticas públicas efectivas, sino también una transformación cultural

que promueva la aceptación de la diversidad y combata activamente el racismo en todas sus formas.

Vínculos Culturales, Identidad y Resistencia

Adoptando un enfoque ideológico del término 'quilombo', Beatriz Nascimento (apud RATTI, 2006), una mujer quilombola y negra, lo define de manera amplia, describiéndolo como una historia. Afirmaba que esta palabra tenía una historia, así como una tipología que variaba según la región y la época, el tiempo, y su relación con el territorio. Es crucial notar que hoy en día, el concepto de quilombo no se refiere solo al territorio geográfico, sino también al territorio en términos simbólicos para los quilombolas. Son seres humanos con derechos territoriales y de posesión de la tierra. Diversos aspectos históricos confirman que tienen derecho al espacio que ocupan en la nación, así como al lugar que ocupan dentro de ese sistema, dentro de esa nación y dentro de ese nicho geográfico.

Es relevante señalar que los conflictos territoriales quilombolas, aunque fundamentados en los principios de la función social de la tierra, son multidisciplinarios. Según destaca Treccani (2006), la posesión quilombola difiere de la posesión civil y agraria, ya que incorpora otros elementos, como espacios que aseguran la reproducción física, social, económica y cultural. El derecho en este contexto enfrenta conflictos extracomunitarios.

La cita de Beatriz Nascimento destaca el quilombo no solo como un espacio geográfico, sino como una historia viva y multifacética, representando una herencia cultural, social y económica para las comunidades quilombolas. Este concepto va más allá de la mera posesión de tierras, incorporando elementos esenciales para la reproducción física, social y cultural de estas comunidades, subrayando su profunda conexión con el territorio. Además, la observación de Treccani (2006) enfatiza la complejidad de los conflictos territoriales quilombolas, que no son solo cuestiones legales, sino que también implican aspectos humanos, sociales y culturales cruciales. Estos conflictos a menudo trascienden las comunidades, involucrando disputas con otras partes interesadas, lo que subraya la necesidad de un enfoque interdisciplinario y colaborativo para resolver estas cuestiones, que respete las tradiciones y derechos de las comunidades quilombolas.

La distinción entre la apropiación quilombola y otros tipos de posesión, como la condominial y la de los asentados, resalta la singularidad de las comunidades quilombolas. La propiedad colectiva en estos territorios no es solo una cuestión legal, sino también una expresión profunda de identidad cultural y conexión espiritual. Este aspecto refuerza la importancia de reconocer no solo los derechos territoriales, sino también los valores culturales y las tradiciones religiosas que impregnan estas comunidades, contribuyendo a una comprensión más holística de su lucha y resistencia.

Las peculiaridades de las ocupaciones quilombolas están protegidas por el artículo 19 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que aboga por la implementación de programas agrarios específicos para estas comunidades tradicionales. Según Treccani (2006), este modelo productivo, centrado en el agro-extrativismo y en la relación especial con la tierra, difiere fundamentalmente de la énfasis en la propiedad privada defendida por otros grupos sociales. Esta diferencia no solo margina a los quilombos de la economía y de la estructura jurídica colonial e imperial, sino que también establece su base productiva no como una categoría censitaria establecida, como en el caso de las propiedades rurales regulares, sino como una noción de territorio.

Debido a la diversidad de conflictos territoriales en Brasil, queda claro que los estudios territoriales deben incorporar la perspectiva de la antropología. En otras palabras, el derecho debe seguir de cerca los conflictos que emergen en la sociedad; de lo contrario, se reduce a meras palabras en documentos, sin un efecto práctico real. Después de extensos debates jurídicos y análisis de las producciones académicas en antropología, otros derechos han sido considerados, como la libertad, la cultura, la etnicidad, la memoria, la historia, la ocupación y la protección legal de las minorías marginadas, entre otros.

Siguiendo la visión de Little (2002), estos derechos se han desarrollado sobre la base de los procesos de territorialización que surgen en contextos de conflicto entre diferentes grupos sociales. Estos procesos dieron lugar a la creación de territorios para distintos grupos sociales, revelando cómo

la constitución y la resistencia culturales de un grupo están intrínsecamente ligadas. El territorio de un grupo social específico, incluyendo las prácticas territoriales que lo sustentan, puede cambiar con el tiempo debido a las fuerzas históricas que ejercen presión sobre él. Por lo tanto, el proceso por el cual un quilombo pasa lo marca profundamente y está intrínsecamente relacionado con su territorio ocupado. Según señala Little (2002), la relación específica que un grupo social mantiene con su territorio incluye elementos como conocimientos ambientales, ideología e identidades, que son creados de forma colectiva y situados históricamente. Comprender esta relación específica es esencial para analizar la dinámica quilombola y su conexión íntima con el territorio.

Según Little (2002), para entender la relación específica que un grupo social mantiene con su territorio, es fundamental utilizar el concepto de cosmografía. La cosmografía de un grupo abarca su sistema de propiedad, los vínculos emocionales que establece con su territorio específico, la historia de su ocupación preservada en la memoria colectiva, la utilización social del territorio y los métodos de defensa adoptados por él.

El concepto de cosmografía, como discutido por Little (2002), cobra relevancia al analizar los conflictos de tierras en las comunidades quilombolas en Brasil. Ofrece una valiosa lente analítica para comprender la intersección entre la identidad de un grupo social y su territorio. En las disputas territoriales de estas comunidades, la cosmografía no solo abarca la cuestión legal de la propiedad, sino que también incorpora vínculos emocionales profundos con el territorio específico, incluyendo memorias colectivas de ocupación, prácticas sociales y estrategias de defensa. Este contexto enfatiza que el territorio para las comunidades quilombolas no es solo una extensión física, sino un espacio imbuido de significados culturales e históricos. Comprender estos elementos es crucial para un debate jurídico informado, que no solo considera los aspectos legales, sino que también respeta las complejas relaciones culturales que estas comunidades tienen con sus tierras.

Además, la idea de cosmografía se revela vital al examinar los derechos humanos y culturales de estas comunidades. Amplía la discusión sobre territorio más allá de los límites físicos, abarcando elementos intangibles como identidad cultural y prácticas tradicionales. En este contexto, la protección de los derechos de las comunidades quilombolas debe abordarse no solo desde una perspectiva legal, sino también a través de una lente antropológica que reconozca la intrincada red de significados que impregnan su relación con la tierra. Este enfoque holístico es esencial para desarrollar políticas públicas y estrategias legales que respeten no solo la posesión física, sino también la riqueza cultural e histórica que estas comunidades representan en su territorio.

