



La emergencia de la identidad *quilombola* en contexto urbano: la familia Silva de Porto Alegre (2002-2009)

Juan Pablo Vitale*

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Misiones, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Secretaría de Investigación y Postgrado. Tucumán, 1605, código postal 3300, Posadas, Misiones, vitalejuanpablo@gmail.com

Recibido el 15 de julio de 2021, aceptado para su publicación el 17 de enero de 2022.

<https://www.doi.org/10.5281/zenodo.6676543>

Palabras clave:

quilombo; lucha por la tierra;
identidad; comunidad; raza

Keywords:

quilombo; fight for the land;
identity; community; race

RESUMEN

Millones de africanos fueron traídos a América como mano de obra esclava entre los siglos XVI y XIX. Una de las formas de resistencia por parte de los esclavos fue conformar comunidades autónomas que en Brasil se conocieron como quilombos. Abolida la esclavitud en 1888, este concepto desaparece de los textos jurídicos hasta 1988, año en que la Constitución de Brasil le reconoce la propiedad de la tierra a las comunidades *remanescentes* de quilombo. En el año 2002, la familia Silva, una comunidad negra ubicada en Três Figueiras, el barrio más valorizado de Porto Alegre, se auto reconoció como comunidad *quilombola*, convirtiéndose en el 2004 en el primer quilombo urbano reconocido por el Estado. De este modo, un término desconocido por la comunidad se convierte, tras un proceso de lucha, en una categoría auto-referencial. Este trabajo intenta explicar la emergencia de la identidad *quilombola* en la familia Silva y su constitución en una comunidad *remanescente* de quilombo.

Nuestro enfoque metodológico parte de la Nueva Historia que se opone a la Historia Tradicional de corte positivista, planteando la ampliación de fuentes, la subjetividad como parte intrínseca de la construcción del conocimiento y el fortalecimiento del vínculo entre la Historia y las otras Ciencias Sociales. También abrevamos en los Estudios Subalternos que buscan rescatar la historia de los sectores que no tienen voz en la Historia Oficial. Nuestras actividades fueron principalmente el trabajo en archivos históricos, judiciales y de instituciones relacionadas a nuestro tema de estudio; entrevistas a miembros de la comunidad, militantes de movimientos afrobrasileños y trabajadores de instituciones estatales con fuerte vinculación a la trayectoria de los Silva, realizando el rescate de la Historia Oral; recopilación y análisis de documentales e informes periodísticos audiovisuales existentes en internet; y etnografía de la de la comunidad, movilizaciones y eventos culturales llevados a cabo por los movimientos afrobrasileños.

Los resultados a los cuales hemos arribado tienen que ver con entender el auto-reconocimiento de la familia Silva en tanto comunidad *quilombola* en base a su lucha por el territorio. Tras cuatro intentos fracasados de obtener la propiedad de la tierra por medio de usucapión y enfrentando varios intentos de desalojo, los Silva acaban activando un dispositivo legal que funciona como "reparación" del Estado brasileño para con las poblaciones afrodescendientes, debido al pasado de esclavitud que les aplicó y las consecuencias de esa historia: marginalidad, racismo y desigualdad socioeconómica. De este modo, se demuestra que la justicia no es igual para todos en una sociedad desigual. Finalmente, entendemos que a partir de su auto-reconocimiento como *quilombolas* la identidad negra de la familia Silva acaba positivizándose, convirtiéndose en un motivo de orgullo y lucha por sus derechos.

ABSTRACT

Millions of Africans were brought to America as slave labor between the 16th and 19th centuries. One of the forms of resistance on the part of the slaves was to form autonomous communities that in Brazil were known as quilombos. After slavery was abolished in 1888, this concept disappeared from legal texts until 1988, the year in which the Brazilian Constitution recognized land ownership by the remaining *quilombo* communities. In 2002, the Silva family, a black community located in Três Figueiras, the most valued neighborhood in Porto Alegre, recognized itself as a *quilombola* community, becoming 2004 the first urban *quilombo* recognized by the State. In this way, a term unknown to the community becomes a self-referential category after a process of struggle. This work tries to explain the emergence of the *quilombola* identity in the Silva family and its constitution in a remnant quilombo community. Our methodological approach starts from the New History that is opposed to the Traditional History of a positivist nature, proposing the expansion of sources, subjectivity as an intrinsic part of the construction of knowledge, and strengthening the link between History and the other Social Sciences. We also drink in the Subaltern Studies that seek to rescue the history of the sectors that do not have a voice in the Official History. Our activities were mainly the work in historical, judicial, and institutional archives related to our subject of study; interviews with members of the community, militants of Afro-Brazilian movements, and workers of state institutions with strong links to the path of the Silva carrying out the rescue of Oral History; compilation and analysis of existing audiovisual documentaries and journalistic reports on the internet; and ethnography of the community, mobilizations, and cultural events carried out by Afro-Brazilian movements.

The results we have arrived at having to do with understanding the self-recognition of the Silva family as a *quilombola* community based on their struggle for territory. After four unsuccessful attempts to obtain ownership of the land through usucaption and facing several eviction attempts, the Silva end up activating a legal device that works as "reparation" of the Brazilian State for the afro-descendant populations, due to the past of slavery that applied to them and the consequences of that history: marginality, racism, and socioeconomic inequality. In this way, it is shown that justice is not equal for all in an unequal society. Finally, we understand that from their self-recognition as *quilombolas*, the Silva family's black identity ends up becoming positive and a source of pride and a fight for their rights.



Los trabajos publicados en esta revista están bajo la licencia Creative Commons Atribución - No Comercial 2.5 Argentina.

1. Introducción

En el presente trabajo se exponen parte de los resultados a los cuales hemos arribado en nuestra investigación elaborada para la realización de la monografía final de grado titulada “De la invisibilización al proceso de auto identificación como comunidad quilombola: La familia Silva de Porto Alegre (1941-2009)” (Vitale, 2021), efectuada para conseguir el título de licenciado en Historia, otorgado por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (FHCS) de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM).

La familia Silva de Porto Alegre es una comunidad negra urbana situada en el barrio “Três Figueiras”, uno de los más valorizados de Porto Alegre, Brasil (Farias da Costa, 2008). Tras décadas de lucha por la tierra mediante el instrumento legal de usucapión (conocido muchas veces como “posesión veinteañal”), en el año 2002 la familia se auto reconoce como comunidad *remanescente* de quilombo, activando un dispositivo legal inscrito en el Art. 68 del Acta de Disposiciones Constitucionales Transitorias de la Constitución Federal de Brasil de 1988 que le reconoce la propiedad de la tierra a dichas comunidades. La expresión portuguesa *remanescente* significa “remanente” en castellano. Para este trabajo no utilizaremos la forma traducida, debido al significado político que ha adquirido la palabra durante tantos años de lucha por parte de comunidades y movimientos sociales negros en Brasil. De este modo, la familia se constituyó en el primer quilombo urbano de la historia reconocido por el Estado brasileño.

Además de la elite portoalegrense, al lado de la comunidad se sitúa la *vila* “Beco do Resvalo”. La expresión *vila*, equivalente a “villa” en castellano, proviene de *vila de maloca*, expresión utilizada en Porto Alegre para hacer referencia a lo que muchas veces se denomina como “villa miseria” en Argentina o “favela” en otras regiones de Brasil. Con ella la familia estableció fuertes lazos de vecindad, que en muchos casos ha dado lugar al establecimiento de vínculos matrimoniales.

Los quilombos fueron considerados históricamente como un fenómeno restringido a los tiempos de la esclavitud y vinculado a contextos rurales, aunque, como veremos a continuación, la realidad es más compleja de lo que se creía. Por su parte, los Silva, como fue el caso de muchas comunidades negras a lo largo de Brasil, no tenían conocimiento de la expresión previamente. Recién tomaron conocimiento de esto al encontrarse con el Movimiento Negro Unificado (en adelante MNU) en el año 2001. Esto nos llevó a formular la siguiente pregunta problema: “¿cómo fue posible que una familia, que antes ni siquiera conocía sobre los quilombos, se haya auto identificado y convertido en el

primer quilombo urbano de Brasil, en el barrio más rico de la capital del supuesto estado “más blanco” del país?” (Vitale, 2021, p. 12).

Para dar respuesta a esta pregunta de investigación, nuestro marco teórico rondó en torno a los siguientes conceptos. Comunidad la entendemos como un sentido compartido de pertenencia (Weber citado en Brow, 1990). Etnicidad la definimos a partir de Ramírez como una construcción social en el tiempo, tanto en el contacto cara a cara como en relación a la Nación (citado en Gomes Dos Anjos y Baptista da Silva, 2004). La raza la comprendemos no en términos genéticos, sino como una operación mental dentro de un sistema clasificatorio que parte desde el poder colonial (Segato, 2015). Identidad como un proceso de auto identificación que lleva a cabo un grupo social y cada individuo (Grimson, 2010). Entendemos a la clase social desde la perspectiva de Thompson como un grupo emergido a partir de las confrontaciones históricas entre distintos sectores de la sociedad, es así que “La clase es definida por los hombres al vivir su propia historia” (Thompson, 1979, p. 34). Volveremos sobre estas definiciones más adelante en el trabajo.

