

TIERRAS DE PRETO DE FILIPA (MA) - BRASIL

Identidad, territorialidad y turismo comunitario en la lucha por el reconocimiento

Rosijane Evangelista da Silva*

Moema Maria Badaró Midlej**

Universidade Estadual de Santa Cruz

Ilhéus, Bahia - Brasil

Resumen: Este artículo reflexiona sobre la práctica turística en los territorios quilombolas, buscando analizar el proceso de inserción de la comunidad de Filipa (Maranhão) en el mercado de turismo comunitario. El estudio relaciona cuestiones referentes a la territorialidad (Almeida, 1989) y al reconocimiento (Taylor, 1997) de las comunidades quilombolas. Se contextualiza el turismo comunitario como modelo de actividad que favorece y determina la participación y administración de pequeñas comunidades en el proceso de gestión de los atractivos, garantizándoles autonomía y la preservación cultural y ambiental de sus recursos turísticos y favoreciendo que los beneficios generados por la actividad contemplen las necesidades de la comunidad. Se partió de una investigación bibliográfica y de campo, impulsada por la observación participante y se concluye que el legado sociocultural de la comunidad de Filipa puede contribuir al etno-desarrollo del lugar mediante de un aprovechamiento turístico basado en los principios del turismo comunitario.

PALABRAS CLAVE: comunidades quilombolas, turismo comunitario, reconocimiento, desarrollo local.

Abstract: Land of Black Filipa (MA). Identity, Territoriality and Community Tourism in the Struggle for Recognition. The article reflects about the touristic practice in quilombo territories, searching to analyses the process of insertion of Filipa's community in the market of communitarian tourism. The study raises issues about the territory (Almeida, 1989) and the recognition (Taylor, 1997) of quilombo communities. Contextualizes the communitarian tourism as model of an activity that facilitates and determinates the participation and management of little communities in process of development of the attractions, which guarantees autonomy and cultural and environmental preservation of touristic resources and providing that the resources generated by the activity completes the communities necessities. Starting with a literature and field research based on participant observations, it concludes that the social and cultural legacy of Filipa's Community can contributes for the local ethno development, by touristic use based on the principals of communitarian tourism.

KEY WORDS: quilombo communities, communitarian tourism, recognition, local development.

INTRODUCCIÓN

La Asociación Brasileña de Antropología (ABA) define a la comunidad quilombola como toda comunidad negra rural que agrupa descendientes de esclavos que viven de la subsistencia y donde las manifestaciones culturales tienen un fuerte vínculo con el pasado (Sundfeld, 2002: 77). Dicho

* Master en Cultura y Turismo por la Universidad Estadual de Santa Cruz (UESC – Ilhéus, BA, Brasil). Email: fedele.e@hotmail.com

** Doctora en Educación por la Universidad Estadual de Santa Cruz (UESC – Ilhéus, BA, Brasil). E-mail: moema@uesc.br

concepto designa la situación del segmento negro en diferentes regiones y contextos, y es utilizado para caracterizar un legado cultural y material que ofrece a esos grupos una referencia presencial en el sentido de ser y pertenecer a un lugar y a un grupo específico.

El estado de Maranhão, Brasil, recibió en el período colonial un gran contingente de esclavos presente en la formación de la identidad y diversidad cultural del Estado y en gran número de comunidades rurales surgidas de quilombos.

Esas comunidades buscan el auto-reconocimiento identitario y la afirmación sociocultural, cuestiones que se agregan a los problemas socioeconómicos resultantes de su aislamiento geográfico del proceso histórico de formación del país. Las comunidades tradicionales tienen un rol determinante en la construcción de un modelo de desarrollo que atienda sus necesidades y colabore para mantener el medio donde están insertadas reforzando su unión con el territorio y con el paisaje cultural que compone el medioambiente. La búsqueda de actividades alternativas que contemplen la preservación cultural y ambiental de las áreas donde viven esas comunidades y que promuevan su desarrollo a nivel humano es un desafío continuo para esos grupos.

En un momento en el cual los principios y lineamientos de la actividad turística comunitaria han ampliando su campo de debate hacia fuera del ámbito académico -pasando a la agenda de las comunidades como alternativas conscientes y sustentables de desarrollo- la actividad turística representa una oportunidad para las comunidades negras rurales protectoras de un patrimonio natural y detentoras de una herencia cultural rica en códigos y costumbres, memoria y tradiciones. Asimismo, puede constituir una experiencia singular tanto para los residentes como para los turistas.

Entre las alternativas sustentables para responder a las exigencias de las comunidades tradicionales surge la actividad turística, especialmente en los segmentos que promueven la cultura y la naturaleza y valorizan la autonomía de las comunidades, como es el caso del turismo comunitario. La forma de organización comunitaria, la cultura y el etno-conocimiento de las comunidades tradicionales en interacción así como el medioambiente donde se reproducen configuran un espacio imaginario de curiosidad con un fuerte atractivo para los visitantes.

No obstante, esta actividad muchas veces es desarrollada sin tener en cuenta un plan sistemático, capaz de minimizar los impactos negativos y potencializar los beneficios implícitos en su concepto. Al mismo tiempo las necesidades comunitarias, la relación con el ambiente natural y el legado cultural de las comunidades no son observadas en el ámbito de los intereses de la actividad turística.

Este artículo estudió la actividad turística en su etapa de implementación en la comunidad quilombola de Filipa, localizada en el municipio de Itapecuru, a 120 kilómetros de São Luís, capital de Maranhão. Por la autopista BR 135 se accede a un área de 428 hectáreas donde viven 42 familias

descendientes del mismo tronco familiar. Se consideró a la actividad turística como una opción para mejorar la calidad de vida de sus pobladores y generar sustentabilidad. La perspectiva del investigador se basó en la investigación cualitativa y en los instrumentos metodológicos de la etnografía, como la observación participante y las entrevistas semi-estructuradas, por considerarse las más viables para comprender los objetivos propuestos en este artículo.

QUILOMBOS EN BRASIL Y MARANHÃO: TRAYECTORIA HISTÓRICA Y LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO DEL TERRITORIO

La formación de las comunidades de quilombos tuvo su origen a partir de una gran diversidad de procesos que incluye las fugas con ocupación de tierras libres y generalmente aisladas, haciendas quebradas, compras de tierras por parte de esclavos liberados pero también herencias, donaciones, entrega de tierras como pago de servicios prestados al Estado, simple permanencia en las tierras que ocupaban y cultivaban en el interior de grandes propiedades así como la compra de tierras, tanto durante la vigencia del sistema esclavista como después de su abolición (Almeida, 2008; Anjos, 2004).

La palabra quilombo, de origen bantú (kilombo), significa campamento o fortaleza y está presente en la historiografía brasileña desde la primera mitad del siglo XVIII. Fue usada por los portugueses para designar las poblaciones o agrupamientos constituidos por esclavos fugados de los cautiverios:

Donde hubo esclavitud, hubo resistencia. Y de varios tipos. Incluso bajo amenaza de azote, el esclavo negociaba espacios de autonomía, bajaba los brazos en el trabajo, rompía herramientas, incendiaba plantaciones, agredía a los señores y capataces, se rebelaba individual y colectivamente. Hubo un tipo de resistencia que podríamos considerar típica de la esclavitud [...] se trata de las fugas y la formación de grupos de esclavos fugitivos [...] esa fuga que ocurrió en América tenía nombres diferentes: en la América española se llamó palenques o cumbes; en la inglesa, maroons; en la francesa, grand marronage y petit marronage [...]; y en Brasil, quilombos y mocambos, y a sus miembros se los denominó quilombolas, calhambolas o mocambeiros (Reis, 1996: 47).