Por lo tanto, el establecimiento del derecho a través de la posesión quilombola de una tierra específica involucra no solo cuestiones de posesión externa, sino también relaciones internas profundas, como se evidencia en el ejemplo de las comunidades quilombolas que entierran sus ombligos en la tierra, como se ve en el caso del Quilombo Machadinho en Río de Janeiro. Estas son relaciones intrínsecas a la identidad quilombola, marcadas por reclamos incesantes de libertad, cultura y etnicidad, formando una narrativa continua de luchas políticas. Según Little (2002), la territorialidad es el esfuerzo colectivo de un grupo social para ocupar, utilizar, controlar e identificarse con una parte específica de su entorno biológico, convirtiéndola en su "territorio" o "*homeland*".

En el contexto de las comunidades quilombolas, la obtención del derecho a la tierra va más allá de una mera cuestión legal o propiedad física; representa una conexión profunda con la identidad quilombola y sus raíces culturales. Las relaciones de territorialidad no son solo externas, sino también internas, como se ejemplifica con el simbolismo de enterrar los ombligos en la tierra, una práctica que representa un vínculo simbólico y espiritual entre la comunidad y su territorio. Esta relación intrínseca con la tierra es fundamental para la identidad quilombola, ya que a través de ella los quilombolas reafirman su derecho a la libertad, cultura y etnicidad, continuando una historia de resistencia política. La comprensión de la territorialidad, como describe Little (2002), destaca no solo la ocupación física del espacio, sino también los lazos afectivos, la memoria colectiva y la defensa del territorio, revelando la complejidad de estas relaciones y la importancia de reconocer la profundidad histórica y cultural subyacente a las reivindicaciones quilombolas.

Así, la territorialidad emerge como un elemento fundamental en la identidad de grupos tradicionales, como los quilombolas, destacándose como un acto de identificación, defensa y poder. El Estado brasileño, en varias ocasiones, favoreció la expropiación de territorios, derechos y hasta los propios cuerpos de las poblaciones negras, priorizando a otros grupos sociales más cercanos al

centro del poder, como señala Treccani (2006). El autor menciona que antes de la actual Constitución Federal, las formas comunitarias de posesión de la tierra, como las “terras de santo”, “terras de indias” (que no deben confundirse con las tierras indígenas), “terras de negros”, “fondos de pasto” y “pastos comunales”, eran invisibles ante el ordenamiento jurídico, a pesar de ser reconocidas de facto. La territorialidad no se centra solo en la tierra en sí, sino en la relación única establecida por los remanentes con el territorio ocupado por ellos, revelando cómo cada grupo moldea su espacio, diferenciándose de las formas convencionales de apropiación de los recursos naturales.

La discusión sobre la territorialidad de las comunidades tradicionales, especialmente de los quilombolas, es esencial para comprender su identidad y resistencia. Como destaca Treccani (2006), la territorialidad va más allá de la simple posesión de la tierra; representa un acto de identificación, defensa y poder para estos grupos. En el contexto brasileño, es evidente que las poblaciones negras han sido históricamente perjudicadas, con el Estado favoreciendo la expropiación de sus territorios en beneficio de otros grupos sociales más privilegiados.

Antes de la actual Constitución Federal, las formas comunitarias de posesión de la tierra, como las “terras de negros”, eran ignoradas por el sistema jurídico, a pesar de ser reconocidas en la práctica. Esta invisibilidad legal resaltó la necesidad de un análisis más profundo sobre cómo estos grupos moldean y mantienen una relación especial con su territorio. La comprensión de la territorialidad es fundamental para superar los estigmas históricos y promover la justicia social, reconociendo no solo la posesión de la tierra, sino también el significado cultural, histórico e identitario que estas comunidades atribuyen a sus territorios. Por lo tanto, abordar la cuestión de la territorialidad es esencial para construir una sociedad más justa e inclusiva, respetando los derechos y la identidad de estas comunidades.

Así, al abordar la cuestión de la territorialidad, es esencial analizar la profunda conexión entre la comunidad y su tierra, teniendo en cuenta aspectos como los lazos de pertenencia, los límites del territorio y la tradición oral. Para estas poblaciones, la tierra desempeña un papel fundamental en su reproducción económica y cultural, y la forma en que se utiliza y se reapropia está intrínsecamente vinculada a estos factores tradicionales y culturales. Según Treccani (2006), esta relación establece una interdependencia vital entre la comunidad y su territorio propio.

Al considerar todas estas garantías, es posible establecer una distinción fundamental entre los quilombos contemporáneos y las condiciones en las que estas comunidades se encontraban durante la era esclavista. La comprensión y el respeto por estos elementos son cruciales para asegurar no solo la posesión de la tierra, sino también el modo de vida, la cultura y la identidad de los quilombolas. Esto implica reconocer y valorar no solo el territorio físico, sino también las narrativas, tradiciones y vínculos emocionales que hacen a estas comunidades únicas. En última instancia, al considerar estos aspectos, podemos contribuir a un futuro más justo e igualitario, donde las comunidades quilombolas sean respetadas en su totalidad, además de garantizar que las injusticias del pasado no se perpetúen en el presente.

El Quilombo Mumbuca

Según el Incra/TO (2006), la Comunidad conocida como Mumbuca está ubicada en la zona rural del municipio de Mateiros, en el estado de Tocantins, y está compuesta por alrededor de 150 miembros resultado de la mezcla de negros e indígenas (posiblemente Xerente). Su nombre proviene de las abejas mumbuca, nativas de la región. Las primeras casas construidas estaban rodeadas por colmenas de esta especie.

A través de la tradición oral, se pudo reconocer que la Comunidad Mumbuca surgió hace entre 150 y 250 años, ya sea a partir de negros que huían del sistema esclavista o mediante la adquisición de tierras de esclavos liberados (información que presenta discrepancias). Otra narrativa sobre sus orígenes se remonta a finales del siglo XIX, según Viana (2013), con la llegada de familias de negros que escaparon de una severa sequía en el sertón de Bahía y se mezclaron con los indígenas de la región.