La metodología del trabajo fue guiada por las perspectivas de la Nueva Historia (Burke, 1993) y los Estudios Subalternos (Guha, 2002). La primera propone romper con el paradigma positivista dentro de la Historia, planteando la subjetividad en la construcción del conocimiento científico en dicha ciencia; ampliar las temáticas abordadas, es decir, no solamente abocarse a la historia de los grandes personajes (devenidos en próceres) de los Estados Naciones; la necesaria ampliación de fuentes, esto es, no solo las escritas por agentes oficiales sino también incorporar Historia Oral, fotografías, audiovisuales, etc.; y el diálogo de la Historia con otras Ciencias Sociales, entre otras tantas características que, lógicamente, no pretendemos agotar con este pequeño listado. La segunda propone el rescate de la historia de los sectores subalternos que no tienen “voz” en la Historia Oficial y en los documentos oficiales. Este es justamente el caso de los Silva, una comunidad negra de bajos recursos que se vio confrontada a la presión inmobiliaria desde los años '80 del siglo XX. La discriminación racial en Brasil es histórica y está estrechamente relacionada con la desigualdad económica en un vínculo raza-clase social. De este modo, los Estudios Subalternos también focalizan en la apertura a una mayor diversidad de fuentes, puesto que si respetásemos exclusivamente las fuentes escritas oficiales acabaríamos escribiendo la Historia vista desde los sectores más poderosos. Esto no quiere decir que debemos desentendernos de las fuentes escritas oficiales, sino que debemos poner en duda sus afirmaciones, cruzar su información con



fuentes de otro origen y hasta preguntarnos por qué afirman tales o cuales cosas.

Además, nuestra metodología se caracteriza por ser cualitativa y explicativa, siendo la unidad de estudio la ciudad de Porto Alegre y sus alrededores y la unidad de análisis la población de la comunidad. Las actividades que llevamos a cabo fueron trabajo de archivo, entrevistas, recopilación y análisis de documentales e informes periodísticos audiovisuales existentes en internet, y etnografía de la comunidad, movilizaciones y eventos culturales llevados a cabo por los movimientos afrobrasileños. Lo que respecta al trabajo de archivo, las entrevistas y la etnografía se realizaron a lo largo de dos viajes a la ciudad de Porto Alegre en el año 2015.

De este modo, los archivos que visitamos son el archivo Histórico Municipal de Porto Alegre “Moysés Vellynho”, el archivo de la Justicia Federal de Río Grande del Sur y el archivo de la Secretaría Municipal “Povo Negro”. En el primero y en el tercero encontramos principalmente notas periodísticas de diarios locales referentes a los Silva desde que ellos se auto reconocieron como comunidad *quilombola*; en el segundo hallamos gran parte del proceso judicial atravesado por la familia desde los intentos de usucapión transitados en la Justicia Estadual hasta lo sucedido después de su auto reconocimiento, ya transitado en la Justicia Federal. Las entrevistas fueron realizadas a líderes de la comunidad, a integrantes de movimientos sociales negros (principalmente del MNU) y a trabajadores de instituciones estatales, principalmente del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (en adelante INCRA), en ambos casos estrechamente relacionados a la trayectoria histórica de los Silva en tanto comunidad *quilombola*. En las mismas nos centramos en comprender el proceso histórico atravesado por los Silva desde la perspectiva de los distintos actores. Esto fue complementado con las entrevistas, efectuadas a estos mismos actores, presentes en la gran cantidad de documentales audiovisuales e informes periodísticos que hallamos en internet.

Finalmente, nuestro segundo viaje coincidió con el 20 de noviembre, día de la conciencia negra en Brasil, por lo que nos encontramos frente a una semana de actividades, eventos, recitales, movilizaciones, charlas, etc., en favor de los derechos de los afrobrasileños, efectuados principalmente por movimientos sociales negros y por las instituciones estatales relacionadas a las distintas políticas públicas orientadas a la población afrodescendiente. Por ello, nuestro trabajo de campo etnográfico consistió, en primer lugar, en asistir a dichos eventos, lo cual nos proporcionó la posibilidad de vincularnos con especialistas y trabajadores de las mencionadas instituciones estatales, posibilitando futuras entrevistas y, en segundo lugar, en el recorrido

de la comunidad *quilombola* y su entorno junto a integrantes de la familia Silva.

2. Los quilombos: perspectiva histórica y conceptual

Oliveira Souza (2008) afirma que aproximadamente 15 millones de africanos fueron traídos a América por los europeos para ser utilizados como mano de obra esclava, de los cuales se cree que el 40% tuvo como destino Brasil¹. Pasaron 334 años desde que llegó el primer navío negrero a Brasil en 1554 hasta la abolición de la esclavitud en 1888. Esto ha dejado una huella fundamental en la conformación de la sociedad brasileña contemporánea, y se estima que el 65% de la población negra de América vive actualmente en Brasil.

De este modo, la sociedad brasileña colonial se conformó bajo el estigma de la “raza”. Esta categoría jugó un rol importante en la estratificación social: los africanos, denominados “negros” por los europeos, tuvieron como destino el lugar más bajo en dicha estratificación: la esclavitud. En contraposición, solo los blancos europeos podían formar parte de la élite que controlaba política y económicamente la colonia. En palabras de Schwartz “la sociedad cristalizó con los europeos blancos en la cima de la jerarquía, la gente de color tostado de raza mixta recibiendo una consideración menor, y los esclavos negros considerados, al igual que la oscura panela de azúcar, de calidad más inferior” (Schwartz, 1990, p. 191).

Es así que el concepto de raza fue introducido como una “categoría mental nueva” durante la ocupación de América por los europeos, legitimando su dominio sobre los otros pueblos:

(...) quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel ‘inferior’. De otra parte, la idea de que las diferencias

¹ Sobre la cantidad de personas esclavizadas traídas de África a América existen muchas estimaciones. Según Davidson (1968), la trata, en todo su proceso desde la captura en el interior del continente hasta el viaje a las costas americanas, “costó a África no menos de 40 millones de almas” (Davidson, 1968, p. 96). Por su parte, Jaffe (1976) estima que hacia el año 1600 un millón de africanos habían desembarcado en América, en el siglo XVII lo hicieron 3 millones, 10 millones en el siglo XVIII y 5 millones en el siglo XIX. En cuanto a la cantidad de vidas perdidas a causa del tráfico, desde el secuestro, el posterior traslado a la costa de África y el viaje en barco hacia América, el autor destaca que algunas estimaciones hablan de 150 millones de personas en tres siglos. En Brasil, entre 1811 y 1870 (aunque allí el tráfico se prohibió en la década del ‘30 pero no sin continuidades y burlas a la ley), la cantidad de africanos llegados para ser esclavizados es de 1.145.000 aproximadamente, a pesar de ser este el siglo de la abolición (Wolf, 1993).

culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo. (Quijano, 2014, p. 759).

Este complejo de ideas es lo que Quijano denomina “racismo” y se ha instaurado fuertemente en la cultura colonial. Es así que fueron repartidas las diferentes identidades, por un lado, los vencedores como “europeos” o “blancos”, y por otro lado los vencidos, también asociados al color: “negros”, “indios”, “mestizos”, “pardos”, entre otros. Y en estas “nuevas identidades quedó fijada, igualmente, la idea de su desigualdad, concretamente inferioridad, cultural, si se quiere ‘étnica’” (Quijano, 2014, p. 759).

De esta manera, raza y clase social son dos conceptos que tienen una estrecha relación desde la conformación de América, ya que la raza se convirtió en un sistema clasificatorio que dividió y estratificó a la sociedad colonial. Si bien dicha estratificación social adquirió un alto grado de complejidad durante el período colonial e imperial de Brasil, es decir, durante el tiempo en que la esclavitud fue legal, lo cierto es que la desigualdad racial persiste hasta nuestros días, ya que luego de la abolición de la esclavitud el Estado brasileño fomentó la inmigración de mano de obra europea con el fin de “blanquizar” Brasil, en detrimento de la población afrodescendiente que fue nuevamente expulsada hacia la marginalidad (Guená Dos Santos, 2014). Por lo tanto, estamos frente a un racismo estructural que conlleva asimismo una gran desigualdad socioeconómica.

Hubo muchas formas de resistencia por parte de la población negra frente al sistema esclavista, de las cuales el Quilombo fue solamente una de ellas. Quilombo es una palabra de origen Bantú que significa “campamento guerrero” y que en el Brasil colonial pasó a denominar a aquel agrupamiento de esclavos “fugidos” (escapados) de las plantaciones en busca de la libertad (Leite, 2000).

Las primeras referencias escritas que se tienen de los quilombos en Brasil remiten a la corona portuguesa y sus representantes que administraban el Estado colonial. En este sentido, en un documento del año 1722 del *Regimento dos Capitães-do-Mato* de Dom Lourenço de Almeida se afirma que se pagarán 20 octavas de oro por cada negro que se capture perteneciente a un quilombo que tenga más de cuatro negros, ranchos y herramientas que les permitan sobrevivir en el lugar (Oliveira Souza, 2008). En 1740, en una correspondencia entre el rey de Portugal y el Consejo Ultramarino, quilombos o *mocambos* fueron definidos como “toda locación de negros escapados, que pasen de cinco, en partes despobladas, aunque no tengan ranchos levantados,

ni se hallen pilones en él” (citado en Oliveira Souza, 2008, pp. 23-24). Todas estas primeras definiciones coinciden en cinco características fundamentales con respecto a los quilombos: 1- la fuga, 2- cantidad mínima de fugitivos, 3- aislamiento geográfico, 4- un lugar que habiten o rancho, y 5- capacidad de reproducción y auto consumo representado en la figura del pilón.

Está claro que estas conceptualizaciones tienen la visión sesgada y reduccionista del colonizador. De hecho, ni siquiera se adaptan a la realidad de la época. En este sentido, no todas las fugas de las plantaciones terminaban en comunidades aisladas, sino que existían las fugas-reivindicatorias, donde los fugitivos intentaban un arriesgado modo de presión para que atiendan sus demandas sin buscar un rompimiento total; y las fugas-rompimiento que son las que daban origen a asentamientos al margen de la sociedad colonial. Como hemos visto, el concepto colonial de quilombo está asociado solamente a esta última idea (Carvalho & Weimer, 2004).

Pero existen otros problemas respecto de la visión colonialista sobre los quilombos. Para empezar, estas comunidades no necesariamente estaban ubicadas en lugares aislados. Por el contrario, los quilombos buscaban situarse no muy lejos de lugares donde pudieran realizar algún tipo de intercambio mercantil, consiguiendo así también la protección de taberneros, pequeños labradores y de aquellos que continuaban en situación de esclavitud (Oliveira Souza, 2008). Los quilombos han existido incluso cerca de las ciudades. Es el caso de Vila Rica, Salvador, Recife, Pelotas y Porto Alegre. Para esta última, Mário Maestri ha elaborado excelentes trabajos que dan cuenta de que existían quilombos en la periferia de la ciudad. Nos dice “Ellos (los quilombos) deberían haber sido frecuentes en las cercanías de los principales centros urbanos – Rio Pardo, Porto Alegre, Rio Grande”, y agrega “Los esclavos escapados serían un problema para Porto Alegre. En los cerros que cercaban la villa y en las islas próximas a Guaíba deberían haber pequeñas concentraciones de escapados.” (citado en Carvalho & Weimer, 2004, p. 15).

En otro de sus libros, Maestri (1979) comenta sobre “O quilombo do negro Lucas” que estuvo ubicado en una isla llamada “dos Marinheiros” frente a la ciudad de Rio Grande alrededor del año 1833. Vemos también que se pone en crisis la idea de un auto consumo totalmente “independiente” de la sociedad colonial circundante. Es así que en Río Grande del Sur muchos estancieros utilizaban a los *quilombolas* cercanos como mano de obra temporal y, de esta forma, le brindaban “protección” al no denunciarlos con las autoridades (Carvalho & Weimer, 2004).

Con respecto a su origen, se puede comprobar que no solo han surgido quilombos a partir de la fuga de



los esclavos. En este punto también la realidad vuelve a ser más diversa y compleja de lo que presentan los documentos coloniales. Antes de la abolición, los quilombos surgieron por fuga de esclavos; por conquista de tierras gracias a la prestación de servicios en períodos de guerra; por disgregación de las haciendas de órdenes religiosas o, en caso de propietarios privados, por el mismo abandono de las estancias quedando los ex esclavos trabajando las mismas tierras donde antes eran explotados. Luego de la abolición, los orígenes tienen que ver con la donación, con la desapropiación por parte de órganos oficiales o por medio de la compra (Oliveira Souza, 2008). Está documentado el caso de Mariana María, que fue una mulata liberta propietaria de gran parte de la isla de las Flores frente a Porto Alegre cerca del año 1810 (Carvalho & Weimer, 2004).

Quizás el caso más particular de todos los quilombos haya sido el quilombo de Leblón en la ciudad de Rio de Janeiro (Carvalho & Weimer, 2004). Mientras la mayoría de los quilombos luchaba por mantenerse libre y fuera de las plantaciones, este quilombo tenía una característica diferente, el de luchar e influenciar de forma directa por la abolición de la esclavitud en todo Brasil. Vemos así que la diversidad de quilombos que han existido a lo largo y ancho del territorio brasileño deja la definición colonialista portuguesa patas para arriba.

En 1850 se aprobó en Brasil la Ley de Tierras que prohibió el acceso a la misma por otra vía que no fuera el de la compra. Esto fue directamente en contra de otros tipos de posesión de la tierra como es el de las comunidades tradicionales, sean quilombos, de pueblos originarios, campesinas, etc. (Oliveira Souza, 2008). En 1884 se abolió la esclavitud en Río Grande del Sur (Cámara Municipal de Porto Alegre, 1884), y el 13 de mayo de 1888 se abolió la esclavitud en todo Brasil por medio de la Ley N.º 3.353, más conocida como Ley Áurea.

Ahora bien, luego de la abolición de la esclavitud desaparece el concepto de quilombo dentro de los textos legales bajo la premisa de que si desaparece la esclavitud también lo hacen los quilombos. Así se comenzó a invisibilizar la existencia de los diferentes quilombos distribuidos en todo el país que eran constantemente expulsados de sus tierras.

Dentro del sentido común brasileño, la palabra ha cobrado diversos significados, siendo algunos de ellos: asociado a un lugar (quilombo como establecimiento particular); un pueblo que vive en ese lugar (las diferentes etnias que lo componen); manifestaciones populares (una fiesta en la calle); un lugar donde se lleva a cabo una práctica condenada por la sociedad (un prostíbulo); un conflicto (gran confusión); una

relación social (una unión); o un sistema económico (Leite, 2000).

El concepto reaparece en los textos jurídicos en la Constitución Federal de 1988, después de un siglo de haberse abolido la esclavitud, reconociendo así la constitución del país vecino la propiedad de la tierra a aquellas comunidades que sean catalogadas como "*Remanescentes de Quilombos*" (Constitución de la República Federativa de Brasil/ADCT, 1988). Este hecho se produjo gracias a una gran lucha llevada a cabo por movimientos sociales que buscaban que les sean reconocidas las tierras que habitaban a las comunidades negras (Carvalho, 2008). En el artículo 68 del Acto de Disposiciones Constitucionales Transitorias de la Constitución Federal de 1988 dice: "A los *remanescentes* de las Comunidades de los Quilombos que estén ocupando sus tierras les es reconocida la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los respectivos títulos" (Constitución de la República Federativa de Brasil/ADCT, 1988).

Sin embargo, este artículo dejó abierta la cuestión de qué podía ser considerado un quilombo, algo que quedó librado a un extenso debate donde la Asociación Brasileña de Antropología jugó un rol central, ni tampoco fue especificada la forma en que deberían regularizarse las tierras *quilombolas* ni qué organismos eran los encargados de tales tareas. Recién en el año 2003 mediante el decreto 4.887 del 20 de noviembre apareció en los textos jurídicos una definición del concepto y una clara especificación de los entes encargados. Nos parece importante destacar dos aportes sustanciales de este decreto. En primer lugar, afirma que

Se consideran *remanescentes* de las comunidades de los quilombos, para los fines de este Decreto, los grupos étnico-raciales, siguiendo criterios de auto-atribución, con trayectoria histórica propia, dotados de relaciones territoriales específicas, con presunción de ancestralidad negra relacionada con la resistencia a la opresión histórica sufrida. (Casa Civil/Decreto 4.887, 2003)

En segundo lugar, dice que "Para los fines de este Decreto, la caracterización de los *remanescentes* de las comunidades de los quilombos será atestada mediante autodefinición de la propia comunidad" (Casa Civil, 2003). En este sentido, todo proceso de titulación de una comunidad *quilombola* comienza con su auto reconocimiento.

El mismo decreto define también que el ente encargado de certificar este auto reconocimiento es la Fundación Cultural Pmares (en adelante FCP) dependiente del Ministerio de Cultura Federal. Mientras que el organismo encargado de llevar adelante la

regularización las tierras *quilombolas* es el INCRA, estableciendo que, una vez conseguida la titulación de la tierra, la misma no puede ser vendida, aunque lo quisiesen sus habitantes. Dentro de los pasos a seguir en el proceso de titulación se destaca la confección de un laudo histórico antropológico, que debe ser efectuado por especialistas para recabar conocimiento sobre la comunidad.

Es imposible abordar aquí la innumerable cantidad de definiciones que antropólogos, historiadores, juristas, entre tantos otros, han elaborado sobre este concepto. Ofrecemos aquí la definición que brinda el grupo de trabajo que elaboró el laudo histórico antropológico para estudiar la familia Silva. Nos dicen “En el presente estudio, el concepto de quilombo será percibido en cuanto forma de organización social referente a un determinado grupo étnico que adquiere sentido para sus integrantes en la medida en que los mismos son constreñidos por la sociedad envolvente y tienen su existencia amenazada en virtud de la expropiación de los territorios tradicionalmente ocupados” (Carvalho & Weimer, 2004, p. 21).