Los quilombos marcaron prácticamente todo el territorio como señal de protesta ante las condiciones inhumanas y degradantes a las que estaban sometidos los esclavos. Estos se constituirán en territorios étnicos de resistencia como alternativa de organización socio-político-espacial a las diversas formas de explotación del trabajo negro y esclavo.

Los territorios de las comunidades negras, por lo tanto, tienen sus orígenes en los quilombos o mocambos formados principalmente por los esclavos que se rebelaban contra la esclavitud. Pero también algunas comunidades se formaron a través de donaciones de tierras realizadas a partir de la desintegración de los monocultivos como la caña de azúcar y el algodón de la compra de tierras por los propios esclavos debido a la desestructuración del sistema esclavista, así como de tierras que

fueron conquistadas por los negros por la prestación del servicio de guerra luchando contra las insurrecciones del lado de las tropas oficiales.

Según Almeida (2008) también hay indicios que representan una territorialidad derivada de la propiedad en manos de órdenes religiosas, de la donación de tierras para santos y del recibimiento de tierras a cambio de servicios religiosos prestados a los señores de esclavos por parte de los sacerdotes negros (as) de cultos religiosos afro-brasileños. Así, es equivocada la idea de que los quilombos fueron constituidos sólo a partir de fugas, procesos insurreccionales o de grupos aislados.

La identificación de quilombos en el medio rural del Brasil contemporáneo hace rever la concepción tradicional como fuga y resistencia esclavista. Esta diversidad de las formas de constitución de las tierras de quilombos hizo retomar el debate y el estudio sobre el concepto de quilombo, cuyo tenor se reveló en el momento en que se iniciaron los intentos por titular esas tierras amparadas por el artículo 68 de las Disposiciones Transitorias de la Constitución de 1989.

Dentro de una visión ampliada que considera los diversos orígenes e historias de estos grupos, la denominación para estos agrupamientos identificados como remanentes de quilombo sería la de *terras de preto*, atribuida, por ejemplo, a los grupos existentes en Maranhão y utilizada por varios autores (Almeida, 1989; Leite, 2000) para describir a las comunidades negras. Una denominación que enfatiza su condición de colectividades campesinas e identifica una expresión nativa y no una denominación históricamente impuesta y restrictiva. La expresión *terras de preto* es usada por los pobladores de comunidades negras rurales para definir sus territorios. Funciona como una denominación de origen nativa en contraposición a otras expresiones utilizadas y a veces impuestas por personas externas a las comunidades. Conforme se verá más adelante, la expresión engloba un sentido más abarcador de territorio e identificación (Almeida, 1989).

Hoy en día la expresión quilombo no se refiere a residuos o resquicios arqueológicos de ocupación temporal o de comprobación biológica. Así como no se trata de grupos aislados o de una población estrictamente homogénea. Si bien no siempre fueron constituidos a partir de movimientos insurreccionales o rebeldes, los grupos desarrollaron prácticas cotidianas de resistencia en el mantenimiento y reproducción de sus modos de vida característicos y en la consolidación de un territorio propio (ABA, 1994).

En lo relativo a la territorialidad de estos grupos, la ocupación de la tierra no se hizo en términos de lotes individuales, predominando su uso común. El uso de esas áreas obedece a la estacionalidad de las actividades sean agrícolas, de extracción u otras caracterizando diferentes formas de uso y ocupación de los elementos esenciales al ecosistema que establecen como base lazos de parentesco, vecindad y compadrazgo asentados en relaciones de solidaridad y reciprocidad.

El vínculo de las comunidades con el territorio se caracteriza como un factor fundamental y, además de ser una condición de supervivencia física para los grupos, la tierra es un instrumento relevante para afirmar la identidad de la comunidad y para mantener y continuar sus tradiciones.

Para caracterizar esa relación, Almeida (2008: 25) hace uso de la noción de territorialidad específica como resultado [...] *de los diferentes procesos sociales de territorialización, delimitando dinámicamente tierras de pertenencia colectiva que convergen en un territorio*. Bajo esta mirada, los quilombos pueden ser vistos como territorios específicos dentro de un estado pluri-étnico. Las especificidades de cada grupo se refieren al proceso de construcción política del territorio relacionado con sus manifestaciones socioculturales, los modos de producción y el manejo ambiental en relación a la tierra que tradicionalmente ocupa, que es el medio por el cual las conductas de territorialidad se desarrollan, caracterizando la noción de territorio.

Dicho concepto está basado en el trabajo familiar, es decir, una unidad familiar es también una unidad económica que se circunscribe en un territorio, regida por normas consuetudinarias de trabajo y convivencia social reconocidas y respetadas por los pobladores del área y por los vecinos próximos. Así, el régimen de uso común de los recursos naturales *dotó de longevidad a esas tierras, consolidándolas como territorio étnico y convirtiéndose en un factor fundamental de identidad de esos campesinos agrupados* (Projeto Vida de Negro, 2002: 87).

En lo que respecta a la apropiación comunal de las tierras, Almeida destaca que:

Ellas designan situaciones en las cuales el control de los recursos básicos no es ejercido libre e individualmente por un determinado grupo doméstico de pequeños productores directos o por uno de sus miembros. Dicho control se da a través de normas específicas instituidas más allá del código legal vigente y aceptada de manera consensual en los vericuetos de las relaciones sociales establecidas entre los diversos grupos familiares que componen una unidad social (Almeida, 2005: 133).

De ese modo, el régimen de uso común favorece la consolidación del territorio étnico y representa un factor fundamental de identidad cultural y cohesión social. Barreto Filho (2006: 112) se refiere a la apropiación comunal de las tierras de comunidades negras como señal de resistencia fundamentada en el territorio. Para el autor,

El control sobre la tierra se hace grupalmente y es ejercido por la colectividad que define su territorialidad en base a límites étnicos fundados en la filiación por parentesco, la co-participación de valores y de prácticas culturales y, principalmente, la circunstancia específica de solidaridad y reciprocidad desarrollada al enfrentar la situación de alteridad propuesta por los blancos. (Barreto Filho, 2006: 112)

Así, la protección y afirmación de los derechos de las comunidades quilombolas pasan necesariamente por la regularización de la tierra y por el reconocimiento de los territorios tradicionalmente ocupados. El territorio es el elemento de construcción de la identidad étnica que representa el punto más importante de la estructura social.

La identidad étnica de los descendientes de los quilombos es recreada por la memoria de las luchas de sus antepasados, *marca de una coyuntura histórica y forma primera de su proceso de construcción social y de diferenciación frente a los otros, que estructuró de forma compleja, las resistencias a la dominación en el presente siglo* (Acevedo & Castro, 1998: 161), actualizada por las propias luchas emprendidas a favor de su territorio y del mantenimiento de su identidad.

En la lucha por el reconocimiento adoptan como estrategia de legitimación la auto-identificación como remanentes de las comunidades de los quilombos o como herederos de ese modo de vida. Asumen, por lo tanto, la condición de grupos culturales según criterios de auto-atribución con trayectoria propia, dotados de relaciones territoriales específicas con presunción de ancestralidad negra relacionada con la resistencia a la opresión histórica sufrida.

Así, los territorios quilombolas resultan de un tipo particular de percepción y apropiación del espacio y son constituidos por formas de organización social, comunicación grupal y lazos de solidaridad comunitaria específicos, ligando a los individuos a un pasado u origen étnico común. Se presentan como verdaderos sitios simbólicos de pertenencia, reveladores de vivencias, creencias, ritos, rituales, celebraciones, costumbres y estilos de vida de esas comunidades. *Los sitios presentan, en efecto, esta extensión imbricada que los torna, a pesar de su carácter único, en entidades plurales que viven de la diversidad circundante.* (Zaoual, 2006: 37).

Pensar en los quilombos en su sentido contemporáneo significa pensar en grupos sociales cuya identidad se construye en un proceso dinámico uniendo diversos factores: historia, cultura, territorio, identidad y relaciones de poder. Es pensar en actores sociales detentores de discursos múltiples que se construyen como sujetos en relación con sus pares y con el universo externo a las comunidades donde viven. Ignorar las diferencias y peculiaridades de estos sujetos resulta un factor negativo para afirmar su identidad. La existencia de esas comunidades culturalmente activas es fundamental para su entorno, pues la identificación como quilombolas en su amplio y moderno sentido posibilita acortar la distancia entre lo que tienen derecho y lo que disfrutan.

LOS QUILOMBOS MARANHENSES: SEÑALES DE LA RESISTENCIA

En Maranhão -conforme el relevamiento realizado por la investigación de la Universidad de Brasília UNB (Navarro, 2005) llevada a cabo por el Centro de Geografía y Cartografía Aplicada (CIGA)- se identifica la existencia de cerca de 640 comunidades descendientes de los quilombos en el Estado. Los relevamientos anteriores emprendidos por el Proyecto Vida de Negro en la década de

1980 ya habían mapeado la situación y habían identificado la fuerte presencia de esas comunidades portadoras de referencias étnicas similares.

Hoy, en el estado, se destaca la presencia de un campesinado con una fuerte afro-ascendencia, que ocupa las llamadas *“terras de preto”*, definidas por Almeida como *dominios que fueron entregados, donados o adquiridos, con o sin formalización, debido a la decadencia de las grandes haciendas de monocultivo* (Almeida, 1989: 163).

Los descendientes de dichas familias *permanecen en esas tierras desde hace varias generaciones, sin proceder a una ocupación formal conjunta, sino que se apoderaron de ellas individualmente* (Almeida, 1989: 164). Esos lugares fueron ocupados por la población negra que sobrevivió en el período pos-abolición y sirvió de base para la formación de comunidades que aún residen en la tierra.

Según Almeida (1994: 179) Las *“terras de preto”* no se restringen sólo a los dominios arriba citados sino que:

La expresión alcanza también a aquellos dominios o extensiones correspondientes a antiguos quilombos y áreas de liberados en las cercanías de antiguos núcleos de minería que permanecieron en un aislamiento relativo, manteniendo las reglas de una concepción de derecho que orientaban a la apropiación común de los recursos. También existen aquellas que fueron conquistadas por la prestación de servicios de guerra al Estado durante la guerra de la Balaiada (1838-1841).

Según las estimaciones disponibles sobre las llamadas *“terras de preto”*, sólo en el estado de Maranhão *“superaban el millón de hectáreas”* (Almeida, 1994: 181). Las *terras de preto* constituyen en la actualidad poblados que producen con el sistema de uso común de la tierra y conforman una base considerada común, esencial e inalienable donde la convivencia social respeta valores y los lazos de consanguinidad y compadrazgo tienen relevancia, y son observados y cumplidos los ritos recibidos de los antepasados. De acuerdo con la descripción de Almeida (2008: 157) *Las formalidades no recaen necesariamente sobre los individuos, siendo que la familia está por encima de muchas exigencias sociales”*.

La formación de los quilombos en Maranhão presenta la denominación *terras de santo* o *terras de santa*. Al terminarse a partir de la segunda mitad del siglo XIX el monocultivo del algodón se produce la entrega y hasta el abandono de las tierras pertenecientes a la Iglesia y explotadas por órdenes religiosas (Jesuitas, Carmelitas y Mercedarios). Esas tierras abandonadas, entregadas o apropiadas por los campesinos, sus familias y ex esclavos dieron origen a las comunidades hoy identificadas como *terras de santo*.

En estos dominios prevaleció el uso comunal, que se mantuvo incluso cuando la iglesia devolvió formalmente la administración de las tierras al Estado a fines del siglo XIX. Constituidas de esta forma y atribuyendo a un santo patrono la posesión de los dominios, adoptan nombres propios que también caracterizan sus límites territoriales, como *Santa Tereza*, *Santana* o *São Raimundo* (Almeida, 2005).

Si bien existen diferencias en el proceso de formación en la atribución devocional a los santos de la Iglesia Católica, las *terras de santo* presentan semejanzas con las *terras de preto* que también adoptan como segundo nombre los de los santos patronos de las comunidades, como *São Roque*, *São Benedito*, *Nossa Senhora do Rosário*, *São Sebastião*, etc.

En las *terras de santo* -legitimado por la memoria colectiva de los pobladores- las formas de uso común coexisten con la apropiación y legitimación jurídica de esos dominios, teniendo como propietario al Santo. Según Almeida (2005) aparece en la estructura social de las *terras de santo* la figura de los “encargados”. Papel atribuido a los líderes del grupo que se constituían en guardianes y que cumplían las funciones vinculadas con el ciclo ritual de las fiestas y el ceremonial religioso. Son los que mantienen la tradición y animan a la devoción del Santo, que da nombre al lugar (Almeida, 2005).

Aunque Maranhão sea un estado periférico bajo muchos puntos de vista, Según Andrade (2006) en lo que hace al debate y articulación de las cuestiones quilombolas en la producción de conocimiento y de bases para las políticas públicas, el estado ha desempeñado un rol central desde la década de 1980. Así, Maranhão tiene un papel pionero en las luchas por el reconocimiento étnico y la valoración territorial de las comunidades quilombolas brasileñas.

El trabajo del Centro de Cultura Negra de Maranhão (CCN) y de la Sociedad Maranhense de Defesa de los Derechos Humanos (SMDH) con la creación del Proyecto Vida de Negro (PVN) hizo posible el relevamiento, el mapeo y la movilización de las comunidades en torno de un objetivo común permitiendo que las comunidades quilombolas maranhenses llamen la atención y participen activamente de los debates que precedieron a la Asamblea Constituyente de 1988.

El Proyecto Vida de Negro organizó en Maranhão varios encuentros con ejes de debates centrados en la cuestión agraria con la intención de consolidar la organización y movilización de las fuerzas quilombolas. Esos encuentros repercutirán y generarán como resultado, además de la división en articulaciones en instancias nacionales y la visibilidad de las cuestiones quilombolas en Brasil, el fortalecimiento de la organización política de las comunidades negras rurales; siendo que a partir de 1997 los líderes quilombolas asumieron la dirección del movimiento creando su propio órgano representativo, la ACONERUQ, que reúne varias situaciones clasificadas como quilombo.

La ACNERUQ (Asociación de las Comunidades Negras Rurales de Maranhão) fue formada en noviembre de 1997 como sustituto de la Coordinación Estatal Provisoria de los Quilombos creada en

1995. La ACNERUQ reúne actualmente 246 comunidades negras rurales, y está vinculada a la Coordinación Nacional de Articulación de las Comunidades Negras Rurales Quilombolas (CONAQ).

En 1994 cobró énfasis en el escenario nacional la necesidad de debatir las bases para definir el término quilombo. El debate contó con la participación de antropólogos, del movimiento negro y de los líderes de las comunidades quilombolas. El concepto fue resignificado y pasó a ser utilizado por los líderes e intelectuales relacionados con las comunidades. Esto se pudo comprobar en el “IV Encuentro de las Comunidades Negras Rurales de Maranhão”, realizado en la ciudad de São Luís, en abril de 1995. El encuentro tuvo como tema “Los Quilombos contemporáneos y la lucha por la Ciudadanía”. Según Fabiani (2005), esa fue la primera vez que los líderes negros rurales maranhenses usaron como forma de apropiación la expresión quilombos contemporáneos en el ámbito público.

Reconocimiento y valoración de las identidades quilombolas

La emergencia de nuevos paradigmas volcados a la redefinición del papel de la cultura, del individuo y de la memoria apunta hacia elementos y perspectivas de poder asociados a contextos plurales. Esa concepción de pluralismo social marca en las sociedades contemporáneas la existencia de la diversidad, presente en los diferentes grupos sociales que desarrollan políticas y prácticas en la perspectiva de la construcción de una sociedad multiétnica. Boaventura Santos Souza y João Arriscado Nunes (2003) destacan el multiculturalismo, las ciudadanías plurales y los derechos colectivos como expresiones que caracterizan las tensiones entre el reconocimiento de las diferencias y la conquista de la igualdad entre los grupos minoritarios. El multiculturalismo es un tipo de ideología y de política que se presenta como una de las propuestas a ser discutida con la perspectiva de organizar el poder en las sociedades democráticas contemporáneas en contextos plurales. El término multiculturalismo tiene la intención de designar la coexistencia de formas culturales o de grupos caracterizados por culturas diferentes en el seno de las sociedades modernas. Uno de los aspectos significativos del multiculturalismo es el de presentarse como un movimiento de ideas que lo alimenta con un corpus teórico dándole substrato conceptual y legitimación intelectual. En esta condición, se revela un importante productor de subjetividades al insertarse principalmente en la sociedad contemporánea con una nueva propuesta educativa (Habermas, 2000).

La educación en un contexto multicultural puede estimular la comprensión y el desarrollo de valores relacionados con la democracia tales como los valores de tolerancia, reconocimiento de la diferencia, y respeto mutuo. El multiculturalismo se configura en el ámbito de la concepción de las luchas por el reconocimiento de la existencia de pluralidades de valores y diversidades culturales constituyendo en algunos países occidentales terreno de debates y polémicas, confrontando diferentes ideologías respecto de los modos de promover la igualdad de oportunidades y el reconocimiento del derecho a la diferencia (Taylor, 1997).

Entre estos grupos, las comunidades quilombolas reivindican junto al Estado y la sociedad el reconocimiento de sus derechos. El surgimiento de esas reivindicaciones florece a razón de una coyuntura universalista cuyo alcance no contempla las diferentes identidades socioculturales, por lo tanto no considera el principio de igualdad para todos, fundamento básico de la democracia.

En el contexto de las luchas por la afirmación y legitimidades de derechos que involucran la cuestión de las comunidades quilombolas, la identidad se asocia a la valoración de las diferencias o a su reconocimiento como garantía de desarrollo mantenimiento de los territorios y del legado cultural de esas comunidades.

De ese modo, se asiste al surgimiento de nuevos actores sociales y a la presentación de dilemas que revelan las posibilidades y contradicciones en la construcción de una ciudadanía y, consecuentemente, de una democracia que se pauten en la emancipación social, 'en el reconocimiento de la diferencia', en la 'disminución de las desigualdades', en la 'redistribución de los recursos y en la inclusión' (Santos & Nunes, 2003: 34).

En lo que respecta a las comunidades quilombolas brasileñas, la búsqueda de la valoración de su diversidad está asociada a las conquistas alcanzadas en el ámbito de la Constitución Federal de 1988. Dichas garantías constitucionales abren una dimensión de los desafíos que encierra una sociedad pluri-étnica, diversa y compleja. Coloca la cuestión de los legados territoriales, culturales y sociales de las comunidades quilombolas en un plano que supera el requisito legal, abarcando un contexto de transformaciones en el plano del reconocimiento y de la valoración de las diferencias de esas comunidades después de un largo período de silencio e invisibilidad. El reconocimiento, incorporado en el ámbito de la legislación y de las políticas públicas debe estimar las singularidades de cada cultura, la ampliación del diálogo, el respeto a la diferencia y el derecho a ser diferente.

La noción del reconocimiento está orientada a la búsqueda de la satisfacción y valoración de las necesidades de los individuos como miembros de grupos específicos (Gutmann, 1993), de sus valores, sus experiencias y sus diferencias culturales. Esos individuos, aunque son parte de una sociedad mayor, deben hacer respetar sus diferencias para garantizar el derecho de participación integral e igualitaria en la vida social. En ese sentido, el reconocimiento establece una percepción del individuo como parte de una sociedad nacional y de una comunidad cultural específica. Por lo tanto, el reconocimiento, más allá de la mera tolerancia, debe remitir a una noción de respeto. El respeto a las diferencias inherentes a los grupos sociales refleja un punto de vista moral defendible, compartido o no por los otros, pero pasible de respeto. En este contexto se concentran las bases del reconocimiento como exigencia para la realización de la diversidad cultural y de un tratamiento igualitario, en la convivencia de los grupos que constituyen una sociedad multicultural.

Charles Taylor (1997) asocia el reconocimiento a la construcción de la identidad y circunscribe esta cuestión en la categoría de necesidades humanas y, por lo tanto, como posibilidad de realización

plena por parte de las colectividades. Para Taylor (1997: 45) la identidad es *la manera como se define una persona, cómo sus características fundamentales hacen de ella un ser humano*.

Taylor difunde la idea de que la identidad puede ser formada o ser influenciada en parte por la existencia o no de reconocimiento y, muchas veces, por el reconocimiento incorrecto de los otros, pudiendo una persona o un grupo de personas ser perjudicadas convirtiéndose en objeto de una distorsión si aquellos que los rodean reflejan una imagen limitada, de inferioridad o desprecio por ellos mismos (Taylor, 1997: 45).

En ese sentido, Bauman (2005: 19) afirma que:

...las 'identidades' fluctúan en el aire, algunas son elegidas por nosotros, otras son infladas y arrojadas por las personas de nuestro alrededor, y es preciso estar en alerta constante para defender las primeras con relación a las últimas.

De ese modo, el autor enfatiza la formación identitaria a partir de elecciones. Al ser sometidas estas elecciones a la opinión y al reconocimiento de los otros puede indicar o no imágenes limitadas que no muestran el sentido de ser alguien o de pertenecer a una colectividad.

Según Taylor (1997), la política de reconocimiento posee la capacidad de colaborar en la formación de la identidad de individuos y grupos sociales. La capacidad de entendimiento entre las personas, adquirido y ejercitado por medio de lenguajes humanos ricos en significados, es esencial en la formación de la identidad. Esos lenguajes no son aprendidos solos, por lo tanto, la interacción con los otros posibilita la consolidación de la identidad y del diálogo remitiendo en ese contacto al reconocimiento.

Así, las comunidades quilombolas buscan el ejercicio de su reconocimiento en el interior de sus comunidades, en el contacto con los otros miembros de ese grupo social particular detentor de una cultura diferenciada y en el reconocimiento de la sociedad, lo que según Taylor (1997) influye en la afirmación de su identidad específica y en la construcción de la autoestima identitaria.

Las políticas de reconocimiento -sean enfatizadas por la perspectiva territorial o cultural- conducen a contextos de cambios. Dichos cambios inciden sobre los grupos sociales y sobre sus relaciones con sus espacios referenciales en los sentidos y significados a él atribuidos en su representación política y en las relaciones establecidas con los otros y con las diferentes instancias institucionales.

Taylor (1997) propone la identidad y las políticas de reconocimiento como colaboradoras para asegurar el reconocimiento diferenciado de los grupos minoritarios y excluidos, que no son beneficiados por el respeto a la dignidad de la persona humana ni por las ideas difundidas mediante

los ideales universales e igualitarios y mediante la democracia donde todos son considerados libres e iguales. Para Taylor (1997) la democracia introdujo la política del reconocimiento igualitario aunque la importancia del reconocimiento se fue modificando e incrementando a partir de la noción de identidad individual y autenticidad. La identidad presupone que cada ser humano posee características propias que son formadas y negociadas en las relaciones con los otros, dando al reconocimiento de esa identidad por parte de los otros una importancia fundamental.

Así, las comunidades quilombolas luchan tanto por la visibilidad y el reconocimiento como por la redistribución de recursos favorables a un desarrollo social justo. En este escenario, el turismo comunitario puede funcionar como herramienta de construcción de la afirmación, de la movilización de actores sociales y de la identidad pues favorece la visibilidad de la lucha de las comunidades negras como Filipa, localizada en el Estado de Maranhão. La actividad amplía su campo de acción, coloca a las comunidades en contacto con el “otro” en una perspectiva del mundo menos restricta, posibilita la redistribución del ingreso y valoriza su búsqueda continua de políticas públicas que estimulen el reconocimiento, la valoración de sus singularidades y la inclusión.

Turismo comunitario: una alternativa en construcción

El turismo es considerado un sector muy significativo en lo que respecta a la generación de oportunidades de ingreso a escalas locales y regionales. Los estudios realizados en Brasil y en el mundo comprueban que el turismo cuando se desarrolla siguiendo los modelos del mercado y el modelo de los grandes complejos hoteleros no proporciona beneficios efectivos para la comunidad del entorno. El gran desafío de estas experiencias es elaborar un modelo de turismo más justo y equitativo que considere las dimensiones sociales, culturales, ambientales y económicas que rigen la vida social, e inspire a la comunidad local a ser el centro de planificación, implementación y monitoreo del proceso turístico, posibilitando la división equilibrada de sus beneficios.

Es en este contexto que el turismo comunitario busca construirse como un contrapunto y una alternativa al turismo especulativo y masivo de las grandes capitales. Está apoyado por una oferta de servicios e infraestructura más simple, aunque no menos calificada y busca valorizar los ambientes naturales y la cultura del lugar. No se trata sólo de recorrer rutas diferenciadas de aquellas del turismo de masa. Se trata de otro modo de visita y de hospitalidad diferenciados aunque eventualmente ocurra en los mismos destinos del turismo de masa. Es una nueva propuesta turística que contempla la variable local y las identidades involucradas.

Al hacer referencia al turismo comunitario -o de base comunitaria- se hace referencia a aquel turismo construido por la comunidad y para la comunidad, donde los actores sociales comunitarios no sólo participan sino que tienen el control efectivo en las decisiones relativas al turismo en la localidad. O sea es un turismo en el cual, usando la expresión de Krippendorf (2000), el *nativo mudo* adquiere expresión y ejerce un papel activo.

Este turismo se basa en el respeto a las herencias culturales y las tradiciones locales y puede servir de vehículo para fortalecerlas y rescatarlas. Asimismo, posibilita el establecimiento de relaciones centradas en el diálogo y la interacción entre visitantes y visitados donde ni los anfitriones son sumisos ante los turistas, ni los turistas transforman a los anfitriones en objetos de consumo (Busztytn, Bartholo & Delamaro, 2009), favoreciendo el intercambio de experiencias y el diálogo igualitario.

El turismo comunitario trae desde su origen la complejidad peculiar que caracteriza al fenómeno turístico como un todo. El abordaje conceptual de esta propuesta de turismo es referenciado, entre otros factores, principalmente a partir de las experiencias en desarrollo en el país. Presentar un marco teórico para el turismo comunitario se constituye en un desafío, sobre todo considerando la diversidad de contextos, historias, lugares y personajes que hacen que cada una de las iniciativas comunitarias sea única.

Para el WWF-Internacional (2001), el turismo comunitario es:

Aquel donde las sociedades locales poseen el control efectivo sobre su territorio, desarrollo y gestión. Y mediante el involucramiento participativo desde el inicio, los proyectos de turismo deben proporcionar la mayor parte de sus beneficios a las comunidades locales.

Las definiciones presentan ideas como la conservación ambiental, la valoración cultural, la participación comunitaria y la generación de beneficios para las comunidades receptoras. En los abordajes conceptuales brasileños expuestos a continuación, se suman las nociones de emprendimientos comunitarios y de intercambio intercultural.

El turismo comunitario es toda forma de organización empresarial sustentada en la propiedad del territorio y de la autogestión de los recursos comunitarios y particulares, con prácticas democráticas y solidarias en el trabajo y en la distribución de los beneficios generados a través de la prestación de servicios, buscando el encuentro cultural con los visitantes (TURISOL, 2008).

El turismo de base comunitaria es aquel en el cual las poblaciones locales poseen el control efectivo sobre su desarrollo y gestión; y está basado en la gestión comunitaria o familiar de las infraestructuras y los servicios turísticos, en el respeto al medioambiente, en la valoración de la cultura local y en la economía solidaria (TUCUM, 2008).

Basado en estos pilares el turismo comunitario construyó su fundamentación y emerge con mayor alcance y visibilidad en el debate y las experiencias que buscan consolidar un nuevo modo de pensar el turismo. El ejercicio del turismo comunitario se amplía al turismo global donde se destaca lo local como lugar de desarrollo. La inserción de esta práctica turística implica la creación de políticas públicas de turismo en diversos países.

La propuesta de un turismo con bases comunitarias es orientada por un conjunto de principios que establece su línea de acción y garantiza su desarrollo. Coriolano (2009: 287) destaca algunos de esos principios: el principio de las necesidades sentidas, en el cual la autora aclara que las iniciativas de trabajo en las comunidades deben partir de las necesidades determinadas por la propia población y no de las orientaciones técnicas y de la voluntad de las personas externas a la comunidad. El principio de la participación requiere el compromiso profundo de las personas de la comunidad en la construcción de todas las etapas del proceso. La participación aparece como una premisa esencial para el turismo comunitario, sobre la cual se hablará más adelante. El principio de la cooperación induce al establecimiento de asociaciones entre la acción comunitaria, la gestión pública y la iniciativa privada. El principio de la auto-sustentación determina que los procesos de transformación económica pueden sufrir discontinuidades pero precisan ser susceptibles de gestión, mantenimiento y control comunitario mediante mecanismos que prevengan los efectos perversos de los cambios provocados por los agentes externos. El principio de la universalidad determina que el éxito alcanzado debe destinarse a la población en su totalidad y todos se deben beneficiar.

Enraizadas en esos principios, varias comunidades pequeñas han trabajado en la práctica de una propuesta determinada por los sujetos sociales. En el turismo comunitario las actividades turísticas se asocian a otras actividades económicas existentes en la comunidad y son desempeñadas de modo de fortalecer la agricultura, la pesca, el artesanado y las actividades de extracción. Su puesta en práctica tiene como prioridades la generación de trabajo e ingreso para los pobladores locales, la formación de pequeños negocios locales y la dinamización del capital local. Los residentes poseen el control productivo de la actividad en su ciclo total, desde la planificación hasta el desarrollo y la gestión. Así la comunidad además de abrir un espacio para una participación más amplia consigue actuar en la mejora de su economía y en la búsqueda de nuevas oportunidades para el lugar.

En su propuesta el turismo comunitario involucra a la comunidad en el proyecto desde el debate inicial de su concepción hasta el objetivo final con la distribución más igualitaria del lucro alcanzado (Coriolano, 2009). Los pobladores son incluidos y participan activamente en la construcción de estrategias consistentes con la realidad y vocación del lugar y con la estructuración de pequeños emprendimientos y actividades pensados para atender a una demanda específica de visitantes. De ese modo, el turismo comunitario emerge para las comunidades como un proceso de descubrimiento cuando las comunidades buscan lo que quieren y cómo quieren y pueden hacer para contribuir para el desarrollo de las personas y del lugar (Coriolano, 2009).

Ese tipo de turismo tiene como características la elaboración de planes descentralizados y asociativos buscando garantizar la participación de todos. Asume luchas ya iniciadas por la reglamentación de las tierras comunitarias y por la garantía de los derechos de las personas del lugar. Trabaja por la reglamentación de unidades de conservación y en la organización de comités para la gestión ambiental y cultural de sus espacios con planes de manejo y conservación compatibles con el turismo (Coriolano, 2009).

Localizada a 12 kilómetros de la sede del municipio de Itapecuru y a 120 kilómetros de São Luís Filipa, es una comunidad descendiente de los quilombos que abriga cerca de 48 familias (240 personas) pertenecientes a un mismo tronco familiar. Las tierras de Filipa sumaban inicialmente 555 hectáreas, aunque cerca de 100 hectáreas fueron vendidas y no se las ha recuperado hasta hoy. Los miembros más antiguos de la comunidad lamentan la desagregación de esa tierra que, según ellos, era la mejor para la plantación.

Las tierras de Filipa hoy pertenecen a la comunidad. Ese sentimiento de colectividad con relación a la tierra refuerza los vínculos de unión entre los pobladores, y es dicho por ellos mismos en los discursos y testimonios, conforme expresa Xavier Ferreira, poblador y líder comunitario de Filipa:

Es de todos, y no es de ninguno."

Las fuentes utilizadas para contar la historia de Filipa son casi todas orales recolectadas en las charlas, parte de la memoria de sus pobladores más antiguos, por lo tanto no se pueden precisar fechas y números. Los hechos guardados de generación en generación son perpetuados como representantes del universo simbólico de la construcción de la identidad de Filipa. Existen algunas fuentes documentales más recientes como documentos de la iglesia, registros, documentos de titularidad de la tierra (Instituto Nacional de Tierras y Colonización – INCRA) y documentos de la asociación comunitaria.

De acuerdo con los pobladores más viejos la historia de la formación de la comunidad data de hace más de cien años. Comenzó con los abuelos cuando la tierra no tenía dueño, cuando ser dueño era vivir y producir en la tierra. Cuentan que todo comenzó con la llegada de una esclava llamada Filipa Ferreira Vianna a un lugar llamado Barriguda. A Filipa le gustó el lugar y se estableció con su hijo. Después de un tiempo, supuestamente después de su muerte, el lugar pasó a llamarse morro de Filipa en su homenaje y, finalmente, sólo Filipa. Reunidos en grupo los descendientes de la esclava hablan con orgullo de su origen, y ese orgullo está presente en el discurso de D. Nielza Ferreira Vianna, bisnieta de Filipa:

Filipa venía de la esclavitud. Ella fue descendiente de esclavos. Con esa descendencia en común casi todos son parientes consanguíneos, con excepción de los pocos que se incorporaron a la comunidad a través del casamiento. Esa relación de parentesco es parte de los lazos que forman la comunidad y está presente en los discursos de los pobladores, como es el caso de Bernardino Belfort Ferreira, bisnieto de Filipa y uno de los más viejos de la comunidad:

Con certeza aquí hay una sola familia. La mayoría de las personas que viven en Filipa, son hijos de aquí, nacidos y criados aquí. Es difícil que haya uno de afuera.

Pero no siempre fue así. Aislada, sin organización, sin acceso a técnicas que mejoraran su productividad y las condiciones mínimas de infraestructura Filipa se sentía marginada, excluida y discriminada. Por falta de una organización comunitaria formal los pobladores no tenían acceso a programas y financiamientos rurales. La comunidad no tenía agua tratada, siendo abastecida por las aguas del río Itapecuru que queda a 6 Kilómetros) del poblado.

No había energía eléctrica, la escuela funcionaba en una estructura de barro y cañas en un aula múltiple y antes de esto no había escuela; los pocos que aprendieron a leer en ese período tenían que desplazarse grandes distancias para hacerlo. La atención médica era inexistente y cuando alguien se enfermaba había que llevarlo a la ciudad lo que agravaba el estado del paciente. No había acceso para autos, sólo angostos caminos para peatones, animales y bicicletas. El cultivo de productos como el arroz y la mandioca eran practicados a través del sistema rudimentario de los *roças de toco*, dependiendo de la estacionalidad, o sea, teniendo que esperar el período de lluvias para plantar. El sistema de cultivo *roças de toco* era utilizado por pequeños agricultores y *constituye una tradición milenaria de la mayoría de las poblaciones indígenas, que fue asimilada por las poblaciones formadas como consecuencia del proceso de colonización* (Siminski & Fantini, 2007: 690).

Nuestra vida era un sufrimiento. Tenía que andar todo ese trecho con una olla en la cabeza para juntar agua en el río. (Vianna, 2004).

Esas barreras hacían la vida de la comunidad más difícil, limitándoles las opciones para reducir la pobreza. Ellos traían consigo los deseos de cambio, aunque no sabían cómo juntar las fuerzas necesarias para conseguir *medios para vivir mejor, mejorar, tener como ayudar a las hijas* (Belfort, 2004)

Nuestro deseo es tener tranquilidad, no vivir tan apretados y tener la posibilidad de sobrevivir con la familia (Santos, 2004).

Sueño que un día esta comunidad crezca y mantenga el nombre que siempre ha tenido, el de una comunidad negra y digna, donde las personas vienen y tienen la voluntad de volver (Ferreira, 2004).

Esa realidad comenzó a cambiar en los últimos años. Uno de los factores del cambio fue un trabajo de concientización y rescate de la identidad cultural de la comunidad promovido por el Centro de Cultura Negra de Maranhão (CCN). Sintiendo discriminados por el color de la piel, los pobladores no se sentían fuertes, no iban detrás de la información que pudiera mejorar la vida comunitaria sino que se aislaban cada vez más en su interior. Las tradiciones estaban siendo poco a poco abandonadas, o cambiadas por otras más modernas y los jóvenes ya no bailaban ni tocaban el tambor-de-crioula. El rescate del orgullo de ser negro y la valoración de los bienes heredados de los

ancestros esclavos fue fundamental para la auto-afirmación de la comunidad, abriendo caminos para el desarrollo.

La cultura, es entendida en el discurso de la comunidad como el punto de rescate del orgullo y de la pertenencia, y el CCN fue un impulsor del proceso para mejorar la vida en Filipa:

Yo diría que el primer punto fue la cultura, la comunidad se unió porque nosotros somos negros pero no teníamos orgullo, no teníamos una identidad. Después que tuve la oportunidad de participar de dos encuentros en São Luís, invité a esas personas a venir aquí y vinieron, y la gente comenzó a unirse y organizarse. Así, hoy, llegan a Filipa, ustedes, personas de Estados Unidos, [...] mucha gente. Comenzó con el Movimiento Negro de São Luís, que abrió las puertas de Filipa" (Belfort, 2004).

Yo estoy orgullosa de mi color, de verdad" (Vianna, 2004).

Yo ya sé que soy negra, que pertenezco a una generación de africanos, y no voy a someterme a lo que Dios me ha hecho (Santos, 2004).

Filipa hoy

La construcción de la autoestima de la comunidad fue determinante para la organización en busca de mejoras. Hoy las personas de Filipa afirman con orgullo y dignidad su identidad. Esta realidad se expresa en la alegría y en el ritmo fuertemente marcado del tambor de crioula heredado de los padres y abuelos; y que constituye alegría, placer, ocio y perpetúa la cultura negra. El Tambor de Filipa también vive un florecimiento. Hoy los niños aprenden a tocar, cantar y bailar con los más viejos y el tambor es conocido y prestigiado por toda la región. Las personas de la comunidad se expresan sobre el tambor así:

Es cuando hay algo que reúne a todo el mundo, nosotros somos treinta y cinco familias y cuando hay un tambor, una fiesta, nos divertimos" (Ferreira, 2004). El tambor primeramente recuerda a los antepasados, y en segundo lugar es alegría. Es la única diversión que la gente tiene aquí (Vianna, 2004). El tambor es amor, es pasión y tradición (Belfort, 2004).

El tambor de crioula es el elemento de unificación, de identidad, de fuerza y unión. Las canciones hablan de hechos de la vida cotidiana en la comunidad, de la historia de los familiares y vecinos creando lazos de reconocimiento que sirven de ayuda para enfrentar las dificultades de la vida. En Filipa todos son católicos y no hay manifestaciones de las religiones afro-descendientes como *tambor de mina, terecô, candomblé* y otros. Así el tambor de crioula sintetiza la relación más íntima con la descendencia africana.

La fiesta de San Sebastián realizada en agosto es muy animada y todos participan de los preparativos, se invita a las comunidades vecinas así como a los parientes y compadres de la capital y de otros lugares más distantes. Se compone de novena, procesión y misa, subasta, *largo* (plaza) y baile y tambor de Crioula. El pueblo lo vive con fervor y da lo mejor de sí para homenajear al patrono. Se observa una gran hospitalidad y el don de recibir bien heredado de los padres y abuelos dando a conocer a Filipa, ya conocida por muchos entre las comunidades de la región.

Sobre la base del placer de compartir momentos, divertir, rezar y trabajar juntos, redescubriendo la identidad cultural, se organizaron en la Asociación de Pobladores y comenzaron a militar en la lucha por mejores condiciones de vida no sólo para sí, sino para todas las comunidades negras de Maranhão. En 1997, Filipa participó del V Encuentro de comunidades negras, como socia fundadora de la Asociación de las Comunidades Negras Rurales Quilombolas (ACONERUQ).

A partir de la organización comunitaria Filipa abrió caminos para requerir, junto a los organismos institucionales, proyectos que a partir de una perspectiva endógena favorezcan el desarrollo de la comunidad. Buscó establecer lazos identitarios y el reconocimiento como comunidad quilombola, reforzó los vínculos de unión y respeto entre sus pobladores juntando esfuerzos para optimizar los resultados de los proyectos, e inició junto con otras comunidades la lucha por el reconocimiento de su territorio.

Filipa viabilizó proyectos a través de organismos estatales de fomento para instalar infraestructura para las comunidades rurales. De ese modo, la comunidad consiguió instalar energía eléctrica y construir una carretera de acceso. Obtuvo financiamiento rural para desarrollar el cultivo de *abacaxi* (ananá) y banana llegando a tener una cosecha récord de ananá aunque debió enfrentarse a las dificultades para colocar la producción, lo que causó perjuicios para cumplir con los compromisos asumidos con el banco financiador.

En el ámbito de los recursos de fomento a la comunidad de los organismos estatales logró el entubado y la planta de tratamiento que permitió la llegada del agua hasta el centro del poblado. El establecimiento de un molino de harina adaptado a las técnicas de producción ha transformado la calidad y productividad de la harina producida en Filipa.

El potencial turístico de Filipa está basado en los aspectos culturales y naturales de la comunidad. Entre los aspectos culturales se destaca el Tambor de Crioula, parte significativa del ocio y del imaginario cultural. Herencia de los ancestros, el Tambor de Crioula en Filipa no precisa motivos ni fecha específica para ser accionado, sólo basta que la comunidad esté reunida. El tambor es el elemento de recreación comunitaria que puede ser presentado y enseñado a los turistas en cualquier época sin comprometer el aspecto tradicional de la fiesta. La propia característica afro-descendiente de la comunidad, el status de comunidad tradicional y el modo de producción sustentable ya despiertan el interés de los visitantes.

Otra fiesta tradicional en Filipa es el Festejo de San Sebastián, patrono local. El festejo da lugar a lo religioso y lo profano. Se celebra la parte ritual dedicada al santo en la capilla ubicada en el centro del pueblo representada por la novena que precede a la fiesta, la misa y la invocación rezada en latín.

El río Itapecuru posee un fuerte atractivo natural, la vegetación virgen propicia para realizar senderismo y los bellos paisajes verdes en medio del silencio rural que favorecen el relax y el descanso. Asimismo, atrae la relación de los comunitarios con el medio natural, sus prácticas tradicionales de cultivo, su unión con los ciclos de la naturaleza y sus conocimientos de la flora local.

Se destaca el contacto con las personas de la comunidad y las prácticas rurales, las comidas compartidas con las familias (a pesar de que Filipa no presenta una gastronomía típica), las charlas bajo los árboles, el contacto con los campos de cultivo y la producción de harina. Al visitante se le puede ofrecer la opción de un contacto directo con la vida del campo permitiéndole una experiencia genuina de inmersión en la realidad rural y de contacto con la naturaleza.

La comunidad en general conoce los beneficios que el turismo puede brindar. Ellos también saben que será necesaria alguna organización y, si bien no tienen idea de cómo llegará, es claro el propio rol en la organización de la actividad en la comunidad. Así, buscan información, orientación y articulaciones. La comunidad participó recientemente del debate propuesto por el Ministerio de Medio Ambiente, la Fundación Palmares y el Ministerio de Turismo en el ámbito del Encuentro Nacional de Turismo en Quilombos en el interior de São Paulo, en junio de 2010.

Como resultado de ese encuentro fue escrita una carta solicitando orientación para la actividad turística en los quilombos brasileños, enfatizando la lucha de las comunidades quilombolas por el reconocimiento de sus territorios y de su diversidad. Ellos acarrear expectativas de cambios y mejoras. Son conscientes del potencial de la comunidad y saben que su capacidad organizacional y de gestión de los emprendimientos ya iniciados, su cultura, su espíritu emprendedor, su unión y su tambor, despiertan curiosidad.

Son también capaces de reconocer que los visitantes, al mismo tiempo en que producen beneficios, pueden influenciar negativamente quitando el carácter propio de la cultura y degradando el ambiente.

CONSIDERACIONES FINALES

Las prácticas turísticas han sido consideradas capaces de articular un desarrollo económico equilibrado, mejorar las perspectivas de la población, contribuir a la preservación del ambiente y a la valoración cultural, dentro de una planificación responsable. El turismo constituye un conjunto de bienes y servicios que busca favorecer el desarrollo de las comunidades locales. Para esto debe

considerar la inclusión de esas comunidades en el proceso de planificación y gestión del turismo aún en sus etapas iniciales.

Considerar las opiniones de la comunidad, su conocimiento del área, sus experiencias y sabiduría, es determinante para el éxito del turismo comunitario. Dar voz a las personas de la comunidad y considerar las subjetividades colectivas de la población local en el proceso de construcción de una actividad turística responsable puede resultar constructivo para la actividad y para las comunidades. En este contexto se analizó el debate inicial del proceso de implementación de la actividad turística en Filipa.

Se constató una expectativa positiva por parte de la comunidad con relación a la apertura a los visitantes. Los pobladores alimentan expectativas económicas, sociales, culturales y ambientales pero no ven al turismo como una 'salvación' para todos sus problemas. Es claro para ellos que el turismo genera impactos positivos pero también puede destruir. La comunidad entiende la importancia de planificar para evitar la degradación y se prepara para un proceso gradual de asimilación del turismo. Ellos desean no sólo participar, sino construir las bases de su actividad turística. Las singularidades culturales, el legado tradicional y el modo de vida componen la visión del mundo de Filipa, que se caracteriza por ser una comunidad quilombola detentora de un modo culturalmente diferenciado de percibir el mundo, y que influye en las decisiones acerca del turismo que desea establecer en su territorio.

Las acciones de sensibilización y capacitación realizadas en pro del turismo comunitario deben valorizar los aspectos culturales constitutivos de la comunidad, la unión con el territorio y con los ancestros. Dichas iniciativas, por lo tanto, consideran herederas de costumbres seculares y de códigos identitarios singulares a las tradiciones de comunidades como Filipa. Es primordial para la construcción de prácticas de turismo comunitario preservar dichas particularidades ya que representan una parte fundamental de la oferta turística de la comunidad. El uso de las particularidades comunitarias por parte del turismo debe discutirse con la comunidad para que ésta fije los parámetros que garanticen la preservación de sus tradiciones y el reconocimiento de sus procesos socioculturales.

La comunidad de Filipa es rica en códigos culturales y sociales, detentora de un potencial que debe ser trabajado adecuadamente para constituir una oferta turística única y, al mismo tiempo, diversificada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Associação Brasileira de Antropologia - ABA** (1994) "Documentos do grupo de trabalho sobre as comunidades negras rurais". In: Boletim Informativo NUER, 1.: 81-82
- Acevedo, R. e Castro, E.** (1998) "Negros do trombetas: guardiões de matas e rios". Cejup, UFPA, Belém
- Almeida, A. W. B. de** (2008) "Terras de quilombo, terras indígenas, 'babaçuais livres', 'castanhais do povo', faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas". Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, PPGSCA-UFAM-Fundação Ford, Manaus
- Almeida, A. W. B. de** (2005) "Nas bordas da política étnica: Os quilombos e as políticas sociais". In: Territórios Quilombolas: Reconhecimento e titulação das terras. Boletim Informativo do NUER – 2(2): 15-44
- Almeida, A. W. B. de** (1994) "Carajás: a guerra dos mapas". Falangola, Belém
- Almeida, A. W. B. de** (1989) "Terras de preto, terras de santo e terras de índio. Uso comum e conflito". NAEA, UFPA, Belém
- Anjos, R. S. A.** (2004) "Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil - Primeira configuração espacial". Vol. 1, Mapas Editora & Consultoria, Brasília
- Andrade, M.** (2006) "Quilombolas- etnicidades emergentes? Subsídios para uma discussão." Revista Ciências Humanas, São Luís, V. 4 (01): 49-60
- Bauman, Z.** (2005) "Identidades." Jorge Zahar, Rio de Janeiro
- Barretto Filho, H. T.** (2006) "Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção". En: Adams, C.; Murrieta, Rui e Neves, W. (orgs.) Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade. Annablume, FAPESP, São Paulo, 109- 143
- Bursztyn, I.; Bartholo, R.; Delamaro, M.** (2009) "Turismo pra quem? Sobre caminhos de desenvolvimento e alternativas para o turismo no Brasil". In: Bartholo, R.; Sansolo, D. G.; Bursztyn, I. Turismo de base comunitária: diversidade de olhares. Letra e Imagem, Brasília, pp. 76- 107
- Coriolano, L. N. M. T.** (2009) "O turismo comunitário no nordeste brasileiro". In: Bartholo, R.; Sansolo, D. G.; Bursztyn, I. Turismo de base comunitária: diversidade de olhares. Letra e Imagem, Brasília, pp. 277-287
- Fabiani, A.** (2005) "Mato Palhoça e Pilão". Expressão Popular, São Paulo
- Gutmann, A.** (1993) "Introducción". In: Taylor, Ch. El multiculturalismo y la política del reconocimiento. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 13-42
- Habermas, J.** (2000) "O discurso filosófico da modernidade". Martins Fontes, São Paulo
- Krippendorf, J.** (2000) "Sociologia do turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens". Aleph, São Paulo
- Leite, I. B.** (org.) (2000) "Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas". Cadernos Textos e Debates NUER, Porto Alegre, Disponível em <http://www.nead.org.br/index.php?acao=artigo&id=21> Acesso em; 21/01/ 2009

- Navarro, L.** (2005) "Levantamento da UnB identifica 2.228 territórios quilombolas no Brasil, mas apenas 70 são reconhecidos pelo governo". Universidade de Brasília, Disponível em: www.unb.br/acs/unbagencia/ag0505. Acesso em 11 de outubro de 2007
- Projeto Vida de Negro** (2002) "Vida de negro no Maranhão: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas". SMDC/CCN-MA/PVN, São Luís
- Reis, J. J.** (1996) "Quilombos e revoltas escravas no Brasil". Revista USP.28: 14-39
- Santos, B. de S; Nunes, J. A.** (2003) "Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade". In: Santos, Boaventura de Souza (Org.) Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Siminski, A; Fantini, A. C.** (2007) "Roça-de-toco: uso de recursos florestais e dinâmica da paisagem rural no litoral de Santa Catarina". In: Ciência Rural.37 (3): 690-696
- Sundfeld, C. A.** (org) (2002) "Comunidades quilombolas: direto a terra". Fundação cultural Palmares/ MinC/ Editora Abaré, Brasília
- Taylor, C.** (1997) "Multiculturalismo". Instituto Piaget, Lisboa
- TUCUM** (2008) "Rede Cearense de Turismo Comunitário". Presentation held at the II International Seminar on Sustainable Tourism, Fortaleza
- TURISOL** (2008) "Rede Brasileira de Turismo Comunitário e Solidário". Presentation held at the II International Seminar on Sustainable Tourism, Fortaleza
- WWF-Internacional** (2001) "Directrices para el desarrollo del turismo comunitário". Disponível em http://www.panda.org/resources/publications/sustainability/indigenous/Guidelines_sp.pdf. Acesso em 08 /dez/2004
- Zaoual, H.** (2006) "Nova economia das iniciativas locais: uma introdução ao pensamento pós-global". DP&A; COPPE-UFRJ, Rio de Janeiro

Entrevistas

- Ferreira, José Xavier.** Entrevista sobre la historia de Filipa. Entrevista concedida el 19 de febrero, 02 de marzo y 18 de junio de 2009
- Santos, Ferreira Guiomar.** Entrevista sobre la historia de Filipa. Entrevista concedida em 19 de fevereiro de 2009
- Santos, Lindalva.** Entrevista sobre la historia de Filipa. Entrevista concedida el 19 de febrero de 2009
- Santos, Raimundo Oliveira.** Entrevista sobre la historia de Filipa. Entrevista concedida el 19 de febrero de 2004 y el 02 de marzo de 2009
- Vianna, Nielza Ferreira.** Entrevista sobre la historia de Filipa. Entrevista concedida el de febrero, 02 de marzo y 18 de junio de 2009
- Ferreira, Minervina.** Entrevista sobre la historia de Filipa. Entrevista concedida el 19 de febrero de 2009
- Belfort, Miguel.** Entrevista sobre la historia de Filipa. Entrevista concedida el 19 de febrero de 2009.

Belfort, Bernardino. Entrevista sobre la historia de Filipa. Entrevista concedida el 19 de febrero de 2009

Recibido el 23 de junio de 2011

Correcciones recibidas el 04 de agosto de 2011

Aceptado el 10 de agosto de 2011

Arbitrado anónimamente

Traducido del portugués