Fue a principios del siglo XX, aproximadamente en 1909, cuando comenzó la colonización de las áreas circundantes con pequeños grupos de personas provenientes del Noreste, especialmente

de municipios del oeste de Bahía e incluso de Salvador. En las cercanías de la Comunidad Mumbuca, se identificaron otros 28 quilombos, probablemente formados por el mismo proceso histórico. Entrevistas realizadas con miembros de las comunidades quilombolas locales confirmaron que la región fue colonizada por personas que huían de conflictos con “jagunços”, como se evidencia en la transcripción de la entrevista realizada con un quilombola de la Comunidad Carrapato, llamado Conceição Alves da Silva (conocido localmente como Ceiça).

Según el relato de Ceiça (CAVALCANTE, 2018), su ascendencia no tiene vínculos de sangre con ningún miembro de la Comunidad Quilombola Mumbuca, ya que su familia vino del Piauí. Fueron los primeros en migrar al Jalapão, procedentes del Piauí y Bahía, durante la época de la esclavitud. El bisabuelo de Ceiça fue el pionero, liderando un grupo que enfrentó peleas y conflictos con los jagunços (en ese momento, desafiaron incluso a Lampião). Huyeron en busca de seguridad y alimentos debido a la sequía que azotaba su región de origen. Al llegar al Jalapão, encontraron tierras fértiles con abundancia de agua. Se establecieron, cultivaron la tierra, criaron ganado y se asentaron en la zona. Su llegada marcó el fin de los conflictos.

Según el expediente del Incra/TO (2006), en 2009, el Informe de Inspección del Centro de Apoyo Operativo del Medio Ambiente (CAOMA) indicó que el Municipio de Mateiros presentaba las siguientes condiciones: 1.737 habitantes; una tasa de pobreza del 81,54%; infraestructura de saneamiento básico precaria; suministro de energía eléctrica limitado a algunas viviendas; ocho instituciones educativas (una estatal con extensión en la zona rural y siete municipales, cinco de las cuales están ubicadas en la zona rural); un centro de salud público; principales actividades económicas centradas en la agricultura, ganadería, turismo y artesanía; y las carreteras de acceso, a menudo en condiciones terribles, requiriendo vehículos con tracción en las cuatro ruedas.

En 2010, durante los estudios realizados por el proyecto Capim Dourado – Traçando a Tradição, los expertos de la Fundación Cultural Palmares elaboraron un “inventario” de la Comunidad Mumbuca, que incluía un catálogo con el árbol genealógico e información sobre la formación del quilombo. Un análisis rápido de este árbol revela dos familias fundamentales en la Comunidad: 1) Antônio Beato y Luiza y 2) José Delfino Beato y Maria Jacinta. Con más de ocho generaciones desde entonces, es evidente, al observar el árbol genealógico, que la endogamia es una característica destacada en la Comunidad.

Viana (2013) destaca que los miembros mayores de la comunidad Mumbuca nacieron aproximadamente en la década de 1920, incluyendo figuras notables como doña Laurentina, la antigua partera de la comunidad, aún viva; doña Miúda, una influyente líder política que falleció en noviembre de 2010; y su Diolino, también vivo, cuyo abuelo fue el primer habitante del área donde se encuentra actualmente la comunidad. Pedro, abuelo paterno de las hermanas Laurentina y Miúda, emigró de Bahía y se casó con María Inácia, con quien tuvo seis hijos. Uno de ellos, Silvério de Matos Ribeiro, se casó con Laurina Ribeiro, dando lugar al nacimiento de doña Miúda y doña Laurentina, consideradas las matriarcas de la comunidad. Doña Miúda se casó con Antônio Beato, mientras que doña Laurentina se casó con José Beato, ambos hermanos entre sí e hijos de Osano y Ursulina. Además, la comunidad incluye a las hijas de Batista y Raimundo Suplício, del “brejo seco”, y sus descendientes, así como los hijos y nietos de su Diolino, quien se casó con María, sobrina de Laurentina y Miúda.

Con la implementación del Programa de Educación Juvenil (PEJ) y el aumento del turismo en la región, la Comunidad Mumbuca invirtió en la preservación y mejora de su herencia cultural, especialmente en la artesanía hecha con capim dourado y buriti, técnicas transmitidas por los antepasados y por la etnia Xerente, que también habitaba la zona en ese momento. El arte de la artesanía se perfeccionó en gran parte gracias a los esfuerzos de Guilhermina, ampliamente conocida como Doña Miúda.

Tres características distintivas definen a la Comunidad Mumbuca: 1) la habilidad en la artesanía con buriti y capim dourado; 2) una fuerte conexión religiosa; y 3) un liderazgo femenino sólido.

La historia de la artesanía con capim dourado en la región está intrínsecamente vinculada a la Comunidad Mumbuca, y su propagación fue impulsada por Doña Miúda, que en ese momento era una figura matriarcal y una líder política influyente en la comunidad. Doña Miúda desempeñó un papel fundamental en la promoción del capim dourado producido en la Comunidad, viendo

en él una oportunidad de generación de ingresos con el aumento del turismo. En respuesta a esta demanda, la Comunidad estableció la Organización del Capim Dourado (Asociación de Artesanos y Recolectores del Pueblo Mumbuca), una asociación centrada principalmente en la recolección de la materia prima, la producción y la comercialización de la artesanía hecha con capim dourado.

Según la información del Incra/TO (2006), la Comunidad Mumbuca está estructurada a través de la Asociación de Artesanos y Recolectores del Pueblo de Mumbuca, que reúne no solo a los residentes locales, sino también a individuos de otras comunidades e incluso de la sede del municipio de Mateiros. Esta asociación se enfoca principalmente en las actividades relacionadas con la recolección de la materia prima, la producción y la comercialización de la artesanía hecha con capim dourado.

El capim dourado se trenza hábilmente con cuerda extraída del buriti, adquiriendo diversas formas, siendo las más emblemáticas en la región el mandala y el sombrero. Actualmente, la venta de estas piezas artesanales representa la principal fuente de ingresos para la Comunidad Mumbuca.

El uso del buriti ocurre tanto en las trenzas hechas con el propio capim dourado como en la fabricación de la viola de buriti, una tradición iniciada por el abuelo de Mauricio, Antônio, que creó un instrumento similar a una rabeca, precursora del violín. Mauricio adaptó esta viola y comenzó a tocarla, siendo conocido como “Mauricio da Viola”¹.

Dentro de la Comunidad, la iglesia evangélica desempeña un papel central en las actividades cotidianas de los quilombolas. Las festividades tradicionales y las reuniones congregan a los habitantes en la iglesia. Viana (2013) destaca que la religión, junto con la producción de artesanía, mantiene la cohesión social de la comunidad. Actualmente, todos los residentes participan en los cultos y en las escuelas dominicales de la iglesia Asamblea de Dios, aunque sus antepasados fueran católicos. Según los informes de la autora, los misioneros bautistas llegaron a la región a mediados de la década de 1950, seguidos más tarde por misioneros de la Iglesia Asamblea de Dios, que se establecieron en la comunidad, llegando inicialmente “montados en asnos”. La estrecha relación de la comunidad con la iglesia evangélica es evidente en las palabras de Dotora, hija de doña Miúda, quien menciona que su abuelo y su padre eran pastores en la iglesia.

Las actividades económicas en la Comunidad se centran principalmente en la agricultura familiar y individual de subsistencia (empleando la antigua tradición de rozar el terreno y después hacer una quema controlada de parte del follaje), creación de ganado, colecta natural de la palma de moriche, pequí, coco de piacava, curbaril y yerba dorada, producción de artesanía y turismo.

La predominancia del liderazgo femenino en la Comunidad se puede atribuir al aumento en la calidad de vida debido a las ventas de capim dourado. Las mujeres asumen el control administrativo y financiero de la Comunidad, desempeñando roles esenciales, incluyendo figuras importantes como Doña Miúda (una líder política ya fallecida), Doña Laurentina (partera) y Dotora (conocida por sus prácticas medicinales caseras), según lo documentado por Viana (2013) y el Incra/TO (2006).

En cuanto a la división de roles sociales en la Comunidad, tradicionalmente, los hombres son responsables de la siembra y la cría de ganado, mientras que las mujeres se encargan de la cosecha, la preparación de la harina, las tareas domésticas, el cuidado de los niños y la producción de artesanía. Sin embargo, a partir de 1998, con el aumento del turismo y la correspondiente venta de artesanía, todos los miembros de la comunidad, incluyendo mujeres, hombres y niños, comenzaron a participar en la producción de artesanía.

En cuanto a las viviendas, la mayoría de las casas se construyen artesanalmente, utilizando ladrillos de adobe para las paredes, paja de piassava o buriti para los techos, y buriti para las puertas y ventanas, cuando estas últimas están presentes. El suelo está hecho de tierra batida, como describe Viana (2013). Recientemente, algunas casas han sido equipadas con pisos de cerámica y ventanas de aluminio.

Según Viana (2013), las casas en la Comunidad generalmente constan de tres o cuatro habitaciones, con una estufa de leña construida en el exterior. Típicamente, hay una sala justo en la entrada, seguida por la cocina y dos habitaciones. Los terrenos alrededor de cada casa suelen estar cercados, y en los patios, es común encontrar huertos de especias como cilantro y cebollino.

¹ Sr. Mauricio da Viola, falleció en 2021 víctima de COVID-19. Ver: <<https://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2021/10/02/artista-do-jalapao-conhecido-por-fabricar-e-tocar-viola-de-buriti-morre-vitima-da-covid.ghml>>. Acceso completado el 09 de mayo de 2023.

La mayoría de las residencias ahora tienen acceso a electricidad, un servicio relativamente reciente en la región, y están equipadas con electrodomésticos como refrigerador, estufa y televisión, todos adquiridos con el dinero obtenido de la venta de artesanía de capim-dourado.

Con el objetivo de mejorar la calidad de vida de los quilombolas en la región de Jalapão, el DPAgra creó un proyecto llamado “Defensoría Quilombola”² en 2013. La intención era investigar las violaciones de los derechos quilombolas, incluyendo la falta de políticas públicas y la ausencia de garantías de los derechos básicos, como salud y transporte³.

Según el informe del DPAgra/TO (2013), la iniciativa surgió del testimonio de Datora, quien denunció las condiciones de abandono en las que se encontraban las comunidades quilombolas de la región en cuanto a la oferta de servicios públicos. Los habitantes rurales estaban privados de servicios básicos, como atención médica regular, saneamiento básico y conservación de las carreteras que conectan a la comunidad Mumbuca. El testimonio de Datora, quilombola, dado el 12/09/2013, reveló que el acceso al Mumbuca en ese momento era extremadamente precario: el puente sobre el Córrego Río Sono era frágil y las carreteras estaban llenas de baches. Cuando Doña Miúda, madre de Datora, enfermó y necesitó ser llevada a Mateiros para recibir atención médica, fue extremadamente difícil llegar a la sede del municipio debido a la precariedad de las carreteras vecinales en la región.

Según los testimonios⁴ registrados en DPAgra/TO (2013), la residente de la Comunidad Mumbuca, Sra. Noeme Ribeiro da Silva, destacó las graves deficiencias en los servicios públicos de la comunidad. Hizo hincapié en la falta regular de transporte escolar, atención médica, saneamiento básico y mantenimiento de las carreteras de acceso. Cuando los residentes se enferman, es difícil llegar al Centro de Salud, ya que la comunidad no cuenta con ambulancia ni puesto de salud. A pesar de la construcción de un pozo artesiano financiado por el Banco Mundial hace tres años, la promesa incumplida del municipio de establecer una red de distribución de agua resultó en problemas de agua potable en la comunidad.

Además de estas quejas, en 2013, la Sra. Datora mencionó la falta de baños en las viviendas, lo que llevaba a la contaminación y enfermedades, ya que las familias utilizaban la orilla del arroyo como alternativa. También señaló la precariedad del transporte escolar y las dificultades relacionadas con el puente sobre el Córrego Rio Sono, que ya se había caído anteriormente debido a la falta de mantenimiento. En 2016, la comunidad quedó aislada durante siete meses después de que el puente (ruta de acceso) fuera incendiado criminalmente. A pesar de varios intentos de asistencia pública para resolver el problema, un puente de concreto fue finalmente construido en febrero de 2017, a través de donaciones de terratenientes y el gobierno. El acceso a la comunidad siempre ha sido y sigue siendo extremadamente difícil.