Lo que plantean estos autores tiene que ver con no apegarse a una noción de quilombo del período esclavista y comprender que, como todas las relaciones sociales, los quilombos han cambiado a lo largo del tiempo. En este sentido, el concepto de quilombo debe ser re-significado respecto de la visión tradicional colonialista y el sentido común de la población brasileña.

3. La familia Silva y su lucha por la tierra

Como hemos mencionado más arriba, la comunidad negra “Familia Silva” ocupa un territorio de aproximadamente 6.510,7808m² (Casa civil, 2006) en el barrio “Três Figueiras” de la ciudad de Porto Alegre, Brasil. Este es uno de los barrios más valorizados del municipio, en el cual se ubican condominios de lujo donde vive parte de la burguesía portoalegrense blanca y que rodean totalmente a la comunidad (Faria Da Costa, 2008). Dicha realidad se contrapone a la de la comunidad: alrededor de una veintena de casas, en su mayoría de madera, todas sin muros o divisiones entre ellas, que se distribuyen en un patio compartido y de uso común donde transitan libremente todos sus habitantes.

Además de la familia y la elite, en el mismo barrio existe la *vila* “Beco do Resvalo”, de la cual hoy no queda más que un pequeño agrupamiento de casas ubicadas en un estrecho pasillo. En la actualidad, la familia tiene la pose y, parcialmente, la titulación de la tierra que ocupan tras haberse auto-reconocido en el año 2002 como “Comunidad *remanescente* de quilombo”.

Instalada allí desde 1942, cuando todavía era zona

rural, la familia Silva viene luchando por la tierra desde la década del sesenta a través de distintos procesos de usucapión, todos fracasados (Santos Lima, 2011). Para acceder a dicho proceso de lucha hemos visitado el Archivo de la Justicia Federal de Río Grande del Sur situado en Porto Alegre, donde se guarda el último proceso² de todos los acontecidos en torno al territorio de los Silva, conteniendo dentro suyo copias de los anteriores. El mismo ya no tiene que ver con las usucapiones transitadas por los Silva en la Justicia Estadual ni con las reiteradas solicitudes de los propietarios por desalojar a dicha familia de allí, sino con la demanda iniciada por la FCP y otros organismos del Estado en favor de los Silva y en contra de los propietarios, luego del auto reconocimiento de los Silva como comunidad *quilombola*. Además, hemos leído el laudo histórico antropológico efectuado en ocasión de la regularización territorial de la comunidad que tiene un análisis exhaustivo sobre lo acontecido (Carvalho & Weimer, 2004).

La primera referencia a disputas judiciales en torno al territorio de los Silva data del 20 de abril de 1964, tiene que ver con una usucapión solicitada por João José de Freitas reivindicando un área de 37.784,57m². En el documento Alípio Marques dos Santos (abuelo de los actuales líderes de la comunidad) aparece como firmante, junto a otros sujetos, de un papel donde se afirma que ellos eran inquilinos de João José de Freitas, habiéndole pagado en un principio una suma mensual, pero que ya no lo hacía. Además, se menciona que Alípio vivía allí desde el año 1942 y que João José de Freitas le había cedido una hectárea donde él había construido su casa y habitaba.

Ahora bien, como nos deja en claro el laudo, Alípio Marques dos Santos no sabía ni leer ni escribir. Esto se suma a declaraciones de João, hijo adoptivo de Alípio y su esposa Naura Silva dos Santos, en entrevista con los realizadores del laudo, que Freitas era un vecino y no tiene conocimiento de que alguna vez su padre adoptivo haya pagado algo al mismo.

Durante el proceso la empresa Schilling, Kuss e Cia Ltda. lleva adelante una acción reivindicatoria, afirma que João José de Freitas vive allí no hace 32 años sino hace 17 años. Presenta tener inscripto ese territorio en el registro Torrens. Finalmente, la usucapión es declarada improcedente y los poseedores intimados a irse. Pero solamente Freitas es expulsado del territorio.

La segunda acción judicial tuvo lugar el 12 de julio de 1972. En la misma Naura, su autora, reclamó un área de 6.598,46m² por medio de usucapión. En tanto

² Fundación Cultural Palmares & otros vs José Antonio Mazza Leite & otros, proceso n.º 05201044 (Poder Judicial Federal Vara Ambiental, Agraría e Residual, 2005)



viuda de Alípio se declaró posesora del territorio. A la muerte de ella, se habilitaron Anna Maria, hija de Naura y Alípio, y su marido Euclides José da Silva (padres de los actuales líderes de la comunidad). Luego Anna Maria falleció y la acción se juzgó improcedente porque en la fase introductoria de la misma no referían a la pose de Anna Maria y Euclides. La otra justificación por la cual fue juzgada improcedente es la mención de la acción anterior, donde Alípio aparece como inquilino de João José de Freitas. El área que ellos ocupaban debería haber sido “reintegrada” a la empresa Schilling, Kuss e Cia Ltda. en 1969, pero eso nunca sucedió.

La tercera acción judicial tuvo lugar el 4 de enero de 1990 y sus autores fueron Euclides José da Silva, sus hijos y Lucival Mendes Rabello. El área pretendida esa vez fue de 4.788,74m². Euclides y sus hijos se declararon sucesores de la fallecida Anna Maria. En el mismo se afirma que todos los hijos de Euclides nacieron en esa tierra para dejar en claro la antigüedad con que habitan el territorio. Por último, está incluido el abogado que los representa, Lucival Mendes Rabello, en virtud de que, si ganasen, la cuarta parte de lo reclamado iría para él. Queda claro que esta era la única forma de pagar que tenía la familia Silva. La acción fue declarada improcedente porque los autores reclamaban el área que coincidía con la reclamada por Naura y porque al declararse sucesores mantenían el carácter de poseedores, es decir, reclamaban la tierra en términos de parentesco, que para la familia Silva era totalmente lógico, pero no para la Justicia. Vemos cómo la lógica judicial, heredera en nuestros Estados Naciones basados en el derecho romano, entra en contradicción con la lógica de una comunidad tradicional, como lo es una comunidad negra. Asimismo, la otra razón volvió a ser aquel papel firmado por Alípio en la primera acción. Al no figurar ninguno de ellos en la acción iniciada por Naura y al haber fallecido esta última en 1980, los veinte años de posesión de su marido o sus hijos deberían contarse a partir de ese año, o ir en contra de la acción de Naura, negando lo que ella afirmaba. De nuevo, se nos muestra cómo el sistema judicial es totalmente ineficaz para considerar posesiones colectivas, como es este caso.

Está claro que los argumentos esgrimidos por las autoridades para considerar improcedentes las distintas acciones arriba mencionadas no son suficientes para explicar el por qué una familia puede habitar durante tantos años un territorio sin conseguir la propiedad sobre el mismo. Al respecto son esclarecedoras las palabras de Mario Roberto Weyne Corrêa sobre la familia Silva: “Utilizaron el instrumento jurídico de usucapión en una perspectiva universal e igualitaria de derechos sociales. Sin embargo, en nuestra sociedad aún existen grupos que son ‘menos iguales’ que otros, lo que hace

que no siempre la justicia social sea distribuida con equidad” (Corrêa, 2010, p. 32).

La reacción de aquellos que ostentaban los títulos de los terrenos en los cuales se subdividía el territorio de los Silva se tradujo en dos demandas legales. La primera fue iniciada el 2 de febrero de 1998 por José Antonio Mazza Leite, Emilio Rothfuchs Neto y Maria Coelho de Souza Rothfuchs donde reivindicaron una parte del territorio habitado por los Silva y solicitaron la desocupación del mismo. Esta acción fue considerada procedente en 1999, por tanto, algunos miembros de los Silva fueron expulsados momentáneamente de su territorio, pero el resto de la comunidad permaneció en los terrenos restantes.

La segunda ingresó a la Justicia el 5 de noviembre de 2001, y tuvo como demandantes a Alexandre Corrêa Torres, Beatriz Helena Coletto Torres, Gelson Marchi de Carvalho y Maria Lúcia Rosa Rosetti. Estas personas iniciaron una acción reivindicatoria sobre otro de los terrenos de los Silva. Los mismos ya habían solicitado en 1998 que les sea enviada una notificación judicial a los Silva para informarles que se retiren del terreno en menos de 30 días puesto ellos tenían la propiedad del mismo.

En síntesis, entre la acción reivindicatoria iniciada en 1998 por Leite y los Rothfuchs y esta última, para el año 2002 había tres terrenos en litigio en la justicia estatal entre los propietarios privados y los poseedores, es decir, los Silva. Dos de estos terrenos, el de Leite y el de los Rothfuchs, transitaban una sola causa, mientras que el tercero, propiedad de Torres y otros, transitaban en la acción iniciada en 2001.

El laudo considera por varios motivos que los autores de estas acciones no conocían perfectamente la ubicación de sus respectivos lotes, entre ellos, que ninguno de los integrantes de la familia Silva recibió intimación a dejar el lugar y algunos fueron citados a declarar y luego dejaron de ser citados (cabe aclarar que, al reclamar solo una parte del territorio ocupado por la familia, solamente algunos miembros debían declarar y, en caso de perder la contienda, desalojar el lugar). Asimismo, varios intentos de desalojo son llevados a cabo en conjunto a ofertas de dinero y/o lugares para vivir en otras zonas de la ciudad lo que, según la interpretación del laudo, da a entender que hay un cierto reconocimiento del derecho a esas tierras por parte de los autores de esta acción hacia la familia Silva.

Ante esto, la comunidad alegó que en estas tentativas de desalojo querían echar a todos y no solamente el sector que los autores reclamaban. Los presuntos dueños se adjudicaban esas tierras como propiedad mediante el Registro Torrens. Como nos dice Sebastião Henriques Santos Lima (2011) este es un registro de tierras

rurales (antes de la década del '80 la zona donde habita la familia Silva no había sido urbanizada) cuyo origen es australiano, inventado por Sir. Robert Richard Torrens y fue introducido en Brasil por Rui Barbosa. Por si fuera poco, el actual territorio de la comunidad incluye varios terrenos y una calle planeada por el municipio. Esto nos da una imagen de la intrincada situación dentro de esa zona del barrio Três Figueiras de Porto Alegre.

Los Silva hicieron, en vano, un nuevo intento de usucapión a nombre de todos los nietos de Alípio (actuales líderes de la comunidad) y un abogado llamado Alceu Rosa da Silva iniciado el 25 de junio de 2001, reclamando un área de 4.744,37 m². Lígia Maria da Silva, una de las líderes de la comunidad, nos contó que este abogado luego vendió una parte de su terreno donde hoy existe una casa privada (L. M. da Silva, entrevista personal, 10 de noviembre de 2015).

Todo cambió en noviembre del año 2002, cuando la familia se auto reconoce como comunidad *remanescente* de quilombo activando el artículo 68 del Acto de Disposiciones Transitorias de la Constitución Federal de 1988. Esto modificó totalmente la forma de lucha y el conflicto adquiere tintes étnicos y raciales. Al auto reconocerse como comunidad *quilombola* la familia Silva se identifica con la población afrobrasileña, una población históricamente explotada, la cual ha sido arrojada a los sectores más marginales de la sociedad hasta el día de hoy. Está claro que por medio de la usucapión difícilmente podrían conseguir la propiedad de las tierras que habitan, pues en una sociedad desigual, los ciudadanos no tienen igual acceso a los recursos ni a los mismos derechos.

Fue debido a este auto reconocimiento que la FCP le expide el certificado de auto reconocimiento como comunidad *remanescente* de quilombo en el año 2004. Este organismo, en convenio con la Prefectura de Porto Alegre, a través de la Secretaría de Derechos Humanos y Seguridad Urbana, financiaron el estudio que tuvo como resultado el laudo histórico antropológico (Carvalho & Weimer, 2004).

Aun así, el litigio por los terrenos seguía teniendo curso en la Justicia Estatal de Río Grande del Sur, y la misma dio la orden de desalojar a los Silva. De este modo, como nos relata Santos Lima (2011), el 3 de junio del año 2005 hubo un fuerte intento de expulsión que incluyó a la Brigada Militar de Río Grande del Sur y a una empresa de camiones que desarmaría las casas para realizar la "mudanza" de esa familia a un nuevo lugar. La resistencia de la familia Silva, sumada a la ayuda de movimientos sociales y comunidades *quilombolas* de los alrededores, colocando incluso barricadas incendiadas para que la Brigada Militar no pudiese acceder al territorio, logró detener por ese día el intento de desalojo, que se pospuso para el día siguiente.

En palabras de Santos Lima, quien estuvo allí como funcionario representante del INCRA:

Como la familia Silva necesitaba de trece casas para vivir y los propietarios necesitaban "limpiar" el área para construir dos torres de departamentos, doce en cada una de ellas. Él [por el abogado de los presuntos propietarios] en nombre de los propietarios se comprometía a donar 13 casas o departamentos a la familia Silva, ubicadas en el barrio Restinga, en la periferia de la ciudad de Porto Alegre, a una distancia de aproximadamente 50 kilómetros del centro de la ciudad. (...) Y para ironizar, dijo que convencería a los propietarios de donar una combi con un conductor, para que todos los días transportase a los miembros de la familia Silva al centro de la ciudad para que trabajen y vuelvan a sus nuevas casas. (Santos Lima, 2011, pp. 49-50).

Ningún miembro de la familia aceptó esta oferta. Está claro que este tipo de comunidades tienen un vínculo con la tierra diferente a la concepción capitalista, que entiende la tierra en términos de propiedad y mercancía. La tierra para la comunidad es el lugar que habitan, esto es, un lugar para reproducirse social y culturalmente y, antiguamente, también económicamente. Una tierra donde ellos y sus antepasados han nacido y vivido. Esta resistencia fue fundamental para que el INCRA, la FCP y los Ministerios Públicos Federal y Estatal se unieran buscando una salida frente a esta situación. La "solución" fue crear (o deberíamos decir, literalmente, inventar) un documento de reconocimiento de pose³ (Santos Lima, 2011) que fue otorgado al otro día a la familia Silva, con todos los protocolos de un acto oficial y firmado por un representante del INCRA de Río Grande del Sur y el entonces presidente de la asociación comunitaria de la familia Silva Lorivaldino da Silva (uno de los hijos de Euclides y Anna Maria). Al mismo tiempo, lograron pasar el caso de la Justicia Estatal a la Justicia Federal. Como mencionamos, fue allí que el INCRA y la FCP fueron quienes demandaron a los presuntos propietarios en favor de que la comunidad conservara la posesión del territorio.

La decisión estuvo a cargo del juez federal Cándido Alfredo Silva Leal Junior, que, en la sentencia, firmada el 20 de junio de 2005⁴ (Santos Lima, 2011), falla a favor

³ El documento está disponible en el anexo del trabajo de Santos Lima (2011) y en el proceso Fundación Cultural Palmares & otros vs José Antonio Mazza Leite & otros, proceso n.º 05201044 (Poder Judicial Federal Vara Ambiental, Agrária e Residual, 2005).

⁴ Disponible en el anexo del trabajo de Santos Lima (2011)



de la permanencia de la comunidad en el lugar que habita. El documento consta de una parte importante donde el magistrado hace énfasis en las características que le posibilitan decidir sobre el caso, a pesar de existir ya un fallo emitido por la justicia estadual solicitando el desalojo de la familia. Los argumentos son varios, pero principalmente tiene que ver con que entre el momento del fallo anterior (1999) y el de su sentencia (2005) ocurrieron hechos que modificaron la situación rotundamente: el auto reconocimiento como comunidad *remanescente* de quilombo por parte de la familia Silva, la emisión del certificado por parte de la FCP, la elaboración de un laudo histórico antropológico y el inicio del proceso de titulación en el INCRA; y por otro lado, el hecho de que en este nuevo juicio hay nuevas partes involucradas que, además, discuten la pose (no la propiedad técnicamente), que son el INCRA y la FCP.

La otra parte del documento tiene que ver con la inclinación en favor de la posesión del territorio por parte de la comunidad, afirma que el laudo es una pieza fundamental que argumenta con sobradas razones el por qué la familia Silva puede ser considerada un quilombo y por ende puede acceder a los derechos que la misma constitución le otorga. La decisión final implica también una intimación a los presuntos propietarios a no molestar más a la familia Silva, ni emprender otro tipo de acción con intenciones de desalojarla de su territorio. Luego de ello la discusión pasó a ser entre el Estado y los propietarios por el dinero que valen esos terrenos para la indemnización.

Finalmente, en el año 2006 el entonces presidente de Brasil Luiz Inácio "Lula" da Silva firmó un decreto no numerado que reconoce a los Silva como comunidad *remanescente* de quilombo (Casa Civil, 2006). En 2007 uno de los propietarios aceptó la indemnización y en 2009 llegó el primer título de propiedad a la comunidad.

4. La noción de quilombo dentro de la familia Silva

Cuando nos preguntamos respecto de la identidad en este trabajo nos interesa conocer principalmente cuáles son las circunstancias que han llevado a una comunidad negra urbana, como lo es la familia Silva de Porto Alegre, a auto reconocerse como un quilombo, es decir, a comprenderse a sí misma como una comunidad *remanescente* de quilombo.

Barth (1976) discutió la definición de un grupo étnico, destacando la importancia de la auto definición que

tiene todo grupo de sí mismo y también la definición que los otros, desde afuera, le otorgan. Siguiendo a este autor, Cardoso de Oliveira nos dice que "la identidad étnica no se puede reducir a las formas culturales y sociales, sumamente variables" (Cardoso de Oliveira, 1992, p. 21). Además, coincide en valorar la identificación como el principal componente para definir a un grupo étnico destacando la importancia de la interacción, debido a que es justamente en la confrontación con el otro donde se definen diferentes grupos étnicos. Al respecto de sus trabajos efectuados junto a pueblos originarios afirma que:

(...) un miembro de un grupo indígena no invoca su pertenencia a determinada tribu sino cuando está en confrontación con miembros de otra etnia. En aislamiento, el grupo tribal no tiene necesidad de ningún tipo de designación específica, por lo que resulta frecuente encontrar hoy en día, cuando es prácticamente imposible hallar poblaciones aisladas, grupos indígenas que se denominan a sí mismos utilizando términos que no quieren decir otra cosa que 'gente', 'pueblo' o expresiones de índole similar. (Cardoso de Oliveira, 1992, p. 48).

Por su parte, Stuart Hall (1996) profundizó esta línea al referirse a la identidad como algo no estático, que se va construyendo y reconstruyendo a lo largo del tiempo. Planteando un enfoque discursivo, el autor define identidad como un:

(...) punto de encuentro, un punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan 'interpelarnos', hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de 'decirse'. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas" (Hall, 1996, p. 20)

A su vez, Alejandro Grimson afirma que "lo cultural alude a las prácticas, creencias y significados rutinarios y fuertemente sedimentados, mientras que lo identitario refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo y a los agrupamientos fundados en intereses compartidos", agregando que "las fronteras de la cultura no siempre coinciden con las fronteras de la identidad (Grimson, 2015, p. 138). Este aporte nos parece importante puesto que a lo largo de la historia identidad y cultura se han confundido como sinónimos intercambiables, algo que en la realidad se ha constatado que no sucede. Es así que, en otro de

y en el proceso Fundación Cultural Palmares & otros vs José Antonio Mazza Leite & otros, proceso n.º 05201044 (Poder Judicial Federal Vara Ambiental, Agraria e Residual, 2005).

sus trabajos, Grimson concluye que “conviene reservar la noción de identificación para aludir específicamente al sentimiento de pertenencia que las personas tienen respecto de un colectivo, siempre cristalizado en una categoría disponible” (Grimson, 2010, p. 12). En este sentido, entiende que la identidad tiene que ver con una auto-identificación de los actores y no una decisión del investigador.

Ahora bien, ¿cómo pasa el concepto de quilombo a ser auto referencial para la familia? Como hemos visto, la idea de quilombo ni siquiera era aceptada para los ámbitos urbanos, e incluso fue históricamente considerada por gran parte de los brasileros como algo relacionado a los tiempos de la esclavitud. De hecho, según Brandão y Jorge (2016) salvo en raras ocasiones las comunidades negras se auto percibían como *quilombolas* previamente al año 1988. En efecto, el enorme trabajo de campo de Oliveira Souza sobre distintas comunidades a lo largo y ancho del país lo demuestra:

Como el término quilombo no fue históricamente apropiado y utilizado por la gran mayoría de las comunidades, ocurre que muchos de esos grupos (que tradicionalmente son conocidos y se auto-denominan como terra de preto, de santo, mocambo, entre otras denominaciones) no se reconocen como quilombo por, inclusive, siquiera conocer lo que el término significa. (Oliveira Souza, 2008, p. 90).

Para el caso de los Silva Onir Araújo, uno de los líderes del Movimiento Negro Unificado (MNU) de Río Grande del Sur (movimiento social que lucha por el derecho de la población afrobrasileña), y abogado de la comunidad a partir del año 2002 nos comentó lo siguiente:

Esa demanda llegó en los 2000, la comunidad prácticamente con una situación de haber perdido varias acciones de usucapión y con decisiones transitadas y juzgadas de reintegración de pose para los supuestos propietarios de aquella área y había una manipulación hecha por una criatura del Movimiento de Lucha por la Vivienda llamada Alceu Rosa que estaba prácticamente vendiendo la comunidad y esa demanda llegó a nosotros. Yo era integrante de la Coordinación del Movimiento Negro Unificado aquí en Porto Alegre (...) Verificamos que se trataba de una comunidad con todas las características de una comunidad quilombola, tradicional negra, a pesar de que esa discusión en relación al espacio urbano en la época prácticamente no existía. Y en esa época actuábamos como movimiento y no

como abogados de la comunidad, pero era una situación grave y tuvimos la actitud de llamar a la discusión a través del Ministerio Público Federal y junto también al Consejo de la Comunidad Negra de aquí del estado (Codene), que la comunidad haga un retorno sobre su significado y se auto identifique como comunidad quilombola. (O. Araújo, entrevista personal, 30 de noviembre de 2015)

De este modo, fue el MNU quien propuso a la comunidad auto reconocerse como un quilombo. Es así que Lúcia Maria da Silva nos comentó lo que significó para ellos recibir esta propuesta:

Fue muy emocionante porque hasta ahí no sabíamos que teníamos derecho a la tierra. Pero cuando nos enteramos que teníamos (...) fuimos a luchar por el y gracias a dios conseguimos porque hasta ahí no sabíamos, pensábamos que podían echarnos para cualquier rincón (...) y ahora gracias a dios ya no pueden echarnos más de aquí. (L. M. da Silva, entrevista personal, 10 de noviembre de 2015).

Lo sucedido en otras comunidades a lo largo de Brasil es constatado también para el caso de los Silva, la comunidad no se auto identificaba como *quilombola* previamente al año 2002, y ni siquiera conocía sobre el concepto:

Sabíamos que éramos negros, pero no sabíamos que éramos descendientes de quilombos, porque no teníamos idea, porque nunca habíamos oído hablar de quilombo, ni sabíamos que existía, ni sabíamos que había existido. Hoy me gusta mucho leer libros sobre esclavos, adoro leer sobre esclavos, saber qué es lo que acontecía en la senzala. (L. M. da Silva, entrevista personal, 10 de noviembre de 2015).

Se constata entonces una apropiación del término que se da en el contexto de una gran cantidad de intentos de desalojo hacia la comunidad, en conjunto con hechos de violencia policial y de discriminación racial por parte de algunos vecinos (Carvalho & Weimer, 2004). Esta apropiación incluye un empoderamiento, un entendimiento de que a pesar de todas las desavenencias ellos tienen derecho a permanecer en esas tierras a partir de su identificación en tanto *quilombolas* y afrodescendientes.

De esta manera, el ser negros cambia de signo para ellos: de ser motivo de actos discriminatorios pasa a ser un hecho positivo, que garantiza su derecho al territorio:



“Sabíamos que éramos negros, pero no sabíamos que teníamos derechos a las tierras. Después de que entró el movimiento negro nos fueron explicando que como éramos negros éramos descendientes de esclavos y teníamos derecho a vivir en estas tierras” (L. M. da Silva, entrevista personal, 10 de noviembre de 2015).

En este sentido, nos parecen esclarecedoras las ideas de O’Dwyer (2007). La autora divide en dos tipos al auto reconocimiento como *quilombolas*: el jurídico y el moral. El primero es entendido como una herramienta para luchar por su tierra, para hacer efectivos los derechos constitucionales mencionados en el primer apartado de este texto. El segundo implica un empoderamiento por parte de la comunidad, donde la categoría de quilombo empieza a formar parte de su auto referencia identitaria, esto es, vincularse a una población históricamente explotada.

En lo que respecta a la identidad de la familia Silva, el laudo histórico antropológico observaba para el 2004 que:

(...) la expresión *remanescentes* de las comunidades de los quilombos (...) adquiere un nuevo sentido para ellos, esto es, no como una expresión auto-referente, pero sí como una herramienta jurídica capaz de asegurarles la posibilidad de pleitear, ante los legisladores, administradores y dirigentes del gobierno brasileiro, una atención a las condiciones mínimas de acceso al derecho de la ciudadanía plena, como prevé el dispositivo constitucional” (Carvalho y Weimer, 2004, pp. 4-5).

Asimismo, los autores agregan que desde afuera el grupo era conocido y reconocido como “negro”, “comunidad quilombola afrodescendiente” y “descendiente de esclavos” por diversos organismos estatales y organizaciones sociales vinculadas a la lucha negra en Brasil.

Sabemos que a lo largo y ancho de Brasil el concepto fue re significado y fueron primero los movimientos sociales a partir de su lucha, y segundo el Estado a partir de sus legislaciones quiénes llevaron este concepto a las comunidades negras para que pudieran luchar por su tierra (Oliveira Souza, 2008), algo que también sucede en el caso de los Silva.

Nos preguntamos entonces por la emergencia de la identidad *quilombola* dentro de la familia Silva como un auto reconocimiento moral. El laudo histórico antropológico sintetiza las ideas de O’Dwyer afirmando que “la identidad histórica de ‘remanescente de quilombo’ emerge como respuesta actual frente a una situación de conflicto y confrontación con grupos sociales, económicos y agencias gubernamentales que pasan a implementar nuevas formas de control

político y administrativo sobre el territorio que ocupan” (Carvalho y Weimer, 2004, p. 20).

A las ideas de O’Dwyer le agregaremos la visión que tiene Thompson (1989) respecto de los procesos históricos. Este historiador inglés afirmó que las clases sociales se conforman a través de la lucha de diferentes grupos humanos, unos contra otros, es decir, que la lucha de clases precede a la conformación de las clases sociales. En este sentido, la lucha por la tierra llevada adelante por la familia Silva, en confrontación con otros sectores de la sociedad, es la que da lugar a la emergencia de la identidad *quilombola* en el seno de la comunidad, no solo como una herramienta jurídica, sino también como un auto reconocimiento moral. Como hemos visto, para la comunidad la idea de “quilombo” no era utilizada para auto identificarse. Si bien la lucha por la tierra se venía llevando a cabo desde 1972 por medio de distintas usucapiones y desde el 2002 a través de su auto-reconocimiento jurídico como comunidad *remanescente* de quilombo, es en el intento de desalojo del 2005, el hecho más traumático que vivió la familia, el que marcaría para muchos miembros un cambio fundamental en su forma de identificarse. Probablemente las palabras de Rita de Cássia Dutra, miembro de la comunidad, sean esclarecedoras al respecto:

Yo no me daba cuenta, para mí eso era una bobada, “yo no voy a decir que soy quilombo” decía, “¿cómo voy a decir que soy quilombo? Si eso es bueno o malo para mí. Si digo que eso es bueno o malo ¿Qué es lo que voy a hacer con nosotros?” Tuve que pensar bien lo que iba a decir porque pensaba “¿ay será que el quilombo me va a ayudar mucho? ¿Qué es lo que las personas van hacer? ¿Qué es lo que la sociedad va a hacer conmigo?” Entonces, estudiando, viendo todo lo que aconteció hasta el día de hoy, cuando tuvimos ese desalojo y entonces digo así “bah, entró todo el mundo junto, no es así, nosotros tenemos derecho de luchar” y vi personas iguales a nosotros... Ahí yo me identifiqué, yo no decía que era quilombo porque no me había identificado con la lucha, el rescate, la fuerza de luchar, el interés de poner la cara sabiendo que te van a decir que no varias veces, y de salir de tu casa y buscar cosas que no son solo para vos, porque todo lo que yo busco son cosas que no son solo para mí, hay personas que solo miran su nariz y su ombligo. Yo no miro para los míos, porque todo lo que yo gano, puedo juntar y otros también van a ganar. (Canal Carlos Tibusrki, 2008)

Ahora bien, para entender este proceso debemos

atender a ciertas características propias de la familia Silva. En efecto, el principal eje que la articula como comunidad, entendiendo a la comunidad como un sentido común de pertenencia (Brow, 1990), es el parentesco, así como también el hecho de compartir un pasado en común y una misma proyección hacia el futuro. La forma de uso de la tierra, con un patio común, diferencia a los Silvas de la *vila* Beco do Resvalo que se ubica al lado. La *vila* tiene una ocupación de la tierra bastante diferente, las casas están todas separadas y divididas por muros, respondiendo a una dinámica de asentamientos de migrantes campo-ciudad. Al mismo tiempo, está conformada en su mayoría por familias blancas, que sienten que los que quieren desalojarlos de allí son los burgueses. Los Silva por su parte sienten que son los blancos quienes los han querido desalojar de allí, y su identidad tiene mucho más que ver con su pertenencia racial (Carvalho y Weimer, 2004).

Como hemos mencionado, entendemos aquí a la raza no en términos biológicos, sino más bien como una construcción social. Como nos explica Rita Segato, la raza es “una especie particular de clase que emerge en el sistema clasificatorio impuesto por las mallas del poder y su óptica a partir de la experiencia colonial” (Segato, 2015, p. 228). No podríamos comprender el por qué del lugar marginal de las poblaciones afrodescendientes, ni tampoco el racismo, sin entender el verdadero funcionamiento de la categoría raza. En este sentido, esta noción de raza tiene que ver con un “fenómeno cognitivo”, es decir, “puramente ‘mental’, pero que constituye una pista en dirección a quién se fue, y a quién, por lo tanto, se es” (Segato, 2015, pp. 229-230).

No obstante, si entendemos la asunción en cuanto “negros” por parte de los miembros de la familia Silva como una afirmación de raza, ¿dónde queda la etnicidad en nuestro análisis? Para entender esto nos valemos del concepto de “nuevas etnias” utilizado por Almeida que las define como:

(...) una tendencia de grupos a investirse, en un sentido profundo, de una identidad cultural con el objetivo de articular intereses y reivindicar medidas, haciendo valer sus derechos frente a los aparatos de estado. El criterio político-organizativo ayuda a relativizar el peso de una identidad definida por la comunidad lingüística, por el territorio, por el factor racial o por un origen común. (Almeida, 2002, pp. 72-73).

El autor lo utiliza para analizar la emergencia del movimiento *quilombola*, que trae consigo esta nueva categoría identitaria antes no utilizada por las comunidades negras. No se trata entonces de

cuestiones biológicas o la suma de rasgos culturales los que definen a estas nuevas etnias, sino que es el criterio político-organizativo el clivaje central, que se da en un contexto de confrontación frente a otros actores con el objetivo de conseguir derechos históricamente negados. De este modo, si la asunción de la familia en tanto negros tiene que ver con una afirmación racial, lo étnico, en este caso, tiene que ver estrictamente con la auto identificación como *quilombolas*.

Frente a la desigualdad étnico-racial que atraviesa a la sociedad brasileña, también está la desigualdad de clases. Muchos trabajos se han interesado por la relación entre la desigualdad étnico-racial y la desigualdad de clases como lo son el de Eric Wolf en “Europa y la gente sin Historia” (1993) y el de Philippe Bourgois “Banano, Etnia y Lucha Social en Centro América” (1994). Siguiendo esta línea entendemos que las clasificaciones raciales y étnicas han sido utilizadas por el capitalismo para ubicar a la mano de obra en diferentes instancias del sistema productivo. Esto fue así en el caso de la población negra de origen africano en Brasil, ellos han sido los individuos traídos a América para trabajar en las plantaciones como mano de obra esclava. Es a lo que hacen referencia Segato (2015) y Quijano (2014) cuando nos hablan de ese sistema clasificatorio colonial, que va ubicando razas y etnias en distintas partes del sistema productivo, y que acaba por identificar a cada etnia y raza con una cierta clase social. Esto se produjo no solamente en la América colonial, sino también en otros períodos del desarrollo del capitalismo, como demuestran los ya mencionados trabajos de Wolf (1993) y de Bourgois (1994).

En el caso de los Silva, la mayoría de los varones de la comunidad son jardineros de sus vecinos, mientras que gran parte de las mujeres se desempeñan como empleadas domésticas también de sus vecinos. En sus discursos también está presente su auto percepción de clase en conjunto con la racial:

¿Solo porque somos negros, pobres y trabajadores no tenemos derecho de estar en la tierra? Después de años y años luchando, todo el mundo tiene derecho. La única cosa que queremos es la posesión de la tierra, nada más. No le estamos pidiendo favor a nadie. Eso todo ser humano quiere: el derecho de plantar y recoger el fruto de ese trabajo, cosa que nuestros antepasados vienen buscando. No solo los de ahora – en la era del 2000 –, sino también los de hace mucho tiempo atrás, en el tiempo de la esclavitud.

El negro, en aquella época, no era nada. Eran tratados como animales. Hoy no es más así. Ahora, nosotros nos aliamos, nos unimos todos juntos y



vamos al frente. (Rita de Cássia Dutra⁵ en Asamblea Legislativa, 2003, pp. 26)

En otra entrevista, Rita afirmó:

Es nosotros contra la élite. Porque hasta entonces yo ya sabía que aquí valía mucho y que realmente no era un lugar para nosotros negros vivir, porque hasta entonces yo no sabía que el interés de ellos era financiero. La gran disputa aquí es por ser negro y ser pobre, si fuésemos negros y ricos todavía tendríamos un poco más de dignidad, porque por lo menos ya es una clase social igual a la de ellos, pero como no tenemos eso, entonces yo creo que ellos sienten eso, sienten nada, que no tenemos derechos. Ellos dicen hasta hoy, a comienzos de año [2008] dijeron que el gobierno no tiene que invertir en nosotros, tantas cosas que el gobierno tiene que hacer y va a invertir en una comunidad quilombola en pleno centro, eso es una cosa ridícula. Tenemos que escuchar eso siendo que estamos rescatando una cultura hace años que todavía no fue valorizada. (Canal Carlos Tiburski, 2008)

Es así que queda claramente plasmada la oposición, la confrontación existente desde la perspectiva de los líderes de la familia Silva: la comunidad contra la élite, que en este caso son, concretamente, los propietarios de esas tierras y sus constantes intentos de desalojo mediante la acción judicial y la participación de la Policía Militar de Río Grande del Sur. Es así como, atendiendo a la ya mencionada perspectiva thompsoniana, emerge la identidad *quilombola*, en la familia Silva, como una forma de acceso a la tierra y a derechos negados históricamente, pero, por sobre todo, como una manera de positivizar su identidad negra en el marco de una sociedad racista donde todo lo relacionado a lo negro fue históricamente considerado de forma peyorativa.

5. Aproximaciones finales

En conclusión, entendemos que, si bien la emergencia de la identidad *quilombola* como auto reconocimiento moral dentro de la familia Silva se da a partir de las características étnico-raciales mencionadas más arriba, también entra en juego su condición de clase. En efecto, el programa *quilombola* o las cotas raciales de ingreso al sistema universitario son políticas que el Estado Federal brasileño lleva a cabo con el objetivo de favorecer a los sectores más marginados. Los Silva acaban luchando

por su tierra como un quilombo no solo por su condición étnico-racial, sino también por su condición de clase, lo que le dificultaba el acceso a la propiedad de su tierra. Como hemos relatado, la cantidad de intentos de usucapión que los ponía ante la Justicia como “ciudadanos iguales” a sus adversarios no dieron fruto debido a que viven en una sociedad desigual y racista.

Es así que cabe preguntarse si estas políticas son suficientes para poder igualar la situación socio económica de los *quilombolas*. Para el caso de los Silva al menos, entendemos que son importantes las victorias conseguidas. La tierra es esencial para que la comunidad exista como tal, pero mucho camino queda por andar, después de todo, la desigualdad existente entre ellos y sus vecinos pertenecientes a la burguesía de Porto Alegre continúa siendo muy grande.

Por último, es importante destacar que, si bien históricamente el concepto de raza ha sido utilizado como mecanismo de dominación y de explotación de ciertos grupos humanos sobre otros, es interesante entender cómo muchos movimientos sociales vienen reconfigurando, resignificando, su identificación en cuanto “negros”. Lo que antes era un estigma, una propiedad negativa otorgada desde los sectores del poder, hoy en día ha cambiado de signo para convertirse en algo positivo y de lo cual estar orgulloso. Quizás el caso más conocido sea el movimiento “*Black is Beautiful*” originado en los Estados Unidos.

De este modo, afirmamos que el movimiento *quilombola* en general, y los Silva en particular, también realizan este cambio de signo: al auto reconocerse como *quilombolas* ellos basan el derecho a su territorio a partir de pertenencia a la población afrodescendiente. Es por ello que debemos estar alertas cuando se afirma que las divisiones raciales y étnicas sirven exclusivamente para “dividir la lucha de la clase obrera”. En efecto, las razas y las etnias existen en tanto construcción social, y seguirán existiendo en tanto y en cuanto exista el racismo. Por ende, no podemos subsumir todas las desigualdades existentes en las sociedades capitalistas actuales a la desigualdad de clase, porque eso no nos permite comprender las características de cada una y ello nos llevará, indudablemente, a continuar reproduciéndolas.

Bibliografía

- Almeida, A. W. B. 2002. Os quilombos e as novas etnias. En O’Dwyer, E. C. (Ed.), *Quilombos identidade étnica e territorialidade* (pp. 43-81). Rio de Janeiro: FGV.
- Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourgeois, P. 1994. *Banano, Etnia y Lucha Social en*

⁵ Rita es hermana de Lígia Maria, ambas nietas de Alípio y Naura.

- Centro América. San José: Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).
- Brandão, A. A. & Jorge, A. L. 2016. Estado e comunidades quilombolas no pós-1988. 65-97. Recuperado de: https://www.academia.edu/32446130/ESTADO_E_COMUNIDADES_QUILOMBOLAS_NO_PO_1988
- Brow, J. 1990. Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*. 63(1): 1-6.
- Burke, P. (comp.) (1993). *Formas de hacer Historia*. Madrid: Alianza Universidad.
- Cardoso de Oliveira, R. 1992. *Etnicidad y estructura social*. México D. F.: Ciesas.
- Carvalho, A.P. C. 2008. *O espaço da diferença social no Brasil: etnografia de políticas públicas de reconhecimento territorial e cultural negro no sul de País*. (Tesis de Doctorado inédita). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil. Recuperado de: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14995/000673140.pdf?sequence=1>
- Corrêa, M. R. W. 2010. *Quilombos urbanos em Porto Alegre: uma abordagem histórica da titulação do quilombo da Família Silva [2003 – 2007]*. (Tesis de Grado inédita). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil. Recuperado de: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/26985/000762658.pdf?sequence=1>
- Davidson, B. 1968. *Madre Negra*. Barcelona: Luis Caralt editor.
- Faria da Costa, A. M. 2008. *Quilombos Urbanos, segregação espacial e resistência em Porto Alegre/RS*. (Tesis de Grado inédita). Instituto de Geociências, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil. Recuperado de: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/16006/000679141.pdf?sequence=1>
- Grimson, A. 2010. Culture and Identity: two different notions. *Social Identities*. 16(1): 63-79.
- Grimson, A. 2015. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Guená dos Santos, M. 2014. *Afro-brasileños en lucha: historias de la resistencia negra a la dictadura militar en Brasil, (1964-1985)*. (Tesis de doctorado inédita, Universidad Complutense de Madrid).
- Guha, R. 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Hall, S. 1996. Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En Hall, S. y Du Gay, P. (Comps), *Cuestiones de identidad cultural* (pp-13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Jaffe, H. 1976. *Del tribalismo al socialismo. Historia de la economía política africana*. México: Siglo XXI editores.
- Leite, I. B. 2000. Os Quilombos No Brasil: Questões Conceptuais e Normativas. *Etnográfica*. 4(2): 333-354.
- Maestri, M. 1979. *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias.
- O'Dwyer, E. C. jul./dic. 2007. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *TOMO*, (11): 43-58.
- Oliveira Souza, B. 2008. *Aquilombar-se. Panorama Histórico, Identitário e Político do Movimento Quilombola Brasileiro*. (Tesis de Maestría inédita). Departamento de Antropología. Universidade de Brasília, Brasil.
- Quijano, A. 2014. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos Lima, S. H. 2011. *Entre as lógicas do Estado e as comunidades quilombolas: reflexões sobre os percursos administrativos da regularização fundiária*. (Tesis de Grado inédita). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil.
- Schwartz, S. 1990. Brasil colonial: plantaciones y periferias, 1580-1750. En Bethel, L. (Ed.), *Historia de América Latina 3. América Latina Colonial: economía* (pp.191-259). Barcelona: Editorial Crítica.
- Segato, R. L. 2015. *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Thompson, E. P. 1989. *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad industrial*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Vitale, J. P. 2021. *De la invisibilización al proceso de auto identificación como comunidad quilombola: La familia Silva de Porto Alegre (1941-2009)*. (Tesis de Licenciatura inédita). Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.
- Wolf, E. R. 1993. *Europa y la gente sin Historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

FUENTES

Laudos antropológicos

- Carvalho, A. P. C. Y Weimer, R. de A. (2004). *Família Silva: Resistência Negra no Bairro Três Figueiras*. (Lauda Histórico-Antropológico). Porto Alegre. Recuperado de: <http://www.ufrgs.br/naci/>
- Gomes dos Anjos, J. C. y Baptista da Silva, S. (2004). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. (Lauda Antropológico). Universidade Federal de Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

Legislaciones

- BRASIL. Decreto del 26 de octubre de 2006. Declara de interés social el área ocupada por la Comunidad



Remanescente de Quilombo Família Silva, situada en el Municipio de Porto Alegre, en el Estado de Río Grande del Sur, y da otras providencias. Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/dnn/Dnn11035.htm

BRASIL. Decreto N.º 4887 de 20 de noviembre de 2003. Reglamenta el procedimiento para la identificación, reconocimiento, delimitación, demarcación y titulación de las tierras ocupadas por remanescientes de las comunidades de los quilombos que trata o art. 68 del Acta de las Disposiciones Constitucionales Transitorias. Presidencia de la República- Casa Civil. Brasília, DF, 2003. Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm

BRASIL. Ley N.º 3.353. Presidencia de la República, Casa Civil. Leyes del Imperio. Brasil. 13 de mayo de 1888. Declara extinta la esclavitud en Brasil. Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM3353.htm

BRASIL. Presidencia de la República, Casa civil. Constitución de la República Federativa de Brasil de 1988. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm#adct

Entrevistas

L. M. da Silva, entrevista personal, 10 de noviembre de 2015.

O. Araújo, entrevista personal, 30 de noviembre de 2015.

Videos

Canal Carlos Tiburski. (8 de julio de 2008). Os Silva - parte 1/2 [Archivo de Vídeo]. Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=jreElnj3Oog>

Canal Carlos Tiburski. (9 de julio de 2008). Os Silva - parte 2/2 [Archivo de Vídeo]. Youtube https://www.youtube.com/watch?v=Uf_QnKqIRtY&t=98s

Casos Judiciales

Fundación Cultural Palmares y otros vs José Antonio Mazza Leite y otros, proceso n.º 05201044 (Poder Judicial Federal Vara Ambiental, Agraria e Residual, 2005).

Acta de reuniones

RIO GRANDE DO SUL. Assembleia Legislativa (junio de 2003). *Territorialidade Negra no Rio Grande do Sul. Luta dos remanescentes de quilombos no estado*. Porto Alegre: Juçara Campagna – Corag. - RIO GRANDE DO SUL. Leyes ordinarias. Ley 11.731 del 9 de enero de 2002. Dispone sobre la regularización territorial de áreas ocupadas por remanescientes de comunidades de quilombos. Recuperada de: <https://leisestaduais.com.br/rs/lei-ordinaria-n-11731-2002-rio-grande-do-sul-dispoe-sobre-a-regularizacao-fundiaria-de-areas-ocupadas-por-remanescentes-de-comunidades-de-quilombos>