

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL
MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL**

GABRIEL CARVALHO VOGT

**O QUILOMBO COMO SEMIÓFORO: MEMÓRIA,
RECONHECIMENTO E REPARAÇÃO**

RIO DE JANEIRO
2015

GABRIEL CARVALHO VOGT

**O QUILOMBO COMO SEMIÓFORO: MEMÓRIA,
RECONHECIMENTO E REPARAÇÃO**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE
JANEIRO COMO REQUISITO PARCIAL PARA A
OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM MEMÓRIA
SOCIAL.

LINHA DE PESQUISA: MEMÓRIA E ESPAÇO

ORIENTADORA: PROFESSORA DRA. ANDRÉA LOPES DA COSTA VIEIRA

RIO DE JANEIRO
2015

GABRIEL CARVALHO VOGT

**O QUILOMBO COMO SEMIÓFORO: MEMÓRIA,
RECONHECIMENTO E REPARAÇÃO**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE
JANEIRO COMO REQUISITO PARCIAL PARA A
OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM MEMÓRIA
SOCIAL.

APROVADO EM ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

PROFESSORA DRA. ANDRÉA LOPES DA COSTA VIEIRA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UNIRIO)

PROFESSOR DR. AMIR GEIGER
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UNIRIO)

PROFESSOR DR. JOÃO AUGUSTO DE ANDRADE NETO
INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS (IBRAM)

FICHA CATALOGRÁFICA

V886o

Vogt, Gabriel Carvalho.

O Quilombo como semióforo: memória, reconhecimento e reparação / Gabriel Carvalho Vogt, 2015.

118 f. ; 30 cm

Orientador: Andréa Lópes da Costa Vieira

Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

1. Quilombos. 2. Memória. 3. Narrativas. 4. Identidade. 5. Reconhecimento. 6. Reparação I. Vieira, Andréa Lopes da Costa. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória Social. III. Título.

CDD - 300

Dizem que na vida a gente colhe o que planta. Tenho plantado amor e colhido flores.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é reconhecer sua incompletude. É reconhecer-se impossibilitado de atingir seus objetivos sem recorrer à solicitude, à parceria, à amizade, à generosidade e ao amor daqueles que nos cercam. Agradecer é abrir mão da ficção da autonomia na definição de nossos próprios caminhos, percebendo no outro a eterna promessa de horizontes mais amplos, de voos mais altos, de possibilidades impensáveis a partir de um *eu* fechado em si. Por este motivo, inicio minha lista de agradecimentos por ela que é a razão de existência deste trabalho. Agradeço à ela que, generosamente, me deu a segurança e a ideia; que nunca me deixou desanimar; que sempre me deu a mão quando achei que não conseguiria; que sempre foi casa e caminho; porto e mar; razão e emoção; que sempre foi, acima de tudo, minha verdadeira companheira. Obrigado Lilian, sobrevivemos.

Agradeço à minha filha Lis, energia transformadora mais poderosa que já me atingiu e que, apesar de ainda não poder ler estas palavras, pode senti-las cotidianamente.

Agradeço à Maristela, minha mãe, e Roberto, meu padrasto, por estarem sempre e incondicionalmente presentes nas horas mais críticas.

Agradeço ao meu pai, Francisco, que desde muito cedo me sensibilizou para as contradições e injustiças sociais deste mundo e me permitiu perceber o outro como parte integrante de mim, matéria existencial deste trabalho.

Obrigado Ary e Milena, por me darem um lar e preencherem minha necessidade de família por praticamente metade da semana. Sem seu carinho e generosidade o trabalho teria sido muito mais árduo.

Minha gratidão a Frederico Pagnuzzi, por essa “irmandade” sem comparação.

Obrigado Jorge Bastos, por se importar; por participar e por, de certa forma, fazer tudo isto acontecer.

Agradeço à sorte de ter como minha orientadora Prof. Dra. Andréa Lopes. Sem ela, eu não teria chegado tão longe. Obrigado por acreditar no projeto, por se dedicar,

por confiar, por elogiar, por criticar, por se comprometer, por permitir ousar, e, acima de tudo, por respeitar o outro, potente, mas frágil, que é cada orientando.

Agradeço enormemente ao Prof. Dr. Amir Geiger que, com “olhos de ver”, me indicou um caminho que eu sequer sabia já estar trilhando.

Obrigado Vinícius Moura, amigo-irmão, que nunca mediu esforços para me apoiar nesta caminhada.

Obrigado colegas e amigos do CMRJ, pelo apoio descomprometido nos momentos de urgência. A empatia é qualidade rara nestes tempos.

Meu agradecimento a todos, mais próximos e mais distantes que, diariamente, me ajudaram, me motivaram, se interessaram ou simplesmente me ouviram.

O QUILOMBO COMO SEMIÓFORO: MEMÓRIA, RECONHECIMENTO E REPARAÇÃO

RESUMO

A formação do Estado brasileiro baseou-se na construção de uma memória oficial nacional de caráter uniformizador e opressor. O silêncio quanto ao preconceito e à discriminação racial, conduziu à incorporação de valores e identidades coletivas impostas. Tais identidades respondem a interesses que não dão conta das demandas de inúmeros grupos minoritários. Para estes, a narrativa nacional oficial reservou um não-tempo e um não-lugar. O silêncio e o esquecimento pautam as relações da sociedade brasileira com a população negra em geral fragmentando-os culturalmente e fragilizando-os espacialmente. Entretanto, o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Por quase um século, as lembranças foram transmitidas dentro dos grupos silenciados por vias informais e passaram despercebidas pela sociedade englobante. As narrativas liminares da nação brasileira baseiam-se essencialmente na performatividade dos discursos emergentes no seio desta opressão. O quadro de múltiplas desigualdades nas sociedades multiculturais como a brasileira e o sistemático não-reconhecimento de uma identidade constitui uma forma de opressão, capaz de gerar danos incomensuráveis à imagem do grupo vitimizado. Assim, uma política de reconhecimento da diferença, baseada no respeito à alteridade, no reconhecimento do “ser humano concreto”, portador de uma identidade fundada em fontes morais, sem as quais ele não seria capaz de nortear-se ou compreender-se faz-se urgente para garantir a recuperação da dignidade dos grupos que sofrem algum tipo de exclusão dentro do território que dividem com outros grupos privilegiados. Entre os grupos historicamente subalternizados no Brasil estão as chamadas comunidades negras rurais ou as terras de pretos, traduzidas agora, como categoria social criada no âmbito da política e da lei, em *comunidades remanescentes de quilombos*. O instrumento que opera esta *criação social* é o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Em nome do resgate e da conservação do

patrimônio cultural da nação foi o artigo assim elaborado: “*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”. A criação desta categoria que opera o reconhecimento e fundamenta a nova *identidade de projeto* se desdobra no plano da narrativa liminar negra e no tempo redentor da memória. A emergência das contra-narrativas quilombolas, calcadas na reconstrução da memória coletiva e da identidade nos quilombos, em última análise, rompe fronteiras e avança sobre os limites do extracomunitário, inserindo as comunidades em outros campos do protagonismo social e político, bem como rasurando a *grande narrativa* da nação brasileira

PALAVRAS-CHAVE: Quilombos, Narrativa, Memória, Identidade, Reconhecimento, Reparação.

THE *QUILOMBO* AS A SEMIOPHORE: MEMORY, RECOGNITION AND REPARATION

ABSTRACT

The formation of the Brazilian State was based on the construction of a uniform and oppressive official national memory. Founded in silence as to prejudice and racial discrimination, it led to the incorporation of imposed values and collective identities. Such identities respond to interests that do not stand to the demands of numerous minority groups. For them, the official national narrative established a non-time and a non-place. The silence and oblivion guided the relations between Brazilian society and the black population in general, fragmenting them culturally and weakening them spatially. However, the long silence about the past, far from leading to oblivion, is the resistance that an impotent civil society opposed to the excessive official speeches. For nearly a century, the memories were transmitted within groups silenced by informal channels and have been unnoticed by the encompassing society. The liminal narratives of the Brazilian nation based primarily on performativity of emerging discourses within this oppression. The table of multiple inequalities in multicultural societies such as Brazil and the systematic non-recognition of identity is a form of oppression, able to generate immeasurable damage to the image of the victimized group. Thus, politics of recognition of difference based on respect for otherness, in recognition of "concrete human being," the bearer of an identity based on moral sources, without which he could not be guided or be understood makes it urgent to ensure the recovery of the dignity of the groups that suffer some type of exclusion within the territory they share with other privileged groups. Among the historically subordinate groups in Brazil are the so-called *rural black communities* or the *lands of black*, translated now, as a social category created under the policy and the law, in remaining quilombo communities. The instrument that operates this social creation is the Article 68 of the ADCT. On behalf of the rescue and conservation of the cultural heritage of the nation, the article states: "To the remnants of quilombo communities who are occupying their lands are recognized for permanent

ownership, with the state shall grant them the respective titles." The creation of this category, which operates the recognition and bases the new design identity, unfolds in terms of narrative black injunction and redemptive memory time. The emergence of Maroons counter-narratives, sidewalks in the reconstruction of collective memory and identity in the quilombos, ultimately, breaks boundaries and moves about the limits of extra-inserting communities in other fields of social and political role as well as the rewriting grand narrative of the Brazilian nation.

KEYWORDS: Quilombos, Narrative, Memory, Identity, Recognition, Reparation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: APRESENTANDO A QUESTÃO QUILOMBOLA HOJE, 12

NOVOS DIREITOS PARA NOVOS SUJEITOS, 12

O TERRITÓRIO COMO EXPRESSÃO MATERIAL DA IDENTIDADE, 15

A MEMÓRIA EM ERUPÇÃO: A VOZ DO OUTRO É A MINHA VOZ?, 22

1. DO INDIVIDUALISMO À INTERSUBJETIVIDADE; DO LIBERALISMO AO RECONHECIMENTO: A LONGA CAMINHADA, 30

1.1 O INDIVÍDUO, A IGUALDADE E LIBERDADE, 30

1.1.1 UM OLHAR SOBRE A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE INDIVÍDUO NA MODERNIDADE, 30

1.1.2 IGUALDADE COMO CONDIÇÃO, DESIGUALDADE COMO CONSEQUÊNCIA (OU A PRIMAZIA DA LIBERDADE), 33

1.1.3 VIRANDO A MESA: O PROTAGONISMO DA IGUALDADE (WELFARE STATE, JUSTIÇA E DIREITOS SOCIAIS), 38

1.1.4 A CRISE DO WELFARE STATE, O NEOLIBERALISMO (OU O RETORNO AO INDIVÍDUO), 44

1.2 UM NOVO PARADIGMA: RUMO AO RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO, 48

1.2.1 O JUSTO E/OU O BEM?, 49

1.2.2 OS COMUNITARISTAS E A VIRADA INTERSUBJETIVA, 51

1.2.3 A TEORIA DO RECONHECIMENTO, 54

2. RASURANDO A NARRATIVA DA NAÇÃO MODERNA (OU DAS CONDIÇÕES DE EMERGÊNCIA DAS VOZES SUBALTERNAS), 59

2.1 UMA PEQUENA CRÍTICA DA HISTÓRIA: UM OLHAR SOBRE O TEMPO À LUZ DA MODERNIDADE, 60

2.2 A NARRATIVA DA NAÇÃO NO TEMPO VAZIO DA MODERNIDADE, 64

2.3 A LIMINARIDADE DO POVO NA NARRATIVA NACIONAL, 69

3. MEMÓRIA E RECONHECIMENTO QUILOMBOLA: RASURAS NA NARRATIVA NACIONAL BRASILEIRA, 80

3.1 MEMÓRIA E IDENTIDADE, 80

3.2 O CENÁRIO BRASILEIRO, 86

3.2.1 PRELÚDIO, 86

3.2.2 DE QUILOMBO A QUILOMBO (O SENTIDO EM DESLOCAMENTO), 96

CONSIDERAÇÕES FINAIS, 101

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 105

Como algo precursor, fecundo ou carregado de presságios, o *semióforo* era a comunicação com o invisível, um signo do passado ou dos céus, carregando uma significação com consequências presentes e futuras para os homens.

Marilena Chauí

INTRODUÇÃO: APRESENTANDO A QUESTÃO QUILOMBOLA HOJE

“Articular historicamente o passado não significa aceitá-lo ‘do jeito que ele realmente era’. Significa apropriar-se de uma memória quando ela eclode em um momento de perigo. [...] Somente terá o dom de avivar a esperança no passado o historiador que estiver firmemente convencido de que nem mesmo os mortos estarão a salvo do inimigo se este vencer. E este inimigo não tem deixado de ser vitorioso.”

Walter Benjamin

NOVOS DIREITOS PARA NOVOS SUJEITOS

Todo conceito tem uma história. Toda história é escrita a partir de um ponto de vista e não há ponto de vista que passe incólume pelos emaranhados das relações de poder. Não há ponto de vista, em qualquer campo do pensamento humano, que esteja fora de seu tempo histórico. Nas palavras de Gondar, “...um conceito não deve ser confundido com uma ideia geral ou abstrata; ele expressa um mundo possível, trazendo consequências para a vida que se leva e se pretende levar.” (2011, p.16) Ou seja, as transformações sociais e políticas podem, dialogicamente, produzir ressignificações ou *ressemantizações* para dar conta de novas realidades e de novos tipos de protagonismo no âmbito das relações sociais.

Os mecanismos ligados à participação do indivíduo neste processo de ressignificação social passam a ser mais profundamente estudados a partir da década de 1960, como explica Myrian Sepúlveda dos Santos:

A partir da década de 60, uma série de estudos, entre os quais destaco os de Erving Goffman (1959), priorizou a investigação das interações ocorridas entre atores sociais na vida cotidiana e as construções resultantes destas interações. Desta nova perspectiva, passou-se a afirmar que indivíduos constroem suas identidades e que a manutenção destas identidades depende do processo resultante das interações mantidas por estes indivíduos no processo de compreensão de si próprios e de suas intervenções na realidade. Identidades coletivas passaram a ser compreendidas a partir não só de um agregado de interações sociais, mas também da razão político-estratégica de atores sociais. Nas últimas duas décadas, podemos considerar como sendo quase um senso comum a ideia de que identidades coletivas são construções políticas e sociais e que devem ser tratadas como tal. (SANTOS, 1998, p. 1)

Portanto, pretendemos, neste trabalho, apresentar as transformações sociais, filosóficas e políticas que culminaram com a criação da categoria social chamada de *comunidades remanescentes de quilombos* e seus impactos simbólicos sobre os olhares das comunidades sobre si mesmas. Verdadeiras “*criações sociais, feitas simultaneamente de imaginação sociológica, criações jurídicas, vontade política e desejos*” (ARRUTI, 1997, p. 7).

Acreditamos não ser possível entender tal processo de criação social, tal revolução identitária entre as comunidades negras rurais brasileiras, sem recorrer à categoria de memória coletiva, que supomos estar diretamente atrelada à identidade coletiva. Ainda nos apoiando em Santos, buscamos justificar nossa busca pela melhor compreensão das relações entre memória e identidade:

A noção de identidade, que rompe com as dicotomias entre indivíduo e sociedade, passado e presente, bem como entre ciência e prática social, está tão associada à ideia de memória como esta última à primeira. O sentido de continuidade e permanência presente em um indivíduo ou grupo social ao longo do tempo depende tanto do que é lembrado, quanto o que é lembrado depende da identidade de quem lembra. Da mesma forma que a identidade, a memória também deixou de ser pensada como um atributo estritamente individual, passando a ser considerada como parte de um processo social em que aspectos da psique se encontram interligados a determinantes sociais. A memória deixou, portanto, de ser considerada como fenômeno individual, passando a elemento constitutivo do processo de construção de identidades coletivas. (SANTOS, 1998: 1)

A centralidade crescente das abordagens identitárias é uma característica das abordagens mais contemporâneas das Ciências Sociais, nas últimas décadas do século XX. Detectam-se influências de tais ideias novas são facilmente detectadas tanto para o universo político brasileiro e chega ao próprio campo jurídico (FIGUEIREDO, 2011:17). No retorno do Estado brasileiro às instituições democráticas na década de 1980, uma luta foi travada quanto às novas concepções possíveis de cidadania. O paradigma da diversidade e da diferença se faz presente e marca política e juridicamente sua força social na Constituição de 1988. Os artigos 215 e 216 da

Carta Magna¹ apontam para uma compreensão da identidade nacional de caráter pluriétnico e multicultural. A compreensão de cidadania expressa na Constituição de 1988 se manifesta no campo jurídico² através da extrapolação dos direitos sociais (FIGUEIREDO, 2011:16) para além das necessidades materiais básicas da população, criando direitos baseados no reconhecimento da alteridade de inúmeros grupos que foram historicamente marginalizados e cujas identidades particulares foram silenciadas em nome de uma identidade coletiva nacional.