Después de numerosas reuniones, informes, visitas e inspecciones realizadas en las comunidades quilombolas de la región, se realizaron varios reconocimientos formales sobre la profunda conexión identitaria de los quilombolas de Mumbuca con la tierra que ocupan. Durante las visitas a las comunidades quilombolas en Jalapão, se identificaron cementerios antiguos hechos de piedra y madera, donde están enterrados los abuelos de personas de alrededor de 60 años. Además, se encontraron signos evidentes de ocupación ancestral quilombola, incluyendo chozas antiguas de adobe, árboles centenarios como mangos, cementerios y corrales, todos indicativos de una presencia quilombola de larga data. A pesar de no comprender completamente la cuestión quilombola, la población mostró temor relacionado con el pasado, cuando los negros huían de los matones de los terratenientes, llamados “revoltosos” por algunos miembros de la comunidad. Esto sugiere que son remanentes de quilombolas. La opinión de la Defensoría Pública⁵ fue dada en ese

2 Iniciado por el Procedimiento Preparatorio de Acción Civil Pública (PROPAC) n. 203/2013, que tiene como objetivo proteger los derechos de los quilombos del Jalapão. (DPAgra/TO, 2013).

3 Como en el caso del municipio negar el servicio de transporte escolar para la quilombola de Mumbuca, que es estudiante y funcionaria municipal – Sr.ª Marcia Francisca. La negativa se basó en la justificación de la misma tener residencia (también) en el perímetro urbano y sólo ir a Mumbuca para cuidar de los animales (gallinas). Siendo este el motivo por el que no podría usar los servicios ofrecidos.

4 El testimonio fue dado el 12 de setiembre de 2013 y su forma completa se encuentra en el PROPAC n. 203/2013. (DPAgra/TO, 2013, p.174-178).

5 El proyecto “Defensoría Quilombola” consistió en varios reportajes de diversas áreas para exponer las problemáticas observadas en las comunidades quilombolas de la región de Mateiros, a partir de la perspectiva

sentido. La comunidad se caracteriza por su humildad, trabajo duro y honestidad, buscando acceso a agua tratada, educación, salud y regularización de la tierra para cultivar sus propios alimentos y vivir con dignidad, sin depender de favores. A pesar de las adversidades, tienen una determinación inquebrantable para trabajar y producir, principalmente a través del esfuerzo manual en sus actividades diarias.

La identidad quilombola en Mumbuca muestra una evolución en el reconocimiento de los derechos y el poder político entre 2006 y 2018. Antes, durante las entrevistas sobre “¿qué significa ser quilombola?”, los quilombolas mostraban cierto temor al responder, según el informe de los psicólogos en 2013. Sin embargo, la resignificación del concepto de quilombo ya estaba en marcha, según lo documentado por DPAGra/TO (2013). Actualmente, hay una pérdida del vínculo histórico y cultural entre los remanentes de quilombolas. Cuando se les pregunta sobre “¿Qué significa ser quilombola?”, muchas respuestas reflejan una crisis de identidad. Algunos consideran que la vida es buena, mientras que otros mencionan la garantía de derechos. Las entrevistas abiertas revelaron aspectos auténticos de la identidad quilombola, incluyendo relatos de ancestros provenientes de Bahía, huyendo de los “revoltosos” y buscando escapar de la esclavitud y los castigos. Algunos miembros también mencionaron la migración debido a la sequía en Bahía, Piauí o Maranhão, aunque hay sospechas de que estas historias estén motivadas por la vergüenza o el temor de asumir el origen quilombola.

Según los psicólogos en 2013, algunos quilombos todavía tenían miedo de identificarse como tal, debido al estigma asociado con la palabra “quilombola”. Sin embargo, entre 2017 y 2018, durante las entrevistas, hubo un cambio perceptible en la comprensión de los quilombolas sobre el significado de ser quilombola.

Según los informes de Cavalcante (2018; 2021; 2022), las respuestas variaron. Por ejemplo, Ceiça, de la Comunidad Carrapato, afirmó que los quilombolas tienen derechos especiales, como el derecho de plantar, preservar la naturaleza, cazar para consumo propio y poseer un arma en su propiedad sin licencia. Sin embargo, enfatizó la importancia de obedecer las leyes y respetar las reglas establecidas. También mencionó los privilegios de los quilombolas, como el acceso facilitado a la educación y el apoyo del Gobierno Federal.

Otro entrevistado, el señor Maurício da Viola, de la Comunidad de Mumbuca, se dio cuenta de que ser quilombola implica tener derechos anteriormente indisponibles, lo que les permite disfrutar de “beneficios” a los que no tenían acceso antes.

El discurso anteriormente empleado en la respuesta sobre “¿qué significa ser quilombola?” pasó por un proceso de resignificación y hoy incorpora la idea de fuerza política y reconocimiento de derechos. Hubo una resignificación del término por parte del propio quilombola/negro.

Esta idea también se percibe en el discurso de Ceiça al defenderse de un inspector del Instituto Brasileño del Medio Ambiente y de los Recursos Naturales (IBAMA) que apareció en su terreno para imponer una multa ambiental. En ese momento, el inspector afirmó que, por ser quilombola, “no tenía ningún derecho”, que “ser quilombola era solo ser negro”. Ceiça respondió al inspector afirmando que quilombola significaba tener derechos.

El testimonio de Ceiça de la Comunidad Carrapato ilustra un cambio significativo en la comprensión de los quilombolas sobre lo que significa ser quilombola. Anteriormente, la percepción estaba relacionada con derechos especiales, como plantar, preservar la naturaleza, cazar para consumo propio y poseer un arma en su propiedad sin licencia. Sin embargo, esta visión ahora incluye no solo estos derechos prácticos, sino que también implica fuerza política y reconocimiento de derechos.

Esta transformación en la comprensión del término fue destacada por la respuesta de Ceiça ante un inspector del IBAMA. El inspector, al imponer una multa ambiental, sugirió que ser quilombola significaba solo ser negro y no confería derechos especiales. Sin embargo, la comprensión actual de los quilombolas, incluyendo la de Ceiça, refleja una resignificación del término. Ahora, ser quilombola no solo implica derechos prácticos sobre el territorio, sino que también lleva una poderosa connotación política y una legítima demanda por reconocimiento y justicia.

La relación que Mumbuca tiene con su territorio va más allá de una mera relación de posesión y propiedad que el Código Civil pueda disciplinar. Toda la materia que rodea esta cuestión jurídica también debe considerarse en el ámbito social, desde una perspectiva interdisciplinaria. La identidad del pueblo quilombola está directamente relacionada con su territorio, ya que este es el relato de la búsqueda de libertad y la conquista del principio de dignidad humana, para que puedan permanecer en un lugar por el cual sus ancestros pasaron, contaron historias, vivieron experiencias y hoy están enterrados.

Según el documento de DPAgr/TO (2013), es evidente e indiscutible el fuerte sentido de pertenencia que los remanentes de quilombolas tienen respecto a sus tierras. Estas tierras no son solo fuente de subsistencia, sino también el lugar de nacimiento y descanso de sus seres queridos. Cualquier intento de precarizar las políticas públicas o la falta de estas, así como la falsa suposición de que las políticas urbanas serían más accesibles, se configura como un atentado contra la dignidad humana. Parece ser una estrategia cruel para alienar a estas comunidades, privándolas de sus derechos y vínculos territoriales.

La identidad y la resistencia política quilombola en la región del PEJ son tan prominentes en la actualidad que, citando el caso más reciente de amenaza a los derechos territoriales, el movimiento político quilombola, junto con la presión popular, logró derribar el intento de usurpación territorial en 2021.

Para contextualizar, el 25 de agosto de 2021 entró en vigor la Ley Estatal Nº 3.816, que autorizaba concesiones y asociaciones público-privadas según lo establecido en el artículo 1º de la Ley Estatal Nº 3.666, del 13 de mayo de 2020, para la explotación de actividades de visitación enfocadas en la educación ambiental, conservación del medio ambiente, turismo ecológico, interpretación ambiental y recreación en contacto con la naturaleza. Esta ley incluía cuatro áreas de conservación estatales, incluyendo el Parque Estatal de Jalapão (PEJ).

Sin embargo, con la intensa presión popular y el movimiento liderado por los quilombolas, especialmente por el Sr. Joaquim Neto⁶, líder del ASCOLOMBOLAS Rios, se llevó a cabo una audiencia pública el 30/11/2021. Durante esta audiencia, el gobernador en ejercicio del Estado de Tocantins decidió cancelar la concesión relacionada con el PEJ. El propósito inicial de la audiencia pública era discutir el proceso de concesión con las comunidades afectadas. En palabras del gobernador Wanderlei Barbosa⁷: “Yo vine aquí para decir esto: si ustedes no quieren se acaba esta audiencia pública y yo encierro este proyecto de concesión [...] listo, está acabado.”⁸ (TOCANTINS, 2021).

La concesión representa una transferencia real con fines de administración del derecho de explotar la propiedad ajena. Hoy en día, muchas poblaciones quilombolas en la región del PEJ dependen del turismo como medio de subsistencia, siendo propietarias de negocios locales (como es el caso de la Comunidad Quilombola Rio do Sono, que ha incursionado en el turismo intenso de la región y ha establecido comercios en la ruta de visitación del PEJ).

La Ley Estatal Nº 3.816/2021 fue aprobada sin consulta previa (ni ningún tipo de consulta) a las comunidades quilombolas de la región, lo que claramente caracteriza una usurpación de los derechos de la población quilombola en favor de intereses ajenos a una población minoritaria y políticamente activa. La atención y rapidez dadas a la aprobación de la ley deberían haberse dedicado a los procesos de regularización y titulación de las comunidades quilombolas que se superponen con la región del Jalapão.

El discurso del gobierno, de que las concesiones no afectan a las comunidades, era falaz, ya que existen conflictos jurídicos territoriales en la región que podrían haberse resuelto si hubiera

6 Ver más: <<http://conaq.org.br/noticias/liderancas-quilombolas-do-jalapao-denunciam-violacoes-de-direitos-no-processo-de-concessao-do-parque-por-parte-do-governo-do-tocantins/>>. Acceso completado el 09 de abril de 2023.

7 Desde octubre de 2021, el Sr. Mauro Carlesse (Partido Social Liberal - PSL) fue destituido del cargo de gobernador del Estado de Tocantins por el Superior Tribunal de Justicia (STJ), momento en el que Wanderlei Barbosa (su vice) recibe el cargo como gobernador interino (sin partido), así, asumió el cargo el día 11/03/2022. El gobernador destituido Mauro Carlesse, renunció al cargo, después de algunos días, y horas antes de la segunda vuelta de votaciones del proceso de impeachment que conduciría a la apertura de un proceso en el Tribunal Mixto para juzgar al gobernador por delitos de responsabilidad.

8 Ver el reportaje completo: <<https://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2021/11/30/governador-em-exercicio-paralisa-audiencia-publica-e-cancela-concessao-do-jalapao.html>>. Acceso completado el 09 de mayo de 2023.

habido interés político en garantizar seguridad jurídica para estas comunidades. La Ley Estatal Nº 3.816/2021 resultó ser arbitraria, ya que además de las consultas públicas dirigidas a la comunidad en general, se debieron haber llevado a cabo consultas previas, libres e informadas, garantizadas por el Convenio 169 de la OIT, con las comunidades quilombolas de la región, consultas que no deben confundirse con las dirigidas a la población en general.

El 7 de abril de 2022, el Tribunal de Justicia del Estado de Tocantins emitió una decisión sobre la Acción Directa de Inconstitucionalidad (ADI) Nº 0011713-61.2021.8.27.2700/TO, concluyendo que la Ley Estatal que autorizaba las concesiones en los parques violaba el artículo 6º, 1º alíneas “a” y “b” del Convenio 169 de la OIT. Este convenio establece la obligación de llevar a cabo consultas previas, libres e informadas con las Comunidades Tradicionales antes de implementar medidas administrativas y legislativas que puedan afectarlas directamente. Aquí está la decisión emitida:

RESUMEN. 1. ACCIÓN DIRECTA DE INCONSTITUCIONALIDAD. CUMPLIMIENTO DE LAS NORMAS DE DISTRIBUCIÓN DE COMPETENCIA LEGISLATIVA. IMPOSIBILIDAD DE LAS NORMAS ESTATALES DE AUTORIZAR CONCESIONES PARA LA EXPLOTACIÓN DE LA ACTIVIDAD DE VISITA A LAS UNIDADES DE CONSERVACIÓN DEL ESTADO DE TOCANTINS. INCONSTITUCIONALIDAD FORMAL Y MATERIAL. JURISDICCIÓN LEGISLATIVA COMPETITIVA. COMPETENCIA DE LA UNIÓN PARA DICTAR NORMAS GENERALES SOBRE EL MEDIO AMBIENTE. EDICIÓN DE LA LEY FEDERAL Nº 9.985/2000 QUE REGLAMENTA EL ARTÍCULO 255, § 1º, INCISOS I, II, III Y VII DE LA CONSTITUCIÓN FEDERAL, AL ESTABLECER EL SISTEMA NACIONAL DE UNIDADES DE CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA - SNUCE. 1.1 Además de no constar la posibilidad de la Administración Pública en delegar a la iniciativa privada, la gestión y conservación de parques ambientales protegidos, el artículo 30 de la Ley nº 9.985, del 2000, también especifica que tales concesiones solamente podrían ser ofrecidas a la organización de la sociedad civil de interés público que, por definición, consiste en personas jurídicas de derecho privado, sin fines lucrativos. 1.2 El régimen jurídico de las unidades de conservación así definidas por el artículo 225, párrafo, § 1º, III de la Constitución Federal, y la Ley Federal nº 9.985/2000, atribuyen solamente al poder público, la creación, manutención y gestión de las unidades de conservación, siendo la delegación de estas actividades solamente permitida a la organización de la sociedad civil de interés público - OSCIP, que, por definición, consiste en entidades privadas sin fines lucrativos, en caso contrario, se estaría violando el Principio de la Supremacía del Interés Público y de la Indisponibilidad, ya que la Ley nº 3.816, de 2021, extrapola los criterios constitucionales de división de competencias, innovando el ordenamiento jurídico de forma que redunde en perjuicio del interés público de conservación del medio ambiente, so pretexto de complementar la ley federal. 2. VIOLACIÓN DE LO DISPUESTO EN EL ARTÍCULO 6, 1, A Y B, DE LA CONVENCION Nº 169 DE LA OIT, DE LA CUAL BRASIL ES SIGNATARIO, QUE INSTITUYE EL DEBER DE CONSULTA PREVIA, LIBRE E INFORMADA A LAS COMUNIDADES TRADICIONALES SOBRE LAS MEDIDAS ADMINISTRATIVAS Y LEGISLATIVAS SUSCEPTIBLES DE AFECTARLAS DIRECTAMENTE. Aunque las partes requeridas informen que se ha garantizado la consulta pública a través de página electrónica, el orden cronológico de la realización de estos procedimientos (consultas y audiencias públicas) no ha permitido la efectiva

participación de la población interesada, de modo a viabilizar una eficaz exteriorización de sus preocupaciones acerca de las concesiones, o incluso para tomar conocimiento de los medios y modalidades en los que se darían sus participaciones en el proyecto, en directa afrenta a la Convención nº 169 de la OIT. JUICIO. La Honorable Sala Plena del Tribunal de Justicia del Estado de Tocantins decidió, por mayoría, el Juez JOÃO RIGO GUIMARÃES, la juez ETELVINA MARIA SAMPAIO FELIPE y el Juez PEDRO NELSON DE MIRANDA COUTINHO, deciden discrepar del relator para estimar la solicitud, con la finalidad de declarar la inconstitucionalidad de la Ley 3.816 del 25 de agosto de 2021, por defecto de inconstitucionalidad formal y material consistente en el delito previsto en el artículo 110, incisos I, II y IV de la Constitución Estatal del Estado de Tocantins, artículos 6º y 7º de la Convención n. 169 de la OIT de la cual Brasil es signatario, así como por desafiar el mandato de la Ley Federal 9.985/2000. Palmas, 07 de abril de 2022. (ACCIÓN DIRECTA DE INCONSTITUCIONALIDAD Nº 0011713-61.2021.8.27.2700/TO. Relator: Juez José Ribamar Mendes Júnior. Tribunal Pleno. D.j. 07.04.2022). (BRASIL, 2022).

La Convención 169 de la OIT establece la obligación de los Estados de proteger los derechos de los pueblos quilombolas siempre que se tomen decisiones que tengan el potencial de afectar sus derechos, tierras u organización social. Estas consultas deben realizarse de manera adecuada, con tiempo suficiente y proporcionando información adecuada para que los pueblos puedan entender el asunto discutido, expresar sus opiniones e influir en el resultado final.

Ante lo ocurrido, queda claro que el derecho de consulta de estas comunidades solo se respeta efectivamente cuando se tienen en cuenta las decisiones tomadas por las propias comunidades quilombolas. Esto no solo refleja la presencia política, sino también el sentimiento de pertenencia a sus comunidades, reforzando la garantía de los derechos constitucionales e internacionales de estos pueblos, incluyendo a los pueblos indígenas, quilombolas y otras poblaciones tribales.

Como una forma de garantizar derechos y facilitar la participación de las comunidades quilombolas en el proceso de concesión, la Coordinación Estatal de las Comunidades Quilombolas de Tocantins (COEQTO) presentó, los días 05 y 08 de noviembre de 2011, el Protocolo de Consulta Previa de las Comunidades. Este protocolo fue elaborado por los líderes quilombolas de la región, basándose en los principios establecidos por la Convención 169 de la OIT.

La territorialidad del Mumbuca (así como la de otros quilombos) está respaldada principalmente por el artículo 68 del Acta de Disposiciones Constitucionales Transitorias (ADCT), los artículos III y V de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, los artículos II y XXVI de la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre de 1948, los artículos 7 y 26 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 y, de manera fundamental, por el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966. Además, están respaldados por el artículo 1 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969, el artículo 3 del Protocolo a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1988, la Constitución Federal de 1988 (CRFB/88) y las 100 Reglas de Brasilia sobre el Acceso a la Justicia de Personas en Situación de Vulnerabilidad de 2008.

Conclusión

Se percibe que la resistencia y el protagonismo del Movimiento Negro siempre han estado presentes, activos y fundamentales para los logros sociales de la población negra, incluso en la obtención de derechos. La identidad negra se ha constituido y aún se constituye como un medio de empoderamiento y posicionamiento político. La actuación del Movimiento Negro, especialmente

en contextos de afirmación o reconstrucción de esta identidad, ha sido un impulso vital para asegurar derechos a través de la legislación. Además, ha desempeñado un papel crucial en el desarrollo de la identidad quilombola, contribuyendo a la resignificación de esta noción.

Sin embargo, es fundamental comprender que la resignificación lleva tiempo histórico, considerando que se moldeó a lo largo de siglos una identidad deteriorada, casi invisible. Es evidente la necesidad urgente de preservar y ampliar los derechos de las poblaciones negras y quilombolas, principalmente en el ámbito legal, garantizando la eficacia de los derechos constitucionales.

Al analizar la construcción de los derechos quilombolas a través de las leyes existentes, se observa una evolución que, aunque significativa, no es ideal. A pesar de las leyes que garantizan derechos, la influencia de la cultura de la época de la colonización aún está notablemente presente, considerando la complejidad de las experiencias que enfrentan los quilombolas.

En el caso específico de los quilombolas cuyos territorios están superpuestos al Parque Estatal do Jalapão (PEJ), se observa un cambio gradual en la comprensión de lo que significa ser quilombola. Según el período analizado en el texto, en 2017, la resistencia y el estigma aún eran palpables. Sin embargo, en 2021, se pudo notar el uso del sentimiento de comunidad, la fuerza política y la percepción de ser quilombolas poseedores de derechos inalienables. Esto quedó claro al enfrentar el intento de concesión del territorio del PEJ, que ocurrió sin la debida observancia de las leyes nacionales e internacionales vigentes. La participación política efectiva también fue visible a través de la creación del Protocolo de Consulta Previa de las comunidades quilombolas de la región, una iniciativa crucial para garantizar sus derechos, según lo establecido por el Convenio 169 de la OIT.

No obstante, es loable destacar la resistencia y la lucha incansable de las comunidades quilombolas y del Movimiento Negro en la búsqueda de sus derechos y reconocimiento. Sin embargo, es alarmante observar que, a pesar de los logros, todavía enfrentan desafíos significativos debido a las estructuras históricas de poder. La legislación, aunque ha avanzado, sigue impregnada de elementos coloniales que limitan la verdadera emancipación de estas comunidades. La necesidad de un cambio profundo en las estructuras sociales, políticas y legales es evidente para garantizar una verdadera igualdad y justicia para las poblaciones quilombolas y negras.

Referencias

ALVES, Heliana Castro. Eu não sou milho que me soca no pilão: Jongo e Memória Pós-Colonial na comunidade quilombola Machadinho – Quissamã. 2016. 316 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social Eicos, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

ARRUTI, José Maurício. Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru, SP: EDUSC, 2006. 370 p. (Coleção Ciências Sociais).

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1989.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado do Tocantins. Acórdão na Ação Direta de Inconstitucionalidade Estadual nº 0011713-61.2021.8.27.2700. Autor: PT - Partido dos Trabalhadores - Diretório do Estado do Tocantins. Relator: Juiz José Ribamar Mendes Júnior. Palmas, TO, 07 de abril de 2022.

CASTELLS, Manuel. O Poder da Identidade. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002. Tradução de Klaus Brandini Gerhardt. 530 p.

CAVALCANTE, Jéssica Painkow Rosa. Identidade e Regularização Fundiária Quilombola. Pracs: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP, Macapá, v. 15, n. 1, p. 1-24, 2022.

CAVALCANTE, Jéssica Painkow Rosa. Regularização territorial do quilombo mumbuca: identidade

e memória como fundamento da propriedade quilombola. 2018. 137 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

CAVALCANTE, Jéssica Painkow Rosa. Identidade, memória e propriedade quilombola [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. 172 p.

CRENSHAW, Kimberle. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*. v. 43. 1993. Disponível em: <http://www.bwjp.org/assets/mapping-the-margins-crenshaw.pdf>. Acesso em: 04/05/2021.

DPAgra/TO. Núcleos Especializados: Núcleo de Ações Coletivas e núcleo da Defensoria Pública Agrária – com atuação prioritariamente extrajudicial. PROPAC N. 203/2013. Defensoria Quilombolas, Palmas-TO. 10.12.2013.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. 4. ed. Paris: La Découverte, 2002.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. 193 p.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2009. 256 p.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. São Paulo: Sabotagem, 1891. Tradução de Mathias Lambert.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006. Tradução de Beatriz Sidou.

INCRA/TO. MEMO/INCRA/SR-26/DOEF/N.104. 54400.001301/2006-71. Comunidade de Mumbuca, Palmas-TO. 04.08.2006.

LITTLE, Paul E.. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Universidade de Brasília, 2002. 290p. (Antropologia). Departamento de Antropologia - Instituto de Ciências Sociais.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006. 130 p.

SILVA, Ana Claudia Matos da. *Uma escrita contra- colonialista do quilombo Mumbuca Jalapão - TO*. 2019. 107 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/37374/1/2019_AnaClaudiaMatosdaSilva.pdf.

SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. 272 p.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro: ou vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. 89 p. (Coleção Tendências: v.4).

THOMSON, Alistair. *Descobrimo a Memória: Questões sobre as relações da História e da Recordação*. Trabalho para Conferência Brasileira de História Oral “História Oral e Ética” PUC/SP, Tradução de Simone Geraldês. Mimeo. Outubro de 1995.

TRECCANI, Girolamo Domenico. *Terras de Quilombo: Caminhos e Entraves do Processo de Titulação*. Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, 2006. 354 p.

TOCANTINS, G1. Artista do Tocantins viaja pelo país com viola de buriti criada pelo avô. 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2015/08/artista-do-tocantins-viaja-pelo-pais-com-viola-de-buriti-criada-pelo-avo.html>. Acesso em: 03/09/2023.

TOCANTINS, G1. Artista do Jalapão, conhecido por fabricar e tocar viola de buriti, morre vítima da Covid: Maurício Ribeiro era cantor, compositor e artesão. fabricava a viola de buriti criada pelo avô dele, na década de 1940. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2021/10/02/artista-do-jalapao-conhecido-por-fabricar-e-tocar-viola-de-buriti-morre-vitima-da-covid.ghhtml>. Acesso em: 03/09/2023.

TOCANTINS, G1. Governador em exercício paralisa audiência pública e cancela concessão do Jalapão: anúncio foi feito em mateiros durante reunião que iria discutir o tema.. Anúncio foi feito em Mateiros durante reunião que iria discutir o tema. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2021/11/30/governador-em-exercicio-paralisa-audiencia-publica-e-cancela-concessao-do-jalapao.ghhtml>. Acesso em: 03/09/2023.

VIANA, Rebeca Verônica. Diálogos possíveis entre saberes científicos e locais associados ao capim-dourado e ao buriti na região do Jalapão - TO. 2013. 92 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Biológicas, Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Recebido em 11 de junho de 2023.

Aceito em 25 de agosto de 2023.