Entre os grupos historicamente subalternizados³ estão as chamadas comunidades negras rurais ou as terras de pretos, traduzidas agora, como categoria social criada no âmbito da política e da lei, em comunidades remanescentes de quilombos (ARRUTI, 2005:26). O instrumento que opera esta *criação social* é o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Em nome do resgate

1

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

² Trata-se, no campo da teoria jurídica, da chamada matriz neoconstitucional. Segundo a professora de Direito Constitucional da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC-PR, Amália do Carmo Sampaio Rossi, "O neoconstitucionalismo, emergindo no âmbito dos valores pós-modernos, baliza a reformulação da Carta Magna brasileira e insere o conceito de multiculturalismo. A partir de então, novos sujeitos de direito passam a gozar de proteção específica. A pluralidade étnica e cultural, entendida como base formativa da identidade nacional deve ser protegida como patrimônio imaterial da nação. As Constituições da Itália (1947), Alemanha (1949), Portugal (1976), Espanha (1978) e Brasil (1988) são exemplos desta mudança que tem demarcado o espaço do constitucionalismo contemporâneo, com a abertura das Constituições aos valores, por meio dos princípios constitucionais e, por conseguinte, a necessária abertura de todo o sistema jurídico. A introdução destes elementos ocorre, como se sabe, num contexto de reação aos regimes políticos marcados pela opressão, pelo autoritarismo e pela barbárie e marcados singularmente pelo não reconhecimento do outro, da alteridade, da ausência da solidariedade" (ROSSI, 2012, p.3085).

³ Baseamo-nos na noção de subalternidade conforme conceituada por Ranajit Guha(1996[1982]): "*la subordinación no puede entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación, ya que "los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan"*.

e da conservação do patrimônio cultural⁴ da nação foi o artigo assim elaborado: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

O TERRITÓRIO COMO EXPRESSÃO MATERIAL DA IDENTIDADE

Não podemos nos furtar a destacar que o direito encerrado no artigo 68 do ADCT - de conferir a titularidade das terras ocupadas por grupos remanescentes de comunidades quilombolas - busca, antes de tudo, preservar a identidade cultural do grupo-alvo, identidade essa que estaria ameaçada de extinção na ausência de políticas públicas voltadas para sua preservação e perpetuação.

É necessário cuidado para não confundir a questão com simples questão fundiária⁵. Se assim o fosse, não haveria razão para se falar em direito àquela terra específica que ocupam, mas a qualquer uma. Os territórios tradicionais de que trata o referido artigo, por analogia com o §1º do art. 231, da CF, que dispõe sobre as terras indígenas, são aqueles

“(...) utilizados para suas atividades produtivas [da comunidade], as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

Para compreender tal definição, devemos esclarecer certos conceitos como território e territorialidade.

⁴ O Decreto do governo federal n. 3.551, de 4 de agosto de 2000, permitiu considerar como patrimônio da nação as manifestações culturais imateriais, conforme orienta o Art. 216 da Constituição Federal.

⁵ Embora a responsabilidade pelo processo de titulação de terras quilombolas caiba, hoje, quase na totalidade, ao INCRA, entender esse processo como reforma agrária especial não parece adequado, em função das demandas por reconhecimento cultural embutidas no propósito da edição do art. 68 do ADCT. ARRUTI (2006:102) atesta, a esse respeito: “O posicionamento primordialista, orientador dos responsáveis diretos pela formulação e aprovação do ‘artigo 68’, é inicialmente estranho a essas questões agrárias e fundiárias, estando ligado às preocupações com a produção de uma identidade e de um orgulho racial que têm na recuperação do ‘mundo africano em nós’ e no exemplo de resistência o seu foco.”

Pode-se dizer, em linhas gerais, que as comunidades tradicionais se caracterizam, primordialmente, por sua territorialidade, isto é, pelos estreitos laços existentes entre as práticas econômicas, culturais e espirituais e a terra que ocupam e que conferem coesão ao grupo. Destituído destes elementos simbólicos (culturais) e materiais (território) o indivíduo deixa de pertencer a uma comunidade e é lançado em um limbo. Neste sentido,

Para comunidades tradicionais, a terra possui um significado completamente diferente do que ele apresenta para a cultura ocidental hegemônica. Não se trata apenas da moradia, que pode ser trocada pelo indivíduo sem maiores traumas, mas sim do elo que mantém a união do grupo, e que permite a sua continuidade no tempo através de sucessivas gerações, possibilitando a preservação da cultura, dos valores e do modo peculiar de vida da comunidade étnica. (SARMENTO, 2006a: p.5)

Na mesma linha, ressaltando o valor especial que a terra possui para povos ditos “tribais”, assim dispõe o art. 13 da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)⁶:

Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a *importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação* (grifo nosso).

O conceito de territorialidade possui importância vital na fundamentação dos processos de regularização de terras quilombolas. É preciso, neste ponto, distingui-lo da noção de território, conceito do qual deriva o primeiro.

Este último é quase sempre utilizado em sua acepção política, fazendo referência ao espaço diretamente vinculado ao exercício do poder, especialmente do poder exercido pelo Estado-nação⁷. Em uma análise superficial, compreende-se que o

⁶ A Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais foi ratificada pelo Brasil em 2003. Os tribunais brasileiros recorrem com frequência à dita Convenção para proteger os direitos de comunidades remanescentes de quilombos, por se tratarem de povos “cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que sejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial”.

⁷ No âmbito da Teoria do Estado, território corresponde ao espaço onde o Estado exerce seu poder de *imperium*, isto é, seu poder soberano. (DALLARI, 2007, p. 90)

território poderia ser resumido a uma dimensão física, concreta, dentro da qual caberia ao governo gerenciar as bases materiais de reprodução da vida de um dado grupo social. O Estado e o território representariam a manifestação do poder político exercido, por meio da separação entre os que podem e os que não podem adentrar tal porção do espaço.

Tal acepção não é equivocada, mas reducionista. Desde a sua origem, o termo território possui, etimologicamente, uma dupla conotação, envolvendo as dimensões material (domínio) e simbólica (identificação, identidade territorial) (HAESBAERT, 2004). Partindo destas possíveis dimensões nos apropriamos de tais conceitos nas discussões sobre as comunidades remanescentes de quilombo.

Se extrapolarmos em direção à compreensão de que território diz respeito não apenas ao poder político exercido sobre uma dada parcela do espaço, mas às múltiplas modalidades de poder, vislumbraremos novas possibilidades de recortes territoriais.

Além da dominação, ligada à propriedade, observamos que estes podem se construir mediante mecanismos de apropriação, em que as estratégias de reprodução e produção da vida ditam as relações que se estabelecem com o espaço habitado. O relacionamento continuado de um determinado grupo social com a terra em que sua existência se reproduz estabelece novas formas de se perceber o espaço, baseadas fundamentalmente em valores simbólicos, em valores de uso ligados às experiências, ao “vivido”.

O território ganha simbolismo a partir e através do uso⁸ o qual, continuado, produz o gradual enraizamento que conecta o grupo ao espaço construído, dinâmica e coletivamente. É esse espaço que servirá de base para a construção dos vínculos identitários de todo o grupo que coletivamente o constituiu.

As comunidades remanescentes de quilombos têm sua identidade constituída sobre os referidos elementos simbólicos, amparados na apropriação e no uso cotidiano de seu constructo territorial. As inúmeras comunidades quilombolas existentes pelo

⁸ Cf. LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço*. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão : início - fev.2006

país, desenvolveram variadas estratégias de apropriação do espaço e também de dominação territorial e, portanto, variadas territorialidades.

Reforçando esse entendimento, Haesbaert afirma que a territorialidade,

além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está 'intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar'. (2004, p.3)

Na ótica desenvolvimentista⁹ que dominou o pensamento econômico e político brasileiro entre as décadas de 1930 e 1980 (CASTELO, 2012: P.01), o uso do território esteve diretamente associado à sua capacidade de produção de riqueza material. Tal ótica vem desenhando um amplo mapa de choques de territorialidades pelo país. Territorialidades economicamente mais frágeis vêm sendo sacrificadas em nome do desenvolvimento e do progresso econômico do país¹⁰.

Para os 'hegemonizados', o território adquire muitas vezes tamanha força que combina com intensidades iguais funcionalidade ("recurso") e identidade ("símbolo"). Assim, para eles, literalmente, retomando Bonnemaïson e Cambrèzy (1996), 'perder seu território é desaparecer'. O território, neste caso, 'não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser'. (HAESBAERT, 2004, p.4)

Sarmento reforça essa ideia, comparando a privação da terra, nesses casos, a um verdadeiro etnocídio:

⁹ Recebe o nome de desenvolvimentismo a teoria econômica que está centrada no crescimento econômico, baseado na industrialização e na infraestrutura, com forte intervenção do Estado, em detrimento do desenvolvimento social. Tal teoria foi uma resposta aos desafios e oportunidades que surgiram com a Grande Depressão dos anos 30 e está ligada às ideias trazidas pelo keynesianismo. A onda desenvolvimentista teve o seu apogeu nas três décadas que sucederam o fim da Segunda Guerra, com destaque para as políticas de implantação da indústria pesada nos principais países da América Latina. Cf. http://www.centrocelsofurtado.org.br/interna.php?ID_S=72

¹⁰ A historiadora Lílian Gomes (2010, p. 193) afirma que o processo de distribuição de terras no Brasil que culminou na grande concentração fundiária atual remonta ao período colonial e tornou-se definitivo com a aprovação da Lei de Terras em 1850, que associou o uso da terra ao mercado, eliminando, assim, a "possibilidade de a pequena propriedade de terras vigorar na estrutura agrária fundiária brasileira". Esse processo deu origem a uma elite agrária muito poderosa, que até hoje exerce grande influência na política do Estado. A historiadora continua: "Essa ancoragem entre Estado e poder econômico confere capacidade às elites agrárias de legalizar pelas vias formais o domínio sobre as terras através da compra, fazendo sucumbir relações calcadas na construção de territórios tradicionais que estabeleceram teias de relações em profunda harmonia com os ecossistemas de referência, constituindo-se em patrimônio histórico e cultural de toda a população brasileira."

Privado da terra, o grupo tende a se dispersar e a desaparecer, tragado pela sociedade envolvente. Portanto, não é só a terra que se perde, pois a identidade coletiva também periga sucumbir. Dessa forma, não é exagero afirmar que quando se retira a terra de uma comunidade quilombola, não se está apenas violando o direito à moradia dos seus membros. Muito mais que isso, se está cometendo um verdadeiro etnocídio. (2006a, p.6)

Entender o direito “à propriedade definitiva” das terras “que estejam ocupando”, como versa o artigo 68 ADCT, como direito a uma terra específica, dotada de valor simbólico para os grupos que nelas vivem e sem a qual não se caracterizariam como tais, aponta para uma opção interpretativa específica. Uma interpretação baseada na extrapolação de um direito meramente fundiário rumo a um direito cultural. A Associação Brasileira de Antropologia apresentou, no ano de 1994, uma sugestão de interpretação da categoria “remanescentes de quilombos”, baseada fundamentalmente em aspectos culturais, que privilegia a visão que os próprios membros do grupo étnico possuem sobre si mesmos. Essa nova proposta interpretativa é qualificada por Arruti (2006, p.92) como ressemantizadora, em contraposição à ultrapassada interpretação dicionarizante ou historicizante dos termos “quilombo” ou “quilombola”. O cerne da proposta ressemantizadora está na adoção do critério de etnicidade formulado por Frederick Barth (ABA, 1994), segundo o qual os grupos étnicos seriam “um tipo organizacional que confere pertencimento por meio de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão”, ou, nas palavras de André Figueiredo (2011, p.48), grupos que “se definem a partir de critérios intersubjetivos de pertença e não pertença”.

RESPEITO E RECONHECIMENTO DA DIFERENÇA

O direito embutido no artigo 68 do ADCT traz, antes de tudo, uma reflexão sobre a questão do negro no Brasil. Na sociedade brasileira, apesar dos avanços em termos de implementação de políticas de diferenças, persiste, em relação ao negro, uma

dinâmica hierarquizante e uma desigualdade de oportunidades, se comparado à população branca¹¹.

A visão estigmatizante sobre o negro, fomentadora de racismos de todo tipo, impacta negativamente o olhar que o indivíduo possui sobre si mesmo, desvalorizando elementos relacionados à cultura afro-brasileira. Um exemplo possível, apontado pelo pesquisador da temática do negro e do racismo no Brasil, Jacques d'Adesky (2006), envolve reconhecimento e ideal de beleza, no caso do negro. Ele sustenta, na esteira de Taylor, que o olhar que lançamos uns sobre os outros é extremamente impactante em nossa autoestima e orgulho, produzindo desdobramentos diretos sobre a estrutura das relações sociais. Prevalece em nossa sociedade o padrão “pele branca, de cabelos lisos”, o que se pode constatar em publicidades, propagandas, novelas, cinema e até mesmo no critério de recrutamento para certas profissões. Indivíduos de pele negra aparecem em ampla desvantagem em profissões subalternas que lidam diretamente com o público (como porteiros, garçons, recepcionistas etc.). Segundo d'Adesky (2006), não é de se admirar, por essa razão, que a procura por tratamentos capilares para alisar cabelos afro seja muito frequente entre as mulheres negras, aspirando alcançar, assim, uma aparência mais bem aceita na sociedade brasileira. Ele conclui reafirmando que a plena autonomia só pode ser assegurada

por políticas de promoção daqueles que sofrem efetivamente com injustiças sociais e culturais específicas (menores oportunidades no mercado de trabalho, imagens inadequadas na mídia etc.); injustiças que não atingem o grupo majoritário e nem lhes são visíveis pelo motivo, mesmo, de pertencer ao grupo dominante. (D'ADESKY, 2006, p. 98)

A busca pela restauração da igualdade, nesse contexto, deve ser pensada não apenas como uma questão econômica (embora também o seja), mas também como uma questão moral, de resgate do respeito e do reconhecimento de grupos em situação de desvantagem por motivos raciais. A adoção de políticas universais, nesse caso, demonstra-se insuficiente, pois não leva em conta as particularidades dos grupos em

¹¹ Segundo dados da Secretaria Especial para a Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), no Brasil, no ano de 2010 (IBGE) entre jovens que não estudam nem trabalham temos 37,6% de brancos e 62,4% de negros. Os homicídios de jovens ocorridos no país em 2010 (IBGE) apresentam números alarmantes: 73 / 100 mil jovens negros e 29 / 100 mil jovens brancos.

desvantagem, mantendo as disparidades já existentes. O reconhecimento igualitário perpassa, antes de qualquer coisa, o reconhecimento da diferença, permitindo a cada indivíduo que desenvolva sua identidade própria, sem sofrer os danos decorrentes do olhar de menosprezo lançado pelo outro.

Recorrendo aos pensadores comunitaristas¹², que defendem a interpretação de valores como liberdade e igualdade a partir de uma ótica que privilegie as particularidades de cada comunidade política existente em uma sociedade plural, como é o caso da sociedade brasileira, defenderemos que o homem é um ser essencialmente coletivo, e não apenas individual. Dessa forma, a identidade humana se desenvolve e se perpetua dentro do coletivo (ou dos coletivos¹³) a que cada indivíduo pertence, não havendo comunidades culturais superiores a outras, já que todas as culturas possuem o mesmo valor intrínseco e devem ser respeitadas nas suas singularidades.

Diante do quadro de múltiplas desigualdades nas sociedades multiculturais, o não-reconhecimento de uma identidade constitui uma forma de opressão, capaz de gerar danos incomensuráveis à imagem do grupo vitimizado. Assim, uma política de reconhecimento da diferença, baseada no respeito à alteridade, no reconhecimento do “ser humano concreto”, portador de uma identidade fundada em fontes morais, sem as quais ele não seria capaz de nortear-se ou compreender-se. Apenas a recuperação da dignidade dos grupos que sofrem algum tipo de exclusão dentro do território que dividem com outros grupos privilegiados os tornaria hábeis a restabelecer a igualdade substancial entre eles. Trata-se, aqui, fundamentalmente, de resgatar a autoestima do grupo historicamente menosprezado por sua diferença, uma vez que

(...) nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorrecto dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que o rodeiam reflectirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. O

¹² Apresentaremos no capítulo 1, com maior profundidade e detalhamento, o conjunto teórico sobre o qual se apoiam os pensadores comunitaristas, além de sua relação com a Teoria do Reconhecimento. Destacaremos os trabalhos de Axel Honneth e Charles Taylor.

¹³ D'ADESKY(2006, p. 87) explica que cada indivíduo possui identidades múltiplas e sobrepostas, “começando pela identidade universal do ser humano, que é abstrata; as identidades nacional, étnica etc”.

não reconhecimento ou o reconhecimento incorrecto podem afectar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe. (TAYLOR, 1998, p. 45.)

A MEMÓRIA EM ERUPÇÃO: A VOZ DO OUTRO É A MINHA VOZ?

Para as comunidades quilombolas, a efetivação do direito à propriedade da terra significou vislumbrar um novo horizonte de direitos e dignidade. Invariavelmente, tais comunidades estiveram envolvidas em situações de vida e trabalho degradantes pelo simples fato de carregarem o legado que a História e o Estado, até então, lhes haviam concedido. Este despertar para si mesmo dentro das comunidades quilombolas dotou-se de um movimento de reconstrução dos elementos identitários de coesão do grupo. Neste sentido, Le Goff (1990) nos ajuda a compreender melhor a importância da memória na (re)construção da identidade, quando diz que:

A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Mas a memória coletiva não é somente uma conquista, é também um instrumento de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, aquelas que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória (1990: 476)

A reconstrução da identidade comunitária, através da resignificação de elementos da memória coletiva se transforma em instrumento de luta e defesa dos interesses da coletividade na conquista de seu território, território este dotado das próprias referências necessárias à reconstrução identitária. Nas palavras de De Certeau (1998),

Os lugares são histórias fragmentárias e isoladas em si, dos passados roubados à legibilidade dos outros, tempos empilhados que podem se desdobrar, mas que estão ali antes como histórias à espera e permanecem no estado de quebra-cabeças, enigmas, enfim simbolizações enquistadas na dor ou no prazer do corpo. (1998, p.189)

A construção de uma memória oficial nacional de caráter uniformizador e opressor (POLLACK, 1992 p.1), que, como é possível se observar no caso brasileiro, baseia-se no silêncio quanto ao preconceito e à discriminação racial, conduz à incorporação de valores e identidades coletivas impostas. Tais identidades se fundam em interesses que não dão conta das demandas dos grupos em questão, fragmentando-os culturalmente e fragilizando-os espacialmente.

Segundo POLLACK (1992, p.3), “o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais”. Por quase um século, as lembranças foram transmitidas dentro dos grupos silenciados por vias informais e passaram despercebidas pela sociedade englobante (POLLACK, 1992, p.5). Os “causos” contados de geração a geração, os cantos, o jongo ou mesmo elementos da paisagem local mantiveram o sentido de permanência mesmo que, muitas vezes nem a própria comunidade o percebesse.

Se, conforme nos indica Halbwachs (2006), tudo o que nos lembramos do passado faz parte de construções coletivas do presente, podemos considerar que as tensões e conflitos inerentes à sociedade podem remodelar ou, como diria Pollack (1992), (re)enquadrar as memórias de um determinado grupo social. Sendo assim, o novo posicionamento da identidade negra no Brasil pós-1988, e os dispositivos legais que a protegem, criaram um ambiente no qual muitas das até então chamadas comunidades negras rurais reivindicuem para si uma nova identidade, baseada na reconstrução da memória coletiva, a identidade quilombola. Mais uma vez citando Pollack (1992, p.8), “o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo.” Tal perspectiva é corroborada por Myriam Sepúlveda dos Santos (1998, p.2) quando esta afirma, apoiando-se no pensamento de Halbwachs, que a memória é elemento basilar no processo de construção de identidades coletivas. Na corda bamba dos discursos históricos, o equilíbrio entre o dito e o não-dito se dá de acordo com o ordenamento das forças políticas. Na história oficial do Brasil, a tentativa

de eliminar o componente racial das discussões culturais e sociais relegou, como já dito, boa parte da identidade afro-brasileira ao silêncio e ao esquecimento. Nas palavras de Abreu e Mattos,

“a incorporação de uma agenda política patrimonial nas reivindicações pelo direito à terra e à identidade quilombola não envolveu unicamente expressões culturais de música e dança associadas à escravidão e à afrodescendência. Envolveu também a *percepção da própria história, memória e tradição oral do grupo como patrimônios que precisam ser valorizados, lembrados e, desta forma, reparados*” (ABREU E MATTOS, 2011, p.8) (grifo nosso).

Há um gradual entendimento entre os vários grupos quilombolas pelo país de que não se trata apenas da formalização de um direito agrário, por assim dizer, de um direito à terra, como se da simples reprodução material da vida se tratasse a questão. O que se inicia, em verdade, é o protagonismo político destes grupos minoritários ante a sociedade englobante (POLLACK, 1992). É na reescrita da história que reside o foco político das políticas¹⁴ de reparação.

Os movimentos quilombolas reivindicam reparação por séculos de violência física e simbólica¹⁵ e se fundamentam, poder-se-ia dizer, em um “dever de memória” através do qual as memórias subterrâneas (POLLACK, 1992) emergem à superfície sob a forma do registro formal da cultura, das tradições orais, dos rituais. Sob a forma de patrimônio imaterial, sob a forma de lugares de memória, convertendo memória em história (NORA, 1993), fazendo-a presente nas universidades, nas escolas e,

¹⁴ Ortiz (1994), ao esclarecer as relações entre poder o político e as políticas, deixa claro que o empoderamento produzido pelo novo protagonismo político dá aos grupos cuja voz foi outrora calada por discursos mais poderosos capacidade de conduzir a reinterpretação simbólica de si próprios enquanto manifestações simbólicas da cultura nacional.

¹⁵ O conceito de violência simbólica foi criado pelo pensador francês Pierre Bourdieu para descrever o processo pelo qual a classe que domina economicamente impõe sua cultura aos dominados. Bourdieu, juntamente com o sociólogo Jean-Claude Passeron, partem do princípio de que a cultura, ou o sistema simbólico, é arbitrária, uma vez que não se assenta numa realidade dada como natural. O sistema simbólico de uma determinada cultura é uma construção social e sua manutenção é fundamental para a perpetuação de uma determinada sociedade, através da interiorização da cultura por todos os membros da mesma. A violência simbólica se expressa na imposição "legítima" e dissimulada, com a interiorização da cultura dominante, reproduzindo as relações do mundo do trabalho. O dominado não se opõe ao seu opressor, já que não se percebe como vítima deste processo: ao contrário, o oprimido considera a situação natural e inevitável. L'APICCIRELLA, Nadime. O Papel da Educação na Legitimação da Violência Simbólica. Disponível em: http://www.cdcc.sc.usp.br/ciencia/artigos/art_20/violenciasimbolo.html. Acesso: 23/08/2013

finalmente na memória coletiva nacional. Convertendo silêncio em novas narrativas; invisibilidade em presença; memória em História. Resgatando a autoestima da população negra através de sua derradeira e justa inserção na narrativa nacional.

Então, o objetivo geral deste trabalho passa por buscar compreender, no seio da narrativa nacional brasileira as relações e interações possíveis entre a reconstrução da *memória coletiva* e o reposicionamento das *identidades* dos grupos remanescentes de quilombos, catalisadas pelas políticas de *reconhecimento*.

Procuraremos, em âmbito mais específico, apresentar o contexto sociolinguístico em que emergem as chamadas políticas de identidade, e que viabilizam politicamente a elaboração do artigo 68 do ADCT como expressão jurídica do direito de reconhecimento, bem como compreender as disputas conceituais e semânticas que criaram a categoria de *remanescentes de quilombos*.

Com o intuito de compreender com mais profundidade as bases teóricas das políticas de diferença, nos debruçaremos sobre o contexto político e cultural no qual a chamada Teoria do Reconhecimento veio a germinar em fins do século XX.

Apoiando-nos na tese de que as identidades coletivas são construções políticas e sociais (HALL, 2006) tentaremos compreender como as identidades intracomunitárias dos grupos analisados foram marginalizadas ao longo do tempo, pelas dificuldades de sobrevivência e, sobretudo, pela persistente discriminação contra tais comunidades. E, de que forma o empoderamento produzido pela nova categoria social de remanescente de quilombos veio a produzir um despertar das comunidades para si mesmas, disparando um movimento de busca, de reencontro, ou mesmo de reconstrução da identidade desbotada pelas circunstâncias de sujeição compulsória ao esquecimento.

Tentaremos compreender o papel da memória coletiva em todo este processo de *reconhecimento* identitário dos grupos quilombolas. Papel este que acreditamos ser central.

Por fim, objetivamos verificar se a emergência das contra-narrativas quilombolas, calcadas na reconstrução da memória coletiva e da identidade nos quilombos, em última análise, rompe fronteiras e avança sobre os limites do extracomunitário, inserindo

as comunidades em outros campos do protagonismo social e político, bem como rasurando a *grande narrativa* da nação brasileira.

Considerando o que foi proposto até aqui, subsidiaremos metodologicamente nosso trabalho através de um amplo levantamento bibliográfico multidisciplinar, que apoiará a construção de nosso texto cujo caráter se pretende essencialmente teórico-conceitual.

Daremos continuidade ao trabalho, no capítulo 1, abordando a chamada Teoria do Reconhecimento, fundamento teórico básico das políticas de diferença representadas aqui pelo já referido artigo 68. Pretendemos oferecer uma contextualização teórica que permita compreender o cenário político, cultural e acadêmico que propiciou o ato de “criação social” da categoria de remanescentes de quilombos.

Em seguida, no capítulo 2, nos dedicaremos a apresentar, com base nas perspectivas teóricas sobre o tempo histórico e a modernidade, as condições pós-modernas de emergência da noção de diferença cultural e, conseqüentemente, de gradual empoderamento das vozes subalternas, nas quais inserimos os *remanescentes de quilombos*.

No 3º e último capítulo analisaremos, os conceitos de memória coletiva e identidade, com o intuito de subsidiar a compreensão dos processos envolvidos na emergência de novos atores sociais e políticos no Brasil nas últimas décadas do século XX. Faremos também uma breve apresentação do cenário no qual se forjam tais atores e como estes se convertem, efetivamente, em sujeitos de direito. Finalmente, de posse de todo o arcabouço teórico que nos propusemos a introduzir, abordaremos os impactos sociolinguísticos e jurídicos dos deslocamentos semânticos dos termos Quilombo e Quilombolas a partir da década de 1970 até a criação do artigo 68 do ADCT.

CAPÍTULO 1**DO INDIVIDUALISMO À INTERSUBJETIVIDADE; DO LIBERALISMO AO RECONHECIMENTO: A LONGA CAMINHADA.**

O fim da Guerra Fria e o colapso das antigas nações socialistas colocaram sob suspeita muitas das categorias analíticas que pautaram o pensamento social ao longo de boa parte do século XX, especialmente aquelas referenciadas no pensamento marxista. A emergência de novas temáticas no campo das lutas sociais, para além da tradicional questão de contradições de classe, impôs, e ainda impõe, um amplo esforço analítico por parte de cientistas sociais em geral. É perceptível a transição do foco dos conflitos, ao menos no plano da retórica, do universo da exploração econômica e da distribuição, para o da dominação cultural. (FRASER, 2001) Este novo cenário é potencializado por grandes avanços tecnológicos que permitem o fortalecimento econômico e simbólico das grandes corporações globais, bem como de sua maior flexibilidade e fluidez do ponto de vista espacial. Acompanhado da crise econômica e ideológica dos modelos de intervenção estatal vigentes que levaram, por conseguinte, a perda de legitimidade do Estado-nação enquanto representação coesa de uma comunidade unitária, o limiar do século XXI testemunha também um momento de

grandes diásporas, com importantes fluxos migratórios, principalmente rumo aos antigos estados metropolitanos. Os processos em foco, que poderíamos classificar como marcas do avanço da globalização, podem ser entendidos como um complexo de forças de mudança

(...) atuantes em escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado, tem colocado em xeque as identidades culturais “fechadas” e centradas, produzindo uma flexibilização pluralizante que desemboca em novas e múltiplas identidades, mais posicionais, mais políticas e plurais (HALL, 2006: p. 24)

As identidades de grupo vêm ganhando proeminência na interpretação das lutas sociais (FRASER, 2001). Esta contextualização se faz necessária porque, durante a maior parte do período que chamamos modernidade, as identidades sofreram drásticas transformações em função das mudanças de base econômica e política que engendraram profundas transformações sociais e culturais, modificando os valores atribuídos a conceitos como indivíduo, igualdade, liberdade, sociedade. É essencial, portanto, já que pretendemos investigar densamente a partir de agora a realidade acima contextualizada, que caminhemos no tempo através da evolução destes conceitos até que possamos dar conta de suas apropriações contemporâneas.

As transformações das realidades social, econômica e cultural a que nos referimos no início do capítulo, vem demandando um esforço teórico na tentativa de encontrar novas combinações conceituais que deem conta de tal realidade não apenas epistemologicamente, mas também normativamente. É neste contexto de pluralidades e rápidas transformações que desponta o objeto deste capítulo: a Teoria do Reconhecimento.

No caso específico das comunidades quilombolas, nosso objeto de estudo, a preponderância de uma determinada identidade cultural nacional dominante, ou nos dizeres de Pollack, “da sociedade englobante” (POLLACK, 1992, p.5) durante a maior parte do século XX relegou as comunidades negras rurais em todo o país ao

esquecimento e à marginalização (POLLACK, 1992). Sendo assim, a gradual aceitação da pluralidade das identidades no seio dos Estados-nação vem permitir a reescrita da história das comunidades em si, bem como a incorporação das tradições e memórias dos afrodescendentes quilombolas à história oficial, ensinada nas escolas e universidades. Esta evidente complexificação da realidade social brasileira exige, inclusive do ponto de vista normativo, mudanças que deem conta da expansão de direitos e da promoção de dignidade para tais grupos. A perspectiva teórica fundada no conceito de *reconhecimento social* tem se mostrado bastante elucidativa neste contexto.

A relevância da chamada Teoria do Reconhecimento reside fundamentalmente em sua capacidade de superar a clássica dicotomia entre os teóricos liberais e comunitaristas¹⁶ que permeia o campo do pensamento político contemporâneo, permitindo alargar as possibilidades de intervenção, inclusive no campo jurídico, na promoção da igualdade. Parece-nos ser justamente este o escopo necessário ao prosseguimento de nossa discussão: que novas percepções sobre conceitos clássicos da modernidade como indivíduo, liberdade e igualdade a teoria do reconhecimento vem nos oferecer? Que novas categorias de interpretação das lutas sociais podem ajudar no empoderamento de grupos historicamente excluídos, na instrumentalização de sua luta por direitos e, acima de tudo, na construção de uma sociedade mais justa e igualitária, afinal?

1.1 O INDIVÍDUO, A IGUALDADE E LIBERDADE

1.1.1 UM OLHAR SOBRE A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE INDIVÍDUO NA MODERNIDADE

¹⁶ “A articulação entre liberalismo e comunitarismo supõe variadas posições. Os mais liberais tendem a valorizar a liberdade e os direitos individuais, os mais democratas a igualdade e a participação. Estamos perante uma luta permanente dentro do regime de democracia. Enquanto o liberalismo puxa para a exacerbação das diferenças e da desencarnação, o comunitarismo puxa para uma homogeneização e para poderosas formas de união.” (GONÇALVES, 1998: p.14)

Podemos considerar a noção de indivíduo, inclusive em suas concepções variadas e divergentes, como um constructo histórico, datado. Desta maneira, as concepções contemporâneas de indivíduo, ou o sujeito pós-moderno de Hall¹⁷ (2006), desenvolvem-se na esteira das transformações sociais, políticas e morais que vêm tomando lugar na história recente do Ocidente. Se, contemporaneamente, tal noção tem um papel central e determinante em nossa vida, no passado, mais especificamente, no período pré-moderno, seu papel era secundário.

Para Georg Simmel (1998), o “nascimento” do indivíduo moderno acontece por volta do século XVI, em tempos de Renascimento. A novidade passa essencialmente pela liberação do Eu das determinações externas e de fortes implicações internas, impostas por um mundo pré-fabricado¹⁸, cujos empreiteiros, Igreja e Estado Absolutista, já haviam reservado lugares específicos para cada uma das peças no tabuleiro das relações sociais. O todo se impunha sobre as partes. Foi tal constrangimento que, nos dizeres de Simmel, fez “desaparecer os traços pessoais e impossibilitando o desenvolvimento da liberdade pessoal, da singularidade própria de cada um e da auto-responsabilidade...” (1998: p.109) Não pretendemos afirmar, é bom frisar, que, nestes tempos pré-modernos (Hall, 2006), as pessoas não fossem indivíduos ou possuíssem individualidade¹⁹. As palavras de Hall podem ajudar a esclarecer esta questão:

¹⁷ Para Stuart Hall, o sujeito pós-moderno é aquele fruto de um tempo-espço mais fluidos, dotado de identidades móveis, definidas historicamente e não biologicamente. Para Hall, “*o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas.*” (HALL, 2006: p. 2)

¹⁸ Utilizamos o termo “pré-fabricado” como expressão metafórica de rigidez e limitação de mobilidade social característica das sociedades estamentais do Antigo Regime, aqui entendidas em seu sentido clássico, como sociedades estruturadas sobre privilégios, nunca conquistados, sempre concedidos.

¹⁹ É importante esclarecer que diversos autores desenvolveram, em diferentes campos do conhecimento, teorias a respeito da constituição psicossocial do indivíduo, situando seu nascimento segundo diferentes planos de abordagem teórica. Um olhar interessante é o de Louis Dumont (1985) que nos apresenta traços do individualismo moderno já nos primeiros cristãos. Para Dumont, o modelo de afastamento monástico dos primórdios do cristianismo aponta para uma forma de individualismo, ou seja, uma forma de se perceber autônomo e autêntico diante da sociedade. Entretanto, este afirma que tal individualidade só é possível através de um distanciamento do mundo social, constituindo uma forma de individualidade que chamou de “indivíduo-fora-do-mundo”.

É agora lugar-comum dizer que a época moderna fez surgir uma forma nova e decisiva de individualismo, no centro do qual erigiu-se uma nova concepção de sujeito individual e sua identidade. Isto não significa que nos tempos pré-modernos as pessoas não eram indivíduos, mas que a individualidade era tanto “vívida” quanto “conceituada” de forma diferente. As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas... O status, a classificação e a posição de uma pessoa na “grande cadeia do ser” – a ordem secular e divina das coisas – predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano. (HALL, 2006, p.6)

Em tal contexto, liberdade e igualdade são valores com importância reduzida ou mesmo nula em função do fato de que, nas sociedades tradicionais, as relações familiares e aristocráticas de poder são a base dos sistemas de distinção calcados, sobretudo, na honra²⁰.

A ruptura com tal modelo acontece de forma lenta e gradual, conforme colapsa o sistema feudal. O “nascimento” do indivíduo em sua concepção moderna pode ser enquadrado em um período situado entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII. Sua emergência pode ser associada a transformações no pensamento e na cultura ocidentais característicos deste período. O abandono do pensamento mágico e a intensa racionalização da relação do homem com/no mundo, bem como o avanço da secularização²¹ (TAYLOR, 2011), por exemplo, produziram um reposicionamento ontológico do Homem, agora centro do Universo, dotado de razão e capacidade de questionamento para, inclusive, problematizar os dogmas que sustentavam as estruturas sociais vigentes até então.

²⁰ É interessante lembrar que a honra é a expressão do tipo de reconhecimento possível no contexto aristocrático em questão. É importante, contudo, destacar que este tipo de reconhecimento não se trata daquele desenvolvido nas teorias de Honneth, Taylor e Fraser, por se tratar (a honra) de um sistema marcado pelas práticas de dominação e submissão. Exemplo análogo poderia ser visto na sociedade contemporânea quando associamos o reconhecimento ao sucesso material ou a projeção pública de certos indivíduos. Honneth trata detalhadamente destas distinções em artigo intitulado “El reconocimiento como ideología”

²¹ O processo de secularização pode ser entendido como aquele no qual o pensamento religioso, bem como suas práticas e instituições perdem sua importância no seio das sociedades urbano-industriais. Considerando a complexidade e o potencial polissêmico do termo, sugerimos a leitura do excelente artigo de Antônio Flávio Pierucci, *SECULARIZAÇÃO EM MAX WEBER: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003#home

A sociedade, outrora montada sobre estruturas aristocráticas e sobre o controle despótico do Estado e da Igreja, já não se adequava aos novos entendimentos, calcados no individualismo e na crescente rejeição de privilégios. Tais estruturas deixam de se adequar à sociedade, composta agora por indivíduos cada vez mais cientes de que tal cenário se impõe restritivamente sobre suas, agora inúmeras, possibilidades materiais e intelectuais. Conforme diz Simmel:

O individualismo que almejava dessa maneira sua realização tinha como fundamento a igualdade natural dos indivíduos, a ideia de que todas aquelas opressões seriam desigualdades artificialmente produzidas. Assim, quando se as destruísse com a sua casualidade histórica, sua injustiça e sua opressão, teríamos enfim o homem perfeito e, posto que perfeito - na sua eticidade, beleza e felicidade - ele não manifestaria nenhuma desigualdade. (1998: p. 111)

O fragmento acima nos abre a porta para a introdução de duas outras noções de importância central para o desenrolar de nosso argumento: liberdade e igualdade. Tais noções são centrais para a modernidade e são a base das polêmicas em torno das repercussões políticas da Teoria do Reconhecimento, das quais trataremos mais adiante.

A perspectiva de indivíduo no âmbito do pensamento Iluminista percebe o fenômeno humano no mesmo campo do conhecimento em que se inserem os fenômenos físicos enquadrando-o, portanto, do ponto de vista teórico, no conjunto de leis naturais e gerais que dominam os estudos sobre a natureza. O conjunto das relações e fenômenos humanos são compreendidos como inseridos na lógica universal, nunca particularizável de uma lei geral da natureza.

Autorizado e guiado pela razão, cabe ao indivíduo desatar as amarras que o impedem de gozar daquilo que se poderia chamar de seu *estado natural de liberdade*²²,

²² O *estado natural de liberdade* a que nos referimos trata-se do direito e da liberdade de cada indivíduo para usar todo o seu poder para preservar sua natureza, garantir suas necessidades e satisfazer seus desejos conhecido também como "*estado de natureza*" (Hobbes, Thomas. "Leviatã, São Paulo." *Coleção Os Pensadores, Ed* (1974).

de seu potencial de ser *autêntico*²³, leal e verdadeiro consigo mesmo, independente das contingências históricas e contra toda forma de poder imposta, que, por oposição, nega o indivíduo, a liberdade e a igualdade.

As formas da tríade indivíduo-liberdade-igualdade apresentadas acima representam muito mais modelos do que práticas realmente identificáveis. Isso porque muito rapidamente as formas irmãs liberdade-igualdade se desconectam e, pode-se dizer, invertem seus polos. A evolução da sociedade moderna ocidental pós-iluminista viu nascer em seu seio uma variante das propostas individualistas²⁴. O indivíduo universal, aquele que só pode ser pleno, autêntico e autorrealizado ao encontrar-se consigo mesmo, com o seu *self-soberano*²⁵ vai aos poucos se transmutando em forma particular de representação da humanidade, ou do universal, que é o material comum a todos, mas trabalhado individualmente. Uma vez tornados independentes pela via da

²³ Para uma discussão mais aprofundada sobre autenticidade e autorrealização na contemporaneidade, ver: TAYLOR, Charles. *"A ética da autenticidade"*. Tradução: Talyta Carvalho. Realizações Editora. São Paulo, 2011.

²⁴ Como já abordamos em nota anterior, a noção de indivíduo possui mais de uma leitura teórica. Além das propostas teóricas de Simmel (1998) e Dumont (1985) já apresentadas, podemos apontar outras variantes como, por exemplo, aquelas de Stuart Mill e Norbert Elias. Para Mill (1963), teórico liberal, o individualismo constituiria uma forma de vida em sociedade que passaria pelo reconhecimento da igualdade de direitos e liberdades, preservadas as distinções entre os seres. Mill enfatiza que "os homens devem se ajudar uns aos outros para distinguir o melhor do pior e incentivar-se para escolher o primeiro e evitar o último (MILL, 1963, p.11). Já Elias, reconstrói a categoria de indivíduo buscando escapar da antinomia indivíduo-sociedade característica das abordagens *individualista*, que defende que a sociedade é constituída pela ação racional e deliberada de indivíduos, (VIANA, 2001) e *holista*, que argumenta que o indivíduo não desempenha qualquer papel na formação social, sendo "*a sociedade concebida [...] como uma entidade orgânica supra-individual que avança inelutavelmente para a morte*" (ELIAS, 1994, p.13). Para Elias, a relação entre indivíduo e sociedade se daria dialogicamente, como uma balança eu-nós. A balança oscilaria da "identidade-eu" para a "identidade-nós" segundo as mudanças históricas.(VIANA, 2001)

²⁵ Não existe uma tradução direta para o termo self que dê conta de toda a sua complexidade. Uma definição possível vem do campo da psicologia: "*self inclui um corpo físico, processos de pensamento e uma experiência consciente de que alguém é único e se diferencia dos outros, o que envolve a representação mental de experiências pessoais*"(MACEDO & SILVEIRA, 2012, p.281) Embora tal conceito de self seja relativamente recente, a filosofia vem produzindo especulações há séculos a respeito desse algo interior, essencial e estável que nos permite perceber o homem como ser de existência relativamente autônoma. O self da psicologia e das ciências sociais contemporâneas seria algo como o ego, o espírito ou a alma para o campo do pensamento filosófico. Charles Taylor (1994), ao propor uma renovada teoria de justiça baseada no reconhecimento intersubjetivo, preocupa-se essencialmente com a construção do self e suas dimensões multifacetadas em um contexto de emergência de múltiplas identidades. Neste cenário de complexidades identitárias, "A idéia é a de que todos merecem respeito, mas cada um tem uma identidade singular que ganha sua forma moral em associação com o ideal de autenticidade" (MENDONÇA, 2009, p.145)

igualdade-liberdade, o passo seguinte dos indivíduos foi no sentido da busca pela distinção. “O importante aqui não é mais o indivíduo livre como tal, mas que este é, precisamente, aquele único e distinto.” (1998: p.114)

1.1.2 IGUALDADE COMO CONDIÇÃO, DESIGUALDADE COMO CONSEQUÊNCIA (OU A PRIMAZIA DA LIBERDADE)

Entre as mudanças mais evidentes na transição do tradicional ao moderno estão, sem dúvida, as perdas das certezas, da estabilidade, dos estados-de-coisas preestabelecidos. A modernidade, que tudo desmancha no ar²⁶, leva o indivíduo a uma busca urgente por alguma fixidez, por algum ponto de referência que não esteja em desacordo com os valores da modernidade e que, mais que isso, os corrobore. Vieira (2005) nos mostra, baseando-se em Weber, que esta ponte pode ser feita através da análise dos pressupostos do Calvinismo e da Reforma Protestante, já que neste cenário a “busca da espiritualidade [ponto de referência] não passa pela ausência do e no mundo, mas sobretudo pela capacidade de atuação no mundo²⁷”. (2005: p. 12)

A relevância desta reflexão reside em um argumento lógico por trás da metafísica Calvinista. O trabalho é o caminho para a redenção, o intermediário direto entre o fiel e a salvação. Assim sendo, o fruto do trabalho, qual seja, a riqueza material e seu acúmulo, é elemento de diferenciação social de natureza moral. Em resumo, a liberdade permitiu que o indivíduo gozasse plenamente dos frutos de seu trabalho; a religião legitimou os frutos do trabalho como símbolo de moral elevada; a propriedade, fruto do trabalho, legitima a superioridade de uns em relação a outros, de forma a estabelecer um novo critério de diferenciação ou reconhecimento, baseado em uma releitura da honra medieval, a dignidade.

²⁶ Marx e Engels escrevem, sobre a modernidade, que: “Todas as relações fixas e enferrujadas, com o seu séquito de veneráveis representações e concepções, são dissolvidas; todas as relações novas, posteriormente formadas, envelhecem antes que possam enrijecer-se. Tudo o que está estratificado e em vigor volatiliza-se, todo o sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar a sua situação de vida, os seus relacionamentos mútuos com olhos sóbrios.” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. **Estud. av.**, São Paulo, v. 12, n. 34, Dec. 1998)

²⁷ Ver WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Não é ousadia dizer que esta nova forma de perceber a natureza moral do trabalho passa também por uma adequação à nova correlação de forças econômicas e políticas no contexto do Renascimento. Encaixa-se perfeitamente com os anseios da emergente burguesia a reformulação moral do papel da riqueza [e de seu acúmulo]. As discussões no campo da filosofia social moderna seguem a mesma trilha. O olhar de Maquiavel aponta nessa mesma direção. Para ele, a vida social se desenrola como em uma arena onde os “*sujeitos individuais se contrapõem numa concorrência de interesses*” (HONNETH, 2011: p.31). A ideia dominante nas concepções sociais que buscam organizar e justificar a emergência do Estado Absolutista é a de luta por autoconservação²⁸. O indivíduo é um ser egocêntrico, cujas ações estão pautadas pela necessidade de preservação de sua identidade e maximização da prosperidade e do êxito em um ambiente hostil de constante luta e desconfiança. Essa ontologia social, marcada pela competição e busca por êxito e poder, se aproxima, se não em retórica, em resultado, da nova moral cristã protestante, na medida em que subverte a igualdade em favor da liberdade e legitima a diferenciação como um dado da própria luta por autoconservação.

Com uma argumentação mais científica e menos política, Hobbes segue a mesma esteira teórica ao afirmar que, no homem, se destaca a capacidade de “*empenhar-se com providência para seu bem-estar futuro*” (HONNETH, 2011: p.34). Sendo assim, ao buscar sempre o melhor para si, cada indivíduo é potencialmente um entrave ao bem-estar do outro, sendo necessária, constantemente, uma atitude preventiva face à presença do outro. A única forma de evitar o confronto permanente de interesses seria, a partir da premissa de igualdade ontológica entre todos os indivíduos, a constituição de um contrato social no qual o Estado se apresentaria como “*resultado de uma ponderação de interesses, racional com respeito a fins, por parte de cada um*”

²⁸ Intelectuais do século XVII, conhecidos como jusnaturalistas, tais como Thomas Hobbes e John Locke, defendem que a origem do Estado, no contexto da ascensão econômica da burguesia e sua crescente reivindicação de participação política, se deu através do consentimento dos indivíduos através do chamado *contrato social*. Tal contrato seria o meio através do qual os homens concordariam, mutuamente, em abrir mão de seu direito de natureza (uso da força para garantir seus interesses), delegando-o ao Estado. Apesar de Hobbes e Locke não concordarem quanto ao teor das ameaças às quais está sujeito o homem no *estado de natureza* (situação que antecede o *contrato*), concordam que, para garantir a paz, a ordem e a segurança este se faz peremptório.

(HONNETH, 2011: p.35) O entendimento de que o Estado é um instrumento de regulação das relações sociais, baseado fundamentalmente na proteção dos interesses e das necessidades dos indivíduos que compõem esta mesma sociedade, é o que poderíamos qualificar como uma primeira revisão do papel do Estado na sociedade moderna²⁹. A leitura contratualista do indivíduo e da sociedade e, a partir desta, do papel do Estado, desloca a centralidade deste para a sociedade, ainda que fortemente marcada por uma atomização individual. O Estado se torna um meio, e não mais um fim, como quando era expressão direta do poder divino. A legitimidade do Estado, antes de origem divina, está agora diretamente ligada à sua capacidade de responder a uma série de expectativas que remontariam à sua própria origem, o chamado estado de natureza³⁰, ou seja, às motivações originárias do contrato social. Caso não seja capaz de dar conta de tais expectativas, adquire-se de imediato o direito à ruptura. Garantir as condições de sociabilidade, tais como liberdade e igualdade, este passa a ser o propósito da existência do Estado.

É necessário destacar, entretanto, que ao pensamento teórico e filosófico se superpõem às dinâmicas da vida real. A consolidação da burguesia como elite econômica e sua conseqüente emergência enquanto elite política levou ao resultado óbvio de uma apropriação do Estado por tais grupos, bem como à contaminação de seus preceitos a partir de uma leitura burguesa. Princípios como liberdade e igualdade

²⁹ É importante frisar que são diferentes as noções de qual seria o papel prioritário do Estado entre os vários autores contratualistas. Em comum, todos contestam a possibilidade de uma sociabilidade natural como a defendida por Platão e Aristóteles (VIEIRA, 2005: p.16) e assimilada por Hegel em suas impressões sobre a pólis grega. (HONNETH, 2011: p.41). Não obstante, divergem quanto às razões que levam ao contrato: enquanto para Hobbes, a função precípua do Estado Moderno é estabelecer a paz e garantir a vida, para Locke seria garantir um direito natural à propriedade privada. Já Rousseau, em análise mais crítica, assevera que o papel do Estado seria legitimar o domínio dos mais ricos sobre os mais pobres e resgatar a liberdade, ou criar meios para tal (VIEIRA, 2005: p.16).

³⁰ Para autores contratualistas, inclusive contemporâneos como John Rawls, o Estado se organiza a partir da hipotética conclusão dos indivíduos, em um dado momento de organização social pré-estatal, de que há a necessidade de se pensar estratégias de proteção de seus interesses de autoconservação diante da necessidade peremptória de convívio em sociedade. Tal situação pré-estatal seria o chamado *estado de natureza* dos contratualistas clássicos, ou a *situação inicial*, de Rawls (1993). Entretanto, como nos esclarece Axel Honneth, “a doutrina do estado de natureza não quer, como Günther Buck mostrou de maneira penetrante, exibir a situação social do começo da socialização humana, abstraindo metodicamente toda a história; pelo contrário, ela deve expor o estado geral entre os homens que teoricamente resultaria se todo órgão de controle político fosse subtraído *a posteriori* e ficticiamente da vida social.” (HONNETH, 2011: p.35)

serão percebidos nas sociedades liberais conservadoras dos séculos XVIII e XIX a partir das demandas burguesas, com consequências que podemos perceber ainda hoje no pensamento político contemporâneo.

No caso da liberdade, percebemos claramente uma sintonia às perspectivas burguesas de construção e manutenção do poder. Na base da estrutura normativa do Estado liberal moderno, estão as chamadas *liberdades negativas*, que definem “a capacidade de um indivíduo de agir ou não sem entraves e, diante do crescimento do Estado, de dispor de um 'foro' privado e protegido de toda intervenção pública” (MARTUCCELLI, 1996: p. 21), ou seja, abrangem os direitos e garantias individuais, entre eles o direito à propriedade privada. Uma sociedade livre é aquela onde a propriedade privada e a acumulação de riquezas são uma possibilidade para todos. Se nem todos são capazes de, através do trabalho, do esforço autorreferenciado, acumular riqueza, isso se deve, na interpretação burguesa, a investimentos mais limitados de alguns indivíduos no exercício do trabalho (VIEIRA, 2005: p.18). Tal construção argumentativa, associada à estrutura normativa que amarra a liberdade à propriedade atestam nosso argumento de afiliação entre Estado e burguesia.

Neste mesmo sentido, a igualdade, princípio balizador da ruptura com a estrutura estamental do Antigo Regime, será relegada a uma posição secundária na hierarquia de princípios do liberalismo conservador, figurando apenas como pressuposto inicial da condição humana, mas desvirtuada pela conduta lasciva de certos indivíduos em relação ao trabalho. Na ótica da meritocracia liberal, “a liberdade torna-se uma condição; a desigualdade, uma consequência” (VIEIRA, 2005: p.18)

Entretanto, a própria centralidade do princípio da liberdade sobre o da igualdade deve ser relativizada. O valor da liberdade burguesa é um valor não essencializado, baseado em uma dimensão reducionista, na qual liberdade é sinônimo de acumulação de riqueza sem interferência de qualquer tipo, especialmente do Estado. Conforme nos esclarece Vieira,

...os princípios de igualdade e de liberdade, que deveriam servir para humanizar as relações sociais, não são plenos; e mais, mantêm o principal problema das

sociedades burguesas: a incompatibilidade entre interesses públicos e privados. Igualdade e Liberdade foram criadas por esta sociedade burguesa para dar conta de seu próprio sistema desigual, e não para levar à emancipação efetiva do homem em sua comunidade como um ser genérico que deve ser (Tocqueville, 1979; 1987) (VIEIRA, 2005, p.20):

A imperativa separação entre público e privado, necessária ao funcionamento da sociedade burguesa, reserva ao Estado um papel limitado. A liberdade do mercado e a liberdade de acumulação não podem, em nenhum nível, ser comprometidas por qualquer ação do Estado. É esta a efetiva separação normativa entre o público e o privado, entre os interesses coletivos e os interesses individuais. Na verdade, fica evidente a primazia da liberdade – articulada, como já dito, no plano da retórica e da prática, à propriedade –, sobre a igualdade, valor necessariamente relacional. Na ótica liberal conservadora, repita-se, a igualdade passa pela abolição de desigualdades estabelecidas *a priori* (VIEIRA, 2005), mas vê como fruto desta mesma igualdade original a acelerada deterioração das condições de vida típicas de seu tempo, já que o sucesso material – e, portanto, a liberdade – é fruto do esforço e empenho individual. O retorno de tal lógica econômica se faz perceber no campo da política pela constituição de um modelo de cidadania condicional, baseada em critérios de diferenciação social. O poder político – representado pelo direito ao voto, por exemplo – pertence aos homens-livres e independentes, ou seja, aos detentores da propriedade privada, estando todos os demais – e eram muitos – excluídos da participação política e sentenciados a um *status* de desiguais, também no âmbito da política.

No entanto, o estado de coisas produzido pela burguesia não tardaria a mudar. Não tardaria o despertar dos trabalhadores para as incongruências entre os discursos e as práticas no tocante à liberdade e, em especial, à igualdade. O século XIX viu despertar, no berço do liberalismo, um enorme complexo de demandas emergidas das insustentáveis condições de desigualdade e pobreza produzidas pela expansão capitalista. Tais demandas, inicialmente no campo das relações de trabalho, trazem à tona novamente as questões problematizadas na queda do Antigo Regime e na

primeira revisão do papel do Estado Moderno. “*Como compatibilizar interesses individuais com necessidades coletivas, com direitos coletivos?*” (VIEIRA, 2005: pg. 22)

1.1.3 VIRANDO A MESA: O PROTAGONISMO DA IGUALDADE (WELFARE STATE, JUSTIÇA E DIREITOS SOCIAIS)

As primeiras décadas do século XX assistiram a uma série de mudanças que, se não conduziram a uma resposta completa à pergunta do parágrafo anterior, ao menos sugeriram um caminho. Caminho que, vale reforçar, foi fundamental para a construção de reflexões a respeito da construção das desigualdades no sistema capitalista, bem como para a problematização quanto às possíveis estratégias de combate e, finalmente, serviu de base para a efetiva expansão dos direitos conhecidos como direitos sociais. A forma política das mudanças se deu através de um arranjo institucional-normativo chamado *welfare state*³¹.

Entendemos que seriam pelo menos dois os fatores que nos levaram a este momento de virada, de uma segunda revisão do papel do Estado e, portanto, das categorias que viemos discutindo até aqui, em especial a de igualdade. O primeiro deles residiria, como já apontamos, na alteração da percepção dos trabalhadores quanto ao seu lugar no sistema capitalista. A insatisfação dos trabalhadores era evidente já ao longo da segunda metade do século XIX. A luta social adquire, com o fortalecimento dos movimentos sociais entre fins do século XIX e início do XX, um perfil de luta essencialmente coletivo, exigindo respostas do Estado que vão além do que o *laissez faire, laissez passer* pode oferecer, isto é, além das *liberdades negativas*.

No entanto, seria uma análise um tanto simplificadora e parcial acreditar que, diante do complexo de atores e interesses que plasmam as reais relações econômicas,

³¹ Desenvolveremos o conceito de *welfare state* segundo uma abordagem predominantemente sistêmica ou estruturalista, em virtude das possibilidades de generalização abertas por tal modelo teórico, necessárias à amplitude de nossas análises. Para um aprofundamento sobre esta e outras possíveis abordagens explicativas quanto às origens do *welfare state* ver ESPING-ANDERSEN, Gosta. *As três economias políticas do welfare state*. **Lua Nova**, São Paulo, n. 24, Sept. 1991. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451991000200006&lng=en&nrm=iso
Acesso em 01 de setembro de 2014

sociais, políticas e culturais, apenas o fortalecimento da classe trabalhadora, no âmbito exclusivo das relações de trabalho, seria capaz de transformar tão profundamente um *regime de acumulação* e um *modo de regulamentação social e política*³², como no decorrer das primeiras décadas do século XX. Isso nos leva a um segundo fator, que absorve o primeiro, redimensionando-o.

Se algo mudou, e certamente mudou, nas primeiras décadas do século XX, a mudança partiu de dentro da fábrica. Entretanto, se a luta operária amplia a *consciência de classe*³³ e recoloca a discussão sobre a igualdade em um novo patamar, a materialização deste novo valor para a igualdade não pode ser creditada somente a ela. Um novo sistema de produção baseado em inovações tecnológicas e organizacionais, apontando para ganhos crescentes de produção e produtividade, se estabeleceu nas fábricas estadunidenses por volta dos anos 1910. O mais proeminente dentre os empresários envolvidos na implementação destas inovações foi Henry Ford. Seu pensamento, de influência indiscutível por todo o século XX, pode ser percebido como responsável pela conversão das transformações do regime de acumulação em transformações no modo de regulamentação social e política, em que a igualdade passou a figurar com mais centralidade. Ford entendia que a aceleração do ritmo de produção na fábrica implicaria, necessariamente, a possibilidade de consumo em massa e, para tanto, uma nova forma de se pensar o indivíduo-trabalhador, a sociedade e o papel do Estado era primordial. David Harvey assim sintetiza tais ideias:

O que havia de especial em Ford (e que, em última análise distingue o fordismo do taylorismo) era sua visão, seu reconhecimento explícito de que a produção de massa significava consumo de massa, um novo sistema de reprodução da força de trabalho, uma nova política de controle e gerência do trabalho, uma

³² Recorremos aqui à hipótese de Harvey de que as referidas transformações são decorrência de uma “transição no *regime de acumulação* e no *modo de regulamentação social e política* a ele associado”, entendido o primeiro como a “estabilização, por um longo período, da alocação do produto líquido entre consumo e acumulação”; ele implica alguma correspondência entre a transformação tanto das condições de produção como das condições de reprodução de assalariados” (2006: p.117).

³³ Para um interessante debate teórico acerca do *conceito de classe* e da *consciência de classe*, ver o capítulo 2 – Notas sobre consciência de classe – do livro: HOBBSBAWN, Eric J. *Mundos do Trabalho: novos estudos sobre história operária*. Tradução Waldea Barcelos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

nova estética e uma nova psicologia, em suma, um *novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modernista e populista*.(2006: p.121) (grifo nosso)

É notório que esta concepção de sociedade democrática elaborada por Harvey a partir das perspectivas de Ford não se desenvolverá como o desdobramento óbvio e necessário da reorganização produtiva, com a facilidade que a elaboração teórica pode sugerir. O amadurecimento do fordismo e os desdobramentos sociais e políticos que nos interessam só começam a se fazer percebidos na década de 1930. No entender de Harvey (2006: p.124), um dos mais importantes impedimentos à disseminação do fordismo estava em como conceber modos e mecanismos adequados e aceitáveis de intervenção estatal, necessária ao funcionamento do sistema. As concepções liberais tradicionais dominantes só foram suplantadas após o “*quase-colapso*” do capitalismo na década de 1930, disparada pela quebra da bolsa de Nova Iorque, e evidentemente associada a uma falta de demanda efetiva por produtos, fruto da incompatibilidade entre a aceleração da produção e a limitada capacidade de consumo da população. A crise avalizou a intervenção estatal e, apesar de abrir brechas para versões autoritárias e militarizantes, pavimentou a estrada para a nova configuração e usos dos poderes do Estado a partir de 1945 (Harvey, 2006: p.125). Segundo Harvey, Keynes³⁴, teórico defensor do intervencionismo estatal, entendia o problema da seguinte maneira:

O problema... era chegar a um conjunto de estratégias administrativas científicas e poderes estatais que estabilizassem o capitalismo, ao mesmo tempo em que se evitavam as evidentes repressões e irracionalidades, toda a beligerância e todo o nacionalismo estreito que as soluções nacional-socialistas implicavam. É nesse contexto confuso que temos que entender as tentativas altamente diversificadas em diferentes nações-Estado de chegar a arranjos

³⁴ No reordenamento econômico-político do pós-crise de 1929, as ideias do economista britânico John Maynard Keynes tiveram papel central. O modelo de intervencionismo estatal adotado nos EUA por Roosevelt na década de 1930 e que retirou o país da grande recessão em que se encontrava foi inspirado nas ideias de Keynes. Harvey (2006) considera que o keynesianismo é o principal responsável, no plano institucional ela enorme prosperidade econômica e social, que marcaram as décadas imediatamente posteriores à Segunda Guerra Mundial. Em uma argumentação contrária às concepções liberais, Keynes argumenta que a ação do Estado no controle da economia é indispensável, uma vez que o ciclo econômico não seria autorregulado, como afirmam os neoclássicos, mas determinado pelo “espírito animal” dos empresários. Keynes defende que, para regular o ímpeto de acumulação dos empresários e garantir que o sistema capitalista gere empregos para todos os que desejam trabalhar, é fundamental a intervenção do Estado na economia.

políticos, institucionais e sociais que pudessem acomodar a crônica capacidade do capitalismo regulamentar as condições essenciais de sua reprodução. (2006, p. 124).

Os arranjos aos quais Keynes se refere desenvolveram-se de forma mais fluida, ainda que por caminhos variados conforme o continente, após 1945. O Estado de bem-estar social, ou *welfare state*, passa a ser a nova forma política do Estado, agora preocupado com a incorporação social do comportamento econômico (VIEIRA, 2005). Se havia ainda algum resquício de resistência dos grupos liberais conservadores, esta teve que sucumbir após os dramas da depressão nos anos 1930 e da 2ª Guerra Mundial. A reconstrução do Estado não poderia ser feita, agora, sem levar em conta as necessidades do regime de produção e acumulação e as necessidades de uma nova orientação política. É também determinante a polarização ideológica entre o liberalismo americano e o modelo socialista soviético. Este último cumpre um papel de constrangimento junto aos países capitalistas em áreas delicadas e tradicionalmente desconsideradas pelos liberais, em especial no campo da justiça social. Acreditamos que, apesar dos diferentes pesos atribuídos a estes fatores pelas diversas correntes teóricas (ESPING-ANDERSEN, 1990), o somatório deles foi indiscutivelmente determinante para reposicionar as discussões sobre a igualdade, e fundamental para o despontamento de direitos sociais, os quais, não importando as finalidades veladas³⁵, vieram a alargar o sentido de justiça social. Mas até que ponto?

A definição mais comum do que seria o *welfare state*, desconsiderando as múltiplas formas e intensidades com que foi implantado nos diversos países que o viram florescer, passa pela responsabilidade do Estado ante a garantia do bem-estar

³⁵ Importante observar que, mesmo refletindo anseios de justiça social, os direitos sociais, ou *liberdades positivas* possuem uma finalidade econômica velada. Através deles, pretende-se garantir igualdade material entre as pessoas, a fim de que elas possam gozar, de fato, das liberdades individuais de base liberal. No final das contas, o que se almeja é a formação de um mercado consumidor mais sólido (apesar das teorias da justiça que apontam para esta forma distributiva assumirem um formato essencialmente normativo, justificado pela impossibilidade assumida por tais teóricos de estabelecer um valor definido de bem a ser distribuído). As concepções em questão, ditas deontológicas, assumem que o dever do Estado é promover as condições necessárias para a igualdade, os meios através dos quais os indivíduos poderão, a partir de suas próprias concepções morais, ou seja, de sua percepção do que é o Bom, suprir todas as suas necessidades.

básico dos cidadãos e ao volume de gastos destinados às políticas sociais. Entretanto, como nos sugere Esping-Andersen (1990), tal definição exige uma análise um tanto mais detalhada. Cabe questionar, como já abordamos, se as políticas que legitimam tal Estado de bem-estar social têm ou não um compromisso subjacente com o regime de acumulação vigente; o que é básico no bem-estar básico e se isto se faz suficiente; e se tais políticas têm verdadeiro caráter igualitário e emancipatório ou, uma vez a serviço do mercado, estão comprometidas com a expansão do consumo ao invés da cidadania. Esping-Andersen se baseia em T.H. Marshall (1950) quando afirma que a ideia fundamental por trás do *welfare state* é a de cidadania social. Em suas palavras:

Quando os direitos sociais adquirem o status legal e prático de direitos de propriedade, quando são invioláveis, e quando são assegurados com base na cidadania em vez de terem base no desempenho, implicam uma ‘desmercadorização’ do status dos indivíduos vis-à-vis o mercado. Mas o conceito de cidadania social também envolve estratificação social: o status de cidadão vai competir com a posição de classe das pessoas, e pode mesmo substituí-lo. (ESPING-ANDERSEN, 1990, p.101)

Tal processo de desmercadorização está no centro do reequilíbrio entre liberdade e igualdade. Tal equilíbrio foi rompido na estrutura liberal conservadora e lentamente reconstituído pelo ideal democrático, pela via do voto e das lutas sociais, especialmente no campo das relações de trabalho. A conquista de direitos sociais e a gradual desmercadorização dos indivíduos “*fortalece o trabalhador e enfraquece a autoridade absoluta do empregador*” (ESPING-ANDERSEN, 1990: p.102), bem como põe em segundo plano a centralidade das categorias de trabalho e propriedade como definidoras de dignidade, substituindo-as pela igualdade.(VIEIRA, 2005)

A legitimação do princípio da igualdade como norteador dos modelos políticos nas democracias liberais leva, ao menos do ponto de vista teórico, a uma ressemantização do conceito de cidadania. A cidadania, agora organicamente atrelada à igualdade social,

pressupõe a tentativa de mediar a contradição existente entre a existência factual de uma sociedade desigual, o ideal igualitário político e o reconhecimento da necessidade de estabelecer um padrão igualitário mais

abrangente, mesmo diante de diferenças inatas. (VIEIRA, 2005, p. 36, grifo nosso)

O entendimento de que condições herdadas, como classe, etnicidade ou raça se tornariam cada vez mais irrelevantes na definição de status social, ou mesmo na expansão das oportunidades de vida foi a base da auto-interpretação das “*sociedades ocidentais avançadas*” (WACQUANT, 1993), que se percebiam também como formações sociais cada vez mais homogêneas e “não-étnicas”. (WACQUANT, 1993)

O paradigma da submissão das *diferenças* em nome da igualdade material – possível através da combinação entre o modelo de regulação fordista e a expansão dos direitos sociais – forja o que poderíamos chamar de uma democracia Toquevilliana, ou seja, “*orientada para a redução inelutável das desigualdades de status, particularmente as derivadas de posições e identidades ‘atribuídas’*”. (WACQUANT, 1993: p. 01) Apesar de sua força, inclusive normativa, tal paradigma dava sinais de fragilidade no que tange ao manejo qualitativo das *diferenças*, mesmo nos momentos em que as bases econômicas do *welfare state* (fordismo/keynesianismo) mais prosperavam. As desigualdades cresciam e grupos de excluídos emergiram como vozes de contestação e, muitas vezes como raivosas e violentas insurgências³⁶. Os questionamentos giravam em torno “*da maneira pela qual a raça, o gênero e a origem étnica costumavam determinar quem tinha ou não acesso ao emprego privilegiado*” (HARVEY, 2006: p.132) e, conseqüentemente aos direitos dele decorrentes, como seguridade social e salário mínimo, por exemplo. O movimento dos direitos civis nos Estados Unidos, o movimento feminista, as críticas e práticas contraculturais refletem a insatisfação latente que viria a explodir poucas décadas depois e que foi fundamental para inserir a cultura como fator fundamental para a compreensão da complexificação do mundo em fins do século XX e início do XXI, bem como, mais uma vez, recolocar em discussão o princípio da igualdade, e as ferramentas normativas para sua garantia.

³⁶ Sobre tal cenário de crise, Harvey esclarece: “*Essas desigualdades eram particularmente difíceis de manter diante do aumento das expectativas, alimentadas em parte por todos os artifícios aplicados à criação de necessidades e à produção de um novo tipo de sociedade de consumo.*” (2006: p. 132)

1.1.4 A CRISE DO WELFARE STATE, O NEOLIBERALISMO (OU O RETORNO AO INDIVÍDUO)

O modelo de regulamentação política e social a que chamamos de *welfare state* sofre um violento abalo, tanto do ponto de vista de sua reprodução efetiva, quanto do ponto de vista de sua legitimação teórica na segunda metade do século XX. Isso se dá porque o regime de acumulação que o sustentava (fordismo) passa por uma grave crise. A crise estrutural capitalista da década de 1970 coloca em xeque a capacidade do sistema econômico de sustentar seus compromissos junto ao Estado de bem-estar social. “As décadas de 70 e 80 foram um conturbado período de reestruturação econômica e de reajustamento social e político” (HARVEY, 2006: p.140). Não é o objetivo de nosso trabalho aprofundar os debates acerca da gênese ou mesmo do desenrolar da crise em seu viés econômico, mas é fundamental, para que possamos sustentar nossos argumentos, evocar seus desdobramentos no plano filosófico e político, como faremos a seguir.

A crise do Estado de bem-estar social é, ao mesmo tempo, a expressão destes desdobramentos. Os impactos da recessão no plano econômico conduzem ao solapamento das condições de financiamento do Estado (HARVEY, 2006) e, conseqüentemente, municiam argumentos liberais conservadores que apregoam a redução drástica da presença do Estado nos múltiplos níveis da organização social. Tais pensadores produzem um retorno ao modelo liberal conservador da precedência da liberdade sobre a igualdade e apontam para o Estado como responsável por podar o potencial de *liberdade do indivíduo* ao alterar o curso natural das relações humanas (VIEIRA, 2005).

Destitui-se aqui o Estado de sua centralidade como promotor de bem-estar social, e promove-se o ideal de sociedade livre, sem a interferência de qualquer modelo artificial de organização social, como defendido por Hayek [O caminho da Servidão] – para o qual estes tipos de artificialismo omitem a real precedência do indivíduo sobre a sociedade, defendida pelos liberais e conduzem à tirania e infelicidade social. (VIEIRA, 2005, p. 39)

Como já havíamos apontado, as insurgências coletivas testemunhadas em contextos de relativa prosperidade econômica ressurgem nas duas últimas décadas do século XX. Catalisadas por uma notória deterioração das condições de vida, mesmo nas sociedades mais avançadas. Segundo Wacquant, “*as desordens urbanas coletivas dos anos oitenta não são uma simples extensão dos levantes raciais tradicionais, tais como os experimentados pelos Estados Unidos no decorrer deste século*” (WACQUANT, 1993). O autor aponta para a peculiaridade destes levantes que agora se caracterizariam por demandas complexas. Seriam, nos termos de Wacquant, “levantes mistos” que combinariam duas lógicas, “*aquela do protesto contra a injustiça racial com raízes no tratamento discriminatório... e aquela dos pobres que se levantam contra privação econômica e as desigualdades sociais crescentes*”. (WACQUANT, 1993)

É preciso também, para uma melhor compreensão do cenário que se descortina no limiar do século XXI, trazer à discussão a emergência da questão multicultural³⁷(HALL, 2003). Na ótica dos estudos culturais³⁸, que tem em Stuart Hall um importante representante, é impossível atingir a compreensão dos conflitos na pós-modernidade (Hall, 2006) sem ajustar os filtros interpretativos dos aspectos meramente econômicos para os culturais. A identidade cultural emerge como fator determinante para o sucesso das análises sociais, tanto nas dinâmicas intranacionais, como nas internacionais.

A modernidade, seja em sua versão liberal, seja em sua versão marxista, apontou desde o início para a constituição de uma identidade marcada por um altíssimo nível de racionalidade e fortemente universalista. Para os pensadores da sociedade, desde Marx e Durkheim até os grandes teóricos da transformação social do pós-

³⁷ Segundo Stuart Hall, o multicultural “descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade ‘original’”.(2003: p.52)

³⁸ Os Estudos Culturais caracterizam uma movimentação intelectual surgida na Inglaterra do pós-guerra. De caráter transdisciplinar, seus principais representantes, Raymond Williams e E.P. Thompson, iniciam uma grande reviravolta na teoria cultural (e nas ciências humanas como um todo) ao pensar as implicações da quebra do monopólio semântico do termo “cultura”. A reflexão proposta faz parte de um projeto de pensar a cultura como composta também pelas “atividades e significados das pessoas comuns, esses coletivos excluídos da participação na cultura quando é a definição elitista que a governa.

guerra³⁹, a dissolução dos laços sociais tradicionais e constituição de outros impessoais, racionais e mais homogêneos era um dado evidente e inexorável do avanço da industrialização, do mercado, da consciência de classe, da educação, entre inúmeros outros *atos* da modernidade (WACQUANT, 1993).

O cenário contemporâneo de desencanto e descentramento, marcado pela perda de confiança no Estado, de forte pressão de um padrão globalitário (SANTOS, 2007) de cultura e consumo acompanhados do avanço seletivo da pobreza, vem colocar em xeque as “*metanarrativas’ da modernidade*”⁴⁰ (HALL, 2006) apresentando um indivíduo cada vez mais apegado ao local, ao particular e, ainda mais desconcertante, ao étnico. Hall explica tal momento citando Baumann, quando este afirma que

O ‘ressurgimento da etnia’ traz para a linha de frente o florescimento não-antecipado de lealdades étnicas no interior das minorias nacionais. Da mesma forma, ele coloca em questão aquilo que parece ser a causa profunda do fenômeno: a crescente separação entre o pertencimento ao corpo político e o pertencimento étnico (ou mais geralmente, a conformidade cultural) que elimina grande parte da atração original do programa de assimilação cultural... A etnia tem se tornado uma das muitas categorias, símbolos ou totens, em torno dos quais comunidades flexíveis e livres de sanção são formadas e em relação as quais identidades individuais são construídas e afirmadas. Existe agora, portanto, um número muito menor daquelas forças centrífugas que uma vez enfraqueceram a integridade étnica. Há, em vez disso, uma poderosa demanda

³⁹ “Os dois paradigmas de mudança social que dominaram a ciência social no período do pós-guerra, [foram] o estrutural-funcionalismo (e seu rebento, a teoria da modernização) [representado por intelectuais como David McLelland, Alex Inkeles e Daniel Lerner] e o marxismo desenvolvimentista (inclusive a obra dos dependentistas latinoamericanos e a teoria do sistema mundial) [representado por intelectuais como Andre Gunder Frank e Fernando Henrique Cardoso e Immanuel Wallerstein]” (WACQUANT, 1993)

⁴⁰ As metanarrativas são, na verdade, os grandes relatos cuja pretensão seria explicar tudo o quanto há, todo o conhecimento e toda a verdade sobre o universo. Tratam-se de modelos explicativos totalizantes. Desde o Renascimento vimos uma gradual transferência de legitimidade das metanarrativas religiosas para as metanarrativas da modernidade. Esta última, especialmente a partir da filosofia iluminista, vai recorrer a razão e seus subprodutos, a ciência e a tecnologia, para explicar o mundo e estabelecer as novas verdades válidas. As complexas transformações observadas nos campos econômico e político e, especialmente, no âmbito cultural, parecem ter nos levado a uma descrença na legitimidade dos relatos totalizantes e em seus porta-vozes (LYOTARD, 1988). Esta nova fase de incredulidade em relação às grandes narrativas tem sido chamada de pós-modernidade. Neste novo momento, o silêncio dos grandes relatos abre margens para a emergência caudalosa de interpretações específicas para as mesmas questões que outrora couberam aos metarrelatos. A quebra do monopólio explicativo da verdade iluminista desloca o centro das discussões para temas como o local diante do global, o étnico diante do nacional, o comunitário diante do universal, o cultural diante do econômico. É neste cenário que se insere a discussão que pretendemos fazer a respeito da emergência de novas identidades coletivas em nosso território nacional.

por uma distintividade étnica pronunciada (embora simbólica) e não por uma distintividade étnica institucionalizada. (2006: p. 26)

Os fortes movimentos diaspóricos (HALL, 2003) de fins de século XX e início de XXI, são um dos sintomas das marcas produzidas pelo colonialismo que por séculos sustentou a prosperidade do mundo moderno. Também o são a eclosão de conflitos e guerras civis nos países outrora colonizados. O pós-colonial emerge e propõe um desafio epistemológico e político ao mundo ocidental. As demandas clássicas já não andam sozinhas. A busca por igualdade material parece já não resolver as demandas contidas, reprimidas de grupos minoritários dentro (e fora) dos países mais ricos. Wacquant, ao analisar as convulsões sociais que se desenrolaram na Europa e na América do Norte nos anos 1990, sugere que estes constituem “*uma resposta (sócio)lógica à compacta violência estrutural liberada sobre eles por uma série de transformações econômicas e sócio-políticas que se reforçam mutuamente*”(1993). A referida *violência estrutural* teria três componentes principais:

“(1) *desemprego em massa, persistente e crônico, representando, para segmentos inteiros da classe trabalhadora, a desproletarização que traz em seu rastro aguda privação material; (2) o exílio em bairros decadentes, onde escasseiam os recursos públicos e privados, na medida em que a competição por eles aumenta, devido à imigração; (3) crescente estigmatização na vida cotidiana e no discurso público, tudo isso ainda mais terrível por ocorrer contra o pano de fundo de uma escalada geral da desigualdade.*” (WACQUANT, 1993)

O que Wacquant chamou de *levantes mistos* (1993) são o sinal derradeiro da falência do modelo de bem-estar social que afunda juntamente com o sistema de regulação fordista. A expansão da oferta de empregos em larga escala, bem como a oferta (dita) universal de bem-estar social vão se tornando, cada vez mais, coisa do passado. Novos desafios se colocam quanto à compreensão destas sociedades em constante e crescente hibridização⁴¹. Como promover a igualdade em contextos cada

⁴¹ Para uma visão mais aprofundada sobre o conceito de hibridização ver: HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Ed. 11ª Ed., 2006. Disponível em www.cefetsp.br/edu/eso/culturainformacao/identidadeculturalhall.doc Acesso em 25 de Julho de 2014.

vez mais plurais? Trata-se de que tipo de igualdade? Bastariam políticas de redistribuição? Se sim, o que distribuir? Se não, do que se trata?

1.2 UM NOVO PARADIGMA: RUMO AO RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO

O cenário econômico, político e cultural que descrevemos acima produziu debates acalorados não apenas nos meios de comunicação, mas também rendeu (e vem rendendo) muita discussão no meio acadêmico. O debate em torno das saídas para a crise social que assola os países de economia avançada (mas não apenas estes) vem se tornando cada vez mais polarizado entre os pensadores liberais e aqueles conhecidos como comunitaristas, e interferindo diretamente nas diretrizes orientadoras das políticas públicas.

Para que possamos entender melhor tal polarização e seus desdobramentos no campo da justiça e das políticas públicas, especialmente daquelas destinadas à promoção da igualdade, faz-se necessário um breve detalhamento das concepções de ambas as correntes teóricas quanto a categorias como indivíduo, igualdade, justiça e, especialmente, quanto ao que seria ou não papel do Estado.

1.2.1 O JUSTO E/OU O BEM?

Uma das mais importantes discussões no campo da filosofia política envolve os conceitos de *justo* e de *bem*. Por séculos foi consensual o entendimento de que a afirmação do justo sobre o bem traçou uma fronteira entre os pensamentos morais antigos e modernos (GONÇALVES, 1998). As doutrinas individualistas, em especial aquelas de inspiração kantiana (com destaque para o neokantiano John Rawls) consideram que as concepções possíveis de bem são tantas quantos são os indivíduos. A afirmação de um bem comum como orientador da melhor forma de vida, ou da *vida boa*, seria uma violência contra a autenticidade característica do indivíduo, uma

Ver também: CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução: Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp. 3ª. Ed., 2000.

violência contra a própria liberdade. Na concepção kantiana, a política tem por obrigação “*garantir a cada um, e de maneira igualitária, a liberdade de escolher e de perseguir uma concepção da vida boa*” (GONÇALVES, 1998: p.2).

O Estado, na concepção liberal, tem como papel não a promoção da igualdade, mas a promoção de *meios* através dos quais os indivíduos possam perseguir, em iguais condições (ou condições de igual liberdade), suas concepções individuais de bem. Este seria o caminho para uma sociedade justa. É esta ética da neutralidade estatal, dita procedimental ou normativa, que orienta as políticas públicas do Estado liberal. Durante boa parte do século XX, como já analisamos, as democracias liberais, em especial as mais desenvolvidas, se apoiaram nesta concepção para construir suas políticas de bem-estar social. As chamadas políticas distributivistas se concentraram na criação de mecanismos e procedimentos de combate à desigualdade cujo objetivo era (e continua sendo) a remoção dos obstáculos impostos aos *indivíduos* para sua autorrealização, quase sempre entendida como realização material. O enfoque mais destacável no campo das políticas de distribuição é aquele das capacidades, elaborado por Amartya Sen (2010). Para Sen, a pobreza é um fator de restrição da liberdade individual na medida em que restringe os horizontes de percepção do indivíduo quanto às suas potencialidades ou capacidades⁴² (SEN, 2010), sendo determinante que sejam levadas em consideração as “*diversidades intrínsecas aos indivíduos (como sexo, raça, cor, habilidades físicas e mentais etc.)*” (VIEIRA, 2005: p.47).

Apesar de tornar a questão do combate às desigualdades algo muito mais complexo que uma simples questão de distribuição de renda, a abordagem

⁴² A abordagem procedimental pode ser problematizada também quando observamos os quatro princípios básicos para a igualdade, apresentados por Bryan Turner: “*igualdade ontológica, derivada da atualmente declinante idéia de igualdade perante Deus, que levaria à idéia de igualdade de essência humana ou à primeira instância de igualdade entre as pessoas, a base da igualdade política; igualdade de oportunidade, onde pressupõe-se que a corrida competitiva deve estar aberta a todos os indivíduos, independente de critérios não-universalistas de seleção (a qual, de acordo com Turner, é um tipo de igualdade especialmente importante no desenvolvimento das modernas instituições educacionais onde a obtenção de sucesso é, em teoria, baseada em inteligência, habilidade e talento, sem considerar o background de classe ou familiar); igualdade de condições, complemento do segundo tipo, pressupõe que todos devam partir do mesmo ponto na disputa social; e igualdade de resultados, que pressupõe que todos devam chegar ao mesmo ponto de modo igual, independente do ponto de partida.*” (VIEIRA, 2005: p.45/46)

distributivista se mantém fiel, ao menos no campo teórico, aos princípios formais, ou seja, de certa forma ainda se apoia em uma proposta universalizante. Em outras palavras, a liberdade e a igualdade dos cidadãos almejada pelos distributivistas referem-se exclusivamente às nossas características comuns, quais sejam,

as nossas necessidades universais, independentemente das nossas identidades culturais próprias, de bens primários como o rendimento, os cuidados com a saúde, a educação, a liberdade religiosa, a liberdade de consciência, de expressão, de imprensa e de associação, o direito à defesa legal, o direito de voto e o direito de exercer um cargo público. (GUTMANN, 1994: pp. 22;23)

É neste ponto que se esgota a capacidade das políticas de caráter procedimental e universalizante de dar conta da complexidade da realidade multicultural contemporânea. Se voltarmos a Wacquant, quando este aponta os três componentes fundamentais do que chamou de *violência estrutural*, perceberemos que as políticas de distribuição podem até debelar os dois primeiros elementos, associados às condições socioeconômicas objetivas dos indivíduos ao suprimir obstáculos materiais à sua autorrealização, mas não são capazes de dar conta do terceiro componente, de caráter essencialmente subjetivo. É justamente este último componente, ligado à estigmatização de determinados grupos sociais em função de sua origem étnico-cultural, que parece com mais clareza apontar para as necessidades de uma reorientação filosófica e prática no âmbito das políticas públicas.

Amy Gutmann propõe uma questão que abre caminho para que possamos ultrapassar os limites impostos pelas concepções liberais no tratamento da desigualdade em sociedades pluriétnicas e multiculturais. Ao problematizar quanto a que requisitos são efetivamente necessários para que as pessoas sejam tratadas como cidadãos livres e iguais, Gutmann questiona: “*Será que as pessoas têm necessidade de um contexto cultural seguro que lhes permita dar significado e orientação para suas opções na vida?*” (1994:p. 23).

A resposta a esta pergunta começa a se tornar mais clara na virada do século XX para o XXI quando emerge um grupo de pensadores conhecidos como comunitaristas.

1.2.2 Os COMUNITARISTAS E A VIRADA INTERSUBJETIVA

O centro da polêmica entre liberais e comunitaristas gira em torno das concepções de cada grupo diante da oposição entre indivíduo e comunidade⁴³. Apresentar tais concepções vai nos ajudar a entender melhor o que pensam os filósofos comunitaristas. Como já apresentamos, as teorias políticas liberais concebem o indivíduo como o centro de toda a organização social, sendo este um ser racional e livre para, segundo suas próprias e *exclusivas* convicções, escolher a forma de associação grupal que mais lhe parece confortável e confiável. A comunidade é entendida, portanto, como um simples agregado de indivíduos fortemente atomizados na qual há uma combinação (contrato) organizando e protegendo os interesses individuais dos quais o Estado é o principal fiador.

Segundo a ótica comunitarista, tal concepção de indivíduo se apoia em uma *“antropologia fraca, apresentando o ser humano como um ser desencarnado, um sujeito sem raízes, descomprometido, mas capaz de escolher soberanamente os fins e os valores que orientam a sua existência.”* (GONÇALVES, 1998: p.7) Tal concepção

⁴³ É importante deixar claro que o termo *comunidade* possui uma acepção diferente de *sociedade*. Os pensadores comunitaristas, como indica o próprio epíteto, recorrem ao sentido clássico de comunidade, que impõe laços e compromissos bem mais profundos entre os indivíduos que aqueles previstos pelo termo sociedade. Baumann contrapõe com clareza estes dois sentidos (*comunidade* x *sociedade*) em uma passagem de seu livro *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Assim ele diz: *“...convidava a “comunidade” (Gemeinschaft) a voltar do exílio a que tinha sido condenada durante a cruzada moderna contra les pouvoirs intermédiaires (acusados de paroquialismo, estreiteza de horizontes e fomento à superstição) Ferdinand Tönnies sugere que o que distinguia a comunidade antiga da (moderna) sociedade em ascensão (Gesellschaft) em cujo nome a cruzada fora feita, era um entendimento compartilhado por todos os seus membros. Não um consenso. Vejam bem: o consenso não é mais do que um acordo alcançado por pessoas com opiniões essencialmente diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muita disputa e contrariedade, e murros ocasionais. O entendimento ao estilo comunitário, casual (zuhanden, como diria Martin Heidegger), não precisa ser procurado, e muito menos construído: esse entendimento já “está lá”, completo e pronto para ser usado — de tal modo que nos entendemos “sem palavras” e nunca precisamos perguntar, com apreensão, “o que você quer dizer?”. O tipo de entendimento em que a comunidade se baseia precede todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o ponto de partida de toda união. É um “sentimento recíproco e vinculante” — “a vontade real e própria daqueles que se unem”; e é graças a esse entendimento, e somente a esse entendimento, que na comunidade as pessoas “permanecem essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam”*(BAUMANN, 2003, pp. 15/16)

seria uma irreabilidade, na medida em que pressupõe, equivocadamente, que a liberdade e a identidade do homem são características ontológicas inatas à pessoa.

Neste sentido, o equívoco liberal é ignorar que os sujeitos são constituídos *historicamente* através de *relações intersubjetivas*⁴⁴ que definem os limites de nossa identidade. Os conteúdos substanciais que dão sentido a nossa existência individual estão balizados temporal, espacial e socialmente.

os fins que orientam a nossa existência não são produto de uma escolha arbitrária e soberana, mas o produto de uma autointerpretação contextualizada da nossa situação num horizonte sociocultural que nos precede. É esta autointerpretação que dá consistência e densidade ao sujeito. (GONÇALVES, 1998: p.7)

O universalismo por trás das políticas de igual dignidade, ao conferir “*um cabaz idêntico de direitos e imunidades*” (TAYLOR, 1994: p.58), atenta contra o chamado ideal de autenticidade (TAYLOR, 2011) que afirma que os indivíduos, ou mesmo as coletividades, devem buscar viver de acordo com aqueles preceitos que fazem sentido para elas. Tais preceitos seriam perceptíveis através de uma busca interior, sistematicamente estorvada por pressões externas que impõem uma atitude constantemente instrumental e utilitária em relação a nós mesmos. Ainda seguindo as ideias de Taylor, esta busca pela autenticidade é potencializada pelo conceito, atribuído a Herder (TAYLOR, 1994: p.51), de originalidade. Para Herder, cada uma das vozes interiores tem algo de único para nos dizer e representam o caminho para nossa (auto)realização. Tal ideal teria valor para Herder tanto nas relações entre indivíduos

⁴⁴ Para que possamos entender melhor esta polarização quanto à noção de indivíduo, vale destacar que os comunitaristas rejeitam a concepção kantiana de indivíduo e se apoiam em Hegel para embasar suas teorias. O fragmento a seguir é esclarecedor: “*Enquanto Kant partia da unidade transcendental da consciência como originária, com base em sua noção de autoconsciência, Hegel, ao contrário, considera que a unidade da autoconsciência não é originária, só podendo ser concebida como resultado de um processo de desenvolvimento que se caracteriza por essas três dimensões básicas. As relações morais explicam o papel do outro na formação da consciência de um indivíduo. Ele só se torna sujeito na medida em que é reconhecido como tal pelo outro, ou seja, pelas outras consciências. Este reconhecimento se dá inicialmente na família e posteriormente na vida social. A identidade da consciência individual subjetiva depende, portanto, desse reconhecimento, isto é, a identidade do eu é possível apenas através da identidade do outro que me reconhece e que por sua vez depende de que eu o reconheça.*” (MARCONDES, 2001: p.219)

quanto nas relações entre povos, que também precisariam ser verdadeiros para consigo, isto é, para com sua própria cultura.

Fica evidente o viés culturalista e a força da identidade como conceito-chave nas argumentações dos filósofos comunitaristas. É aí que reside a chave para a virada que viria a redefinir o papel do Estado em termos das políticas públicas para a promoção da igualdade. Se nossa identidade é única, enquanto grupo e enquanto comunidade, e se toda identidade se define em relação a algo que lhe é exterior, em lutas permanentes com os “outros importantes”, como os chamou G. H. Mead (TAYLOR, 1994: p. 52); e se o respeito a esta singularidade é um *bem* fundamental à autorrealização dos indivíduos, as políticas de igual dignidade precisam ser substituídas por políticas de diferença, baseadas na construção de mecanismos que venham a preservar a identidade dos grupos subalternizados, minoritários ou não.

Enquanto a política de dignidade universal lutava por formas de não-discriminação que ‘ignoravam’ consideravelmente as diferenças dos cidadãos, a política de diferença redefine frequentemente a não-discriminação como uma exigência que nos leva a fazer frequentemente dessas distinções a base para o tratamento diferencial. (TAYLOR, 1994: p.60)

A proposta subjacente às políticas de diferença não passa pela simples equanimização das possibilidades materiais dos indivíduos e dos grupos. Ela dispara contra um outro alvo, mais etéreo e difuso, no entanto, em nenhuma hipótese menos importante. Referimo-nos à noção de reconhecimento.

1.2.3 A TEORIA DO RECONHECIMENTO

Entre os pensadores comunitaristas, dois despontam no processo de resgate da categoria de reconhecimento como categoria central da política moderna, capaz de dar conta da complexidade do mundo “*pós-marxista*”⁴⁵ (FRASER, 2007: p. 218). São eles

⁴⁵ No fim do século XX, emergiu uma série de fatores, dentre os quais o fim da URSS é o mais simbólico, que levaram a uma gradual perda de confiança e uma conseqüente crise no/do marxismo enquanto ideologia política, enquanto visão de mundo e enquanto paradigma teórico (PARAMIO, 1989). Tal crise abriu espaço para a emergência, tanto no campo das relações políticas quanto no campo

Charles Taylor e Axel Honneth. Ambos se destacam não apenas por sua originalidade, mas pela tentativa de “*unir uma perspectiva culturalista de ‘eticidade’ com o princípio moderno de liberdade individual*” (SOUZA, 2000: p. 134), o que os coloca em um meio-termo na polarização entre comunitaristas e liberais, fugindo de uma oposição reducionista entre o coletivo e o individual.

A teoria do reconhecimento, tanto em Taylor quanto em Honneth, está baseada nos escritos do jovem Hegel em seu período em Jena. Hegel rejeitava as perspectivas atomísticas de construção social e buscou, através do conceito de reconhecimento, conciliar os ideais modernos de liberdade com a ética comunitária característica do pensamento político da Antiguidade, especialmente em Aristóteles (HONNETH, 2011:p. 37;42). Hegel se apropria do modelo maquiaveliano e hobbesiano de “luta social” (HONNETH, 2011: p.30), invertendo-o. Ao invés de uma luta por autopreservação material, Hegel aponta para uma luta moral, em que o reconhecimento intersubjetivo é

o componente central no processo de formação ética⁴⁶ do espírito humano na exata medida em que o contexto de luta social mostra seu significado específico, de perturbação das relações sociais baseadas no reconhecimento mútuo como um fator anterior, prévio a qualquer outro.(SOUZA, 2000: p.134).

A formação ética passa pela compreensão de que, no processo de socialização do indivíduo, estão contidos desde sempre elementos de vida intersubjetiva, e que o sujeito é alguém que, “*precisamente através da aceitação, por parte de outros sujeitos, de suas capacidades e qualidades, sente-se reconhecido e conseqüentemente em comunhão com estes, possibilitando sua disposição de também reconhecer o outro em sua originalidade e particularidade*” (SOUZA, 2000: p.135).

acadêmico, de práticas e discursos que viriam a se chamar “pós-marxistas”. O campo que se apresenta como “pós-marxista” é bastante complexo, envolvendo desde uma produção intelectual que refuta a teoria marxista defendendo a retórica do fracasso do socialismo e à emergência neoliberal, até a produção intelectual de base culturalista que, buscando dar conta do cenário contemporâneo de complexidades multiculturais, se apoia na noção de identidade em detrimento da noção de classe, a qual associa a um tipo de “reducionismo econômico” (PETRAS, 1996).

⁴⁶ O conceito de eticidade é fundamental na formulação da Teoria do Reconhecimento. Para Hegel, o conceito de eticidade expressa “*o conjunto de inclinações práticas intersubjetivas existentes, para além tanto do ordenamento positivo estatal quanto das convicções morais individuais.*” (SOUZA, 2000: p. 135)

Na ótica destes proeminentes teóricos, o reconhecimento intersubjetivo é uma condição essencial à formação de uma subjetividade integral e não distorcida. Uma vez privado do reconhecimento, o indivíduo estaria privado da possibilidade do pleno desenvolvimento de suas potencialidades intrínsecas, comprometendo inclusive a construção de sua própria identidade. Nas palavras de Taylor,

[...] o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um acto de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital (TAYLOR, 1994: p. 46).

Qualquer desrespeito, não-reconhecimento ou reconhecimento incorreto das particularidades culturais de um dado grupo subalternizado compromete a percepção dos indivíduos do grupo sobre si de tal forma que compromete a própria construção identitária e a inserção social em múltiplas esferas⁴⁷. Taylor e Honneth entendem tal circunstância como um impedimento à capacidade do sujeito de alcançar a *boa vida*, sendo o reconhecimento, portanto, uma questão ética. O reconhecimento das identidades de grupo e a autorrealização – entendida como a capacidade de manutenção de uma relação saudável consigo mesmo – são, na verdade, os bens a serem perseguidos pela sociedade. Tal abordagem aproxima estas propostas teóricas das doutrinas teleológicas e aponta para políticas públicas centradas na valorização e proteção das identidades coletivas. Para muitos autores, em especial para os deontológicos, ou seja, aqueles que defendem o pluralismo liberal, as políticas de reconhecimento, ao essencializar identidades coletivas e reificar a cultura, correm o risco de não apenas impor “*uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações*” (FRASER, 2007: p.107), mas também de obscurecer as disputas internas por poder, de forma a encobrir o poder

⁴⁷ Para Honneth, o não reconhecimento nos domínios do *amor*, dos *direitos* e da *estima social* se manifestariam socialmente, respectivamente, por “*meio da violência física, da denegação de direitos e da desvalorização social de certos sujeitos por seus atributos e modos de vida*” (MENDONÇA, 2009: p. 145).

das facções dominantes e reforçar a dominação interna, aproximando-se de formas fortemente repressivas do comunitarismo (FRASER, 2007: 107).

Além das polêmicas de fundo moral, é possível também problematizar o papel das políticas de redistribuição no âmbito das políticas de reconhecimento. Iniciamos nossa argumentação apontando, ao destacar os levantes populares na Europa e nos Estados Unidos nos anos 1990, que os grupos em posição de desrespeito são, não por coincidência, aqueles que mais sofrem privações materiais. Apesar de alguns teóricos do reconhecimento estarem conscientes da relevância da igualdade econômica e procurarem acomodá-las em suas teorias, os resultados deixam a desejar, como no caso de Axel Honneth, que acredita que alteração da ordem cultural – a qual privilegia certas formas de trabalho em detrimento de outras, é suficiente para a superação das desigualdades (FRASER, 2007: p. 117).

Segundo Nancy Fraser (2007), as polarizações teóricas entre redistribuição e reconhecimento, entre política de classe e política de identidade e, por fim, entre multiculturalismo e igualdade social, são falsas antíteses. Entretanto, considerando que as tais teorias se constituem em polos opostos da filosofia da moral, a conciliação não tarefa é simples. Fraser considera os perigos de políticas de identidade fundadas na ética, ou seja, em compromissos, no plano da política pública, com valores culturais, ou concepções específicas de vida boa, o que fere os princípios deontológicos, ou morais, que regem o Estado, ou, como já discutido, ferem a primazia da justiça (*justo*) sobre as concepções restritivas de *vida boa (bem)* (FRASER, 2007: p.104). Para superar esta incompatibilidade, a autora propõe uma teoria do reconhecimento alternativa, de caráter deontológico, que busca escapar da eticidade e da ênfase nas políticas de identidade⁴⁸. Segundo o *modelo de status* proposto por Fraser, o reconhecimento não passa pela valorização e proteção da identidade específica de um grupo, mas pela inserção paritária dos membros do grupo na interação social. O longo fragmento abaixo explicita claramente o argumento da autora:

⁴⁸ Fraser considera problemático o paradigma da identidade na medida em que este “*ênfatiza a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social*” (FRASER, 2007: p.106).

Entender o reconhecimento como uma questão de status significa examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural em função de seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como parceiros, capazes de participar como iguais, com os outros membros, na vida social, aí nós podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de status. Quando, ao contrário, os padrões institucionalizados de valoração cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos completamente, “os outros” ou simplesmente invisíveis, ou seja, como menos do que parceiros integrais na interação social, então nós podemos falar de não reconhecimento e subordinação de status (FRASER, 2007: p.108)

O modelo de *status* e a norma da *paridade participativa* de Fraser surgem como uma alternativa metodológica capaz de relativizar o peso das identidades no processo de reconhecimento. A importância de tal relativização parece estar, segundo críticos da teoria do reconhecimento identitário⁴⁹, na perigosa combinação entre a essencialização de identidades e o separatismo e o enclausuramento que podem ser provocados por sectarismos identitários. Ao contrário, o reconhecimento de status valoriza a dimensão política da cultura ao buscar desinstitucionalizar os padrões que impedem a participação paritária e os substituir por padrões que a promovam. Acima de tudo, ao fugir da identidade, foge-se da eticidade. Dentro desta lógica, “*o não reconhecimento é errado porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada – e, portanto, uma séria violação da justiça*” (FRASER, 2007: p.112). Trata-se de agregar às políticas de redistribuição a remoção dos *entraves subjetivos* à plena realização do indivíduo. Trata-se de criar as ferramentas, os meios para garantir condições *igualitárias* de exercício da *liberdade subjetiva*, ou seja, trata-se de adequar as políticas de reconhecimento ao modelo neutral e não-finalista, portanto deontológico, de estado liberal.

A Teoria do Reconhecimento, seja pela via do reconhecimento identitário, seja pela via do reconhecimento de status, se apresenta como o recurso teórico fundamental para subsidiar o fortalecimento das minorias étnico-raciais em vastos territórios assolados pelos dramas pós-coloniais. Em nosso país, é indiscutível que a capacidade

⁴⁹ Vamos utilizar, daqui para frente, a expressão *reconhecimento identitário* como referência às teorias de Axel Honneth e Charles Taylor e *reconhecimento de status* para a proposta teórica de Nancy Fraser.

de empoderamento das minorias em muito se alargou através da absorção de tais propostas teóricas no arcabouço normativo do Estado. Como apresentamos na Introdução deste trabalho, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias insere as inúmeras *terras de pretos, mocambos e quilombos* deste país em uma nova condição, se não de fato, ao menos de direito. É desta nova condição que trataremos nos próximos capítulos. A seguir, buscaremos compreender os impactos das políticas de diferença e do reconhecimento sobre as comunidades remanescentes de quilombos e sobre seus indivíduos, especialmente do ponto de vista de suas novas possibilidades narrativas.

CAPÍTULO 2

RASURANDO A NARRATIVA DA NAÇÃO MODERNA (OU DAS CONDIÇÕES DE EMERGÊNCIA DAS VOZES SUBALTERNAS)

“O que é importante em um trabalho é o que ele não diz. Não é o mesmo que a observação descuidada de que é “o que se recusa a dizer”, embora isso seja, por si só, interessante: um método pode ser construído sobre isso, com a tarefa de *medir os silêncios*, sejam esses reconhecidos ou não. Mas, mais do que

isso, o que o trabalho *não pode* dizer é importante, pois aí a elaboração da declaração é executada em um tipo de jornada ao silêncio.”

Pierre Macherey

“A condição de subalternidade é a condição do silêncio.”

José Jorge de Carvalho

Pretendemos neste capítulo nos concentrar mais demoradamente nos processos e circunstâncias que culminaram com a já referida reconstrução identitária, o dito processo de *criação social*, especialmente em grupos marcadamente subalternizados. É nossa proposta caracterizar a memória coletiva como a rota de fuga de tais grupos para, no campo das representações coletivas, escapar das grandes narrativas evolucionistas e redefinir seu lugar e seu valor (estima) para dentro e para fora do grupo, interferindo na própria narrativa nacional, parte constituinte do próprio viés reparatório característico das políticas de reconhecimento. Nossa proposta teórica assume que é justamente na retomada da autonomia do narrar a si mesmos que grupos por tanto tempo subalternizados recuperam o arbítrio sob sua identidade. No ato de narrar-se, o protagonismo da memória é indiscutível ou, como para Benjamin, redentor. Apresentaremos neste capítulo o arcabouço teórico que nos permitirá vincular os processos constitutivos da nação moderna, especialmente do ponto de vista de sua estrutura narrativa, às possibilidades contemporâneas de emergência de verdadeiros *sujeitos*⁵⁰ capazes de intervir objetivamente tanto no ordenamento narrativo da nação quanto no ordenamento político-jurídico.

2.1 UMA PEQUENA CRÍTICA DA HISTÓRIA: UM OLHAR SOBRE O TEMPO À LUZ DA MODERNIDADE

⁵⁰ Para Castells, sujeitos são o ator social pelo qual indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência. Para o autor, a construção da identidade do *sujeito* consiste em um projeto de vida diferente, com base, muito provavelmente, em uma identidade oprimida e que se expande no sentido da transformação da sociedade como um todo, como desdobramento de seu próprio projeto identitário. (CASTELLS, 1999, p. 26). Tal definição nos interessa já que contempla com precisão os processos associados as políticas de identidade e as lutas por reconhecimento e reparação que temos por objetivo analisar.

Benjamin (1996b), em suas *“Teses sobre o Conceito de História”*, defende a total “impossibilidade de toda experiência coletiva na nossa modernidade, portanto de toda tradição e de toda palavra comuns”. (GAGNEBIN, 1999, p.2) A alegoria escolhida por Benjamin para ilustrar tais afirmativas é uma lenda muito antiga (provavelmente uma das famosas fábulas de Esopo) que, nas palavras de Benjamin, diz o seguinte:

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho. (BENJAMIN, 1996a, p. 114)

Deixando de lado o propósito moral e nos concentrando na cena descrita, o que a fábula acima representa é justamente a capacidade de se transmitir, de se compartilhar intergeracionalmente a experiência vivida em seu sentido forte e substancial, ou seja, a *Erfahrung*⁵¹ para Benjamin, ou a *Tradição* para Hanna Arendt. Para Gagnebin, o que importa na fábula é que “o pai fala do seu leito de morte e é ouvido, que os filhos respondem a uma palavra transmitida nesse limiar, e reconhecem, em seus atos, que algo passa de geração; algo maior que as pequenas experiências individuais particulares (*Erlebnis*)” (2006, p. 50). Neste ponto nos aproximamos bastante da crítica de Arendt⁵² (1992): o declínio da *experiência* no sentido benjaminiano

⁵¹ Leandro Konder define precisamente os diferentes sentidos de “*Erlebnis*” e “*Erfahrung*”. Segundo o autor, “*Erfahrung*” é o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra, como numa viagem (e viajar, em alemão, e *fahren*); o sujeito integra do numa comunidade dispõe de critérios que lhe permitem ir sedimentando as coisas, com o tempo. “*Erlebnis*” e a vivência do indivíduo privado, isolado; e a impressão forte, que precisa ser assimilada às pressas, que produz efeitos imediatos.(KONDER, 1999, p. 83)

⁵² Em ensaio de Hannah Arendt intitulado *A quebra entre o passado e o futuro* a autora apresenta o seguinte aforismo de René Char: “*Notre héritage n’est précédé d’aucun testament – ‘Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento’*”.(ARENDR, 1992, p. 28) Arendt interpreta a *nossa herança* como algo análogo ao tesouro ou a tesouros perdidos. Algo que preenchesse de sentido a vida banal dos homens sobre a terra, que recuperasse um propósito maior para a vida, sem o qual “*parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem.*” (ARENDR, 1992, p.31) Para a autora, o testamento é algo que diz ao herdeiro o que será seu de direito, “*lega posses do passado para um futuro*”. (ARENDR, 1992, p.31) Ora, mais uma vez nos deparamos com uma crítica da modernidade que, apesar da diferença no tom, se baseia numa mesma

equivale justamente ao gradual esgarçamento e o conseqüente rompimento do fio da tradição.

No centro das questões que pretendemos desenvolver, encontram-se as tensões produzidas pelas diferentes percepções da importância do passado e do futuro na construção do *télos* social. Modernidade e pós-modernidade produzem diferentes olhares sobre tais horizontes temporais, o que resulta em diferentes *estruturas de sentimentos* (WILLIAMS, 2000, p. 150)⁵³ e, conseqüentemente em diferentes possibilidades de organização social.

Os termos referenciais, *moderno e modernidade*, são utilizados com frequência para definir o conjunto de rupturas e mudanças que definem o *estado de coisas* a partir do Renascimento. Entretanto, como nos mostra Habermas (1989, p.1), em sua forma latina *modernus*, o termo pode ser encontrado já na Roma do século V, ou ainda na França do século XVII. Na verdade, o que se nota é que este esteve presente “*em todos aqueles períodos em que se formou uma consciência de uma nova época*”⁵⁴ (HABERMAS, 1989, p.1, tradução nossa), em que há a percepção da transição entre o velho e o novo. O Iluminismo vem produzir, a partir de princípios do século XIX, uma radicalização da ideia de ser “moderno”. Organiza-se uma nova consciência moderna, que já não se pensa em relação dialógica com o passado, mas, isto sim, pensa-se em oposição a ele. Como afirma Habermas:

Este novo modernismo representou uma oposição abstrata entre tradição e presente. Ainda somos hoje, de alguma maneira, os contemporâneos dessa modernidade estética surgida em meados do século XIX. Desde então, a marca distintiva do moderno é “o novo”, que é superado e condenado à obsolescência pela novidade do estilo seguinte. (1989, p.2)

melodia. Uma crítica, como em Benjamin, de um tempo linear, vazio e homogêneo. Estática e idealizada ao apontar para o passado, a história moderna destitui o tempo de sentido e a vida de direção. Tem se provado uma tarefa hercúlea para os homens modernos, e com esta afirmação nos aproximamos cada vez mais dos discursos pós-modernos, a caminhada por um tempo que se esgota em si mesmo. Um tempo cujas promessas de futuro foram frustradas e cujo passado, com sua Grande História, pouco nos diz quanto à vida nossa de cada dia, quanto ao nosso microcosmo existencial.

⁵³ Raymond Williams define as *estruturas de sentimentos* como sendo “*uma qualidade particular da experiência social e das relações sociais, historicamente diferente de outras qualidades particulares, que dá o senso de uma geração ou de um período*” (WILLIAMS, 1979, p. 134).

⁵⁴ “[el término aparece] em todos aquellos períodos en que se formó la conciencia de una nueva época...”

Este movimento constante em direção ao novo explicita, evidentemente, uma relação de rejeição do antigo e uma ênfase nas possibilidades trazidas pelo futuro. Em seu ensaio “Sobre o conceito de história”, escrito sob o impacto dos acordos assinados entre Stalin e Hitler em agosto de 1939, Walter Benjamin critica a concepção de história dominante em fins do século XIX e início do XX, marcada por uma compreensão de “tempo vazio e homogêneo (...) um tempo cronológico e linear” (GAGNEBIN, 1996, p. 8) por onde avança uma humanidade idealizada em direção ao progresso. Tal maneira de conceber o tempo histórico dominou as *grand narratives* (LYOTARD, 1991), tanto as positivistas quanto as “marxistas-progressistas” sendo o progresso a razão e o fim dos projetos modernistas. Nas palavras de Giddens, “o ‘enredo’ dominante por meio do qual somos inseridos na história como seres tendo um passado definitivo e um futuro predizível” (1991, p. 9) constituem a epistemologia estruturante da história na modernidade.

Retomando o argumento inicial, entendemos que os fundamentos do pensamento moderno produziram, portanto, um esgarçamento do fio da tradição, elemento que fazia a ponte entre o passado e o futuro. A tradição preenchia a dimensão pensamento/cultura com orientações vindas do passado sobre como proceder no futuro e, em contrapartida, o futuro seria construído a partir de deliberações quanto às proposições da cultura sobre o presente. Como na metáfora de Kafka⁵⁵, temos o passado impelindo o homem para o futuro e o futuro contendo-o em direção ao

⁵⁵ Hanna Arendt utiliza uma pequena parábola de Kafka para apresentar mais detalhadamente sua interpretação sobre a relação entre o passado e o futuro e o papel do homem/pensamento em relação a estas “forças” (1992). A metáfora do tempo de Kafka constrói uma imagem na qual o *homem* se insere em uma luta entre ondas que vem do passado e do futuro. O texto de Kafka é o seguinte: “*Ele tem dois adversários: o primeiro acoessa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho, à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite -, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si.*” (Apud ARENDT, 1992, p.33)

passado. A tradição, passada de geração a geração através, usualmente, da fala, dos recursos narrativos, perece, gradualmente, ao longo da modernidade.

Tal esgarçamento produziu não apenas a lacuna que envolve o próprio sentido da vida em sua dimensão mais individual e particular, como já conversado, mas permitiu seu transbordamento para a vida pública, adquirindo contornos políticos de enorme relevância para a contemporaneidade⁵⁶.

Sejamos mais claros. O passado e o futuro, pelo que dissemos até aqui, encontram-se na dimensão do pensar. Na medida em que estes são esvaziados de sentido pela implosão da tradição, e o pensar encontra-se cada vez mais limitado ao mundo dos especialistas, nosso conhecimento sobre o tempo e sobre o mundo assumem propósitos alheios a nossa vida cotidiana e tornam-se simulacros⁵⁷. É deste vazio que se preenche a história moderna, aquela de pretensões universais e totalizantes que de todos fala e a todos muito pouco diz sobre suas próprias vidas⁵⁸.

2.2 A NARRATIVA DA NAÇÃO NO TEMPO VAZIO DA MODERNIDADE

⁵⁶ Charles Taylor propõe que o desconforto moderno é fruto de três mal-estares (2011). O primeiro deles seria o desenvolvimento de uma forma perigosamente alienante de *individualismo* – Taylor destaca o relativismo moral e o excessivo narcisismo como formas deste individualismo (2011, p. 14). Em segundo, a *primazia da razão instrumental* em detrimento da razão substantiva a qual, associada à primeira, produziu/produz graves impactos no plano político. O terceiro deles, a *perda de liberdade* (no indivíduo e no grupo), é fruto do somatório dos dois primeiros mal-estares, e é responsável por uma forma especificamente moderna de despotismo, marcado essencialmente por um governo paternalista e com enorme poder tutelar sobre o qual a sociedade tem pouquíssimo controle. Seria pretensioso apresentar tal abordagem de Taylor como inovadora, uma vez que podemos encontrar análises semelhantes em autores clássicos das Ciências Sociais como Max Weber ou Anthony Giddens. Se lançamos mão daquela e não dos clássicos, isto se deve à sua objetividade e simplicidade didática.

⁵⁷ Adorno resume bem a questão na passagem a seguir: “*A argúcia subalterna que se recusa a falar de progresso enquanto não tenha como distinguir entre progresso do que, em relação a que, converte a unidade dos momentos entrelaçados no conceito em mera justaposição. A arrogante teoria do conhecimento que reclama exatidão quando é a coisa mesma que impossibilita a univocidade passa ao largo de seu objeto, sabota o conhecimento e serve à manutenção da desgraça, ao interditar zelosamente a reflexão sobre aquilo que, numa época de possibilidades utópicas e também absolutamente destrutivas, a consciência dos homens enredados busca saber: se há progresso.*” (1992, p. 217)

⁵⁸ Se a modernidade privou as sociedades que nela submergiram de uma ligação com seu passado sob o pretexto de lançar luz sobre os caminhos futuros e libertar a humanidade das velhas *ordens de coisas*, esta acaba por também aliená-la também de seu futuro. Se, como combatem Benjamin (1996, pp. 227-229) e Adorno (1992, p.219), a ideia de progresso se restringe ao mero acúmulo de habilidades técnicas e ao aprofundamento da exploração da natureza, então há que se focar na pergunta do que/quem progride e o que/quem não.

Para ilustrarmos mais adequadamente o que propusemos até aqui e nos permitir inserir, gradualmente, um pouco de empiria às nossas discussões tomaremos como objeto de análise a construção da nação moderna, como mais importante entidade política e simbólica da modernidade e do progresso. Para tanto, buscaremos abordar a nação moderna a partir do arcabouço teórico das propostas culturalistas e pós-coloniais com o intuito de avaliar o peso da narrativa nacional na subalternização de grupos que participaram ativamente da construção material e econômica da nação, mas foram excluídos enquanto referências culturais e simbólicas.

As propostas culturalistas compreendem a nação como expressão material (territorial) e simbólica da história totalizante, personagem central no teatro moderno do tempo homogêneo das narrativas sociais (BHABHA, 1998). Entendidas as culturas nacionais como compostas de símbolos e representações, além de instituições culturais, estas podem ser entendidas como verdadeiras formações discursivas, ou ainda:

um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (veja *Penguin Dictionary of Sociology*: verbete “*discourse*”). As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. (HALL, 2006, pp. 13/14)

Ao nos alinharmos a uma concepção que entende o sentido da nação como oriundo de uma narrativa política e ideologicamente orientada, como fruto da construção de um sistema de representações com um *télos* próprio, e não como um simples certeza histórica (BHABHA, 1998, p.199), uma simples continuidade política de uma determinada comunidade, homogênea em identidade e linear em temporalidades, reconhecemos a nação como uma ideia, como uma comunidade imaginada, sendo, ao mesmo tempo “*evento do cotidiano e o advento do memorável*”. (BHABHA, 1998)

Os variados contextos nos quais vêm a se constituir as diversas nações do planeta nos oferecem uma pluralidade de narrativas, todas seguindo, podemos dizer, um mesmo protocolo estratégico. Hall (2006) elabora um conjunto resumido de elementos regularmente presentes nas formações discursivas das narrativas nacionais. Primeiramente, Hall destaca a importância da *narrativa em si*. Reproduzida pela História, Literatura, mídia e cultura nacionais, esta constitui, com as contribuições específicas de cada campo do conhecimento, o arcabouço simbólico das experiências pretensamente partilhadas. Vista nos *olhos da mente*⁵⁹, “*ela dá significado e importância à nossa monótona existência, conectando nossas vidas cotidianas com um destino nacional que preexiste a nós e continua existindo após nossa morte*” (HALL, 2006, p. 52).

Hall aponta, em segundo lugar, para a natureza primordial da identidade nacional. Sua *intemporalidade* o coloca acima e fora do tempo, tendo a nação sempre existido e estado sempre presente com seus mesmos e imutáveis caracteres, todos derivados da tradição. Mas que tradição? Neste ponto o sociólogo jamaicano aponta para uma terceira estratégia discursiva, bastante usual: a invenção da tradição, termo cunhado por Eric Hobsbawn e Terence Ranger em sua obra “A invenção das Tradições”. Segundo estes autores,

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSEBAWN e RANGER, 1984, p.9)

A quarta estratégia apresentada por Stuart Hall envolve a construção de *mitos fundacionais*. Assim como as tradições inventadas, os mitos fundadores ou

⁵⁹ O sentido da expressão utilizada por Hall é construído por Bhabha no seguinte excerto: “Nations, like narratives, lose their origins in the myths of time and only fully realize their horizons in the *mind's eye*. Such an image of the nation - or narration - might seem impossibly romantic and excessively metaphorical, but it is from those traditions of political thought and literary language that the nation emerges as a powerful historical idea in the west. An idea whose cultural compulsion lies in the impossible unity of the nation as a symbolic force.” (BHABHA, 1990, p.1)

de origem são fundamentais para a consolidação da autoestima dos nacionais em sua relação com a pátria. Especialmente em Estados-nação mais frágeis do ponto de vista político, estes têm a função de converter desordem em “comunidade”, e desastres em triunfos. O mundo pós-colonial é pleno de exemplos deste tipo de estratégia.

Finalmente, Hall aponta para a valorização de um *povo* original, uma espécie de representação pura daquela nação, estratégia que na maioria das vezes sequer se aproxima da realidade, além de já nos ter conduzido aos mais estapafúrdios limites do comportamento humano.

De maneira geral, como pudemos observar através da estruturação didática das estratégias narrativas da nação moderna, as perspectivas historicistas que têm dominado as discussões quanto à nação e suas origens forjam uma identificação cultural simplista e cronologicamente linear, argumentação que nos parece frágil empiricamente em países onde a homogeneidade étnica é acentuada e, por isso mesmo, insustentável nas nações do mundo pós-colonial. Bhabha, na busca por decifrar as complexas estratégias de *“identificação cultural e de interpelação discursiva que funcionam em nome 'do povo' ou 'da nação' e os tornam sujeitos imanentes e objetos”* de narrativas sociais e literárias (1998, p. 199) ataca a leitura historicista e aponta uma rota alternativa, pela qual caminharemos:

A equivalência linear entre evento e ideia, que o historicismo propõe, geralmente dá significado a um povo, uma nação ou uma cultura nacional enquanto categoria sociológica empírica ou entidade cultural holística. No entanto, a força narrativa e psicológica que a nacionalidade apresenta na produção cultural e na projeção política é o efeito da ambivalência da “nação” como estratégia narrativa. Como aparato de poder simbólico, isto produz um deslizamento contínuo de categorias, como sexualidade, afiliação de classe, paranoia territorial ou “diferença cultural” no ato de escrever a nação. O que é revelado nesse deslocamento e repetição de termos é a nação como medida da liminaridade da modernidade cultural. (BHABHA, 1998, p. 200)

Em realidade, o discurso da modernidade progressista nacional claudica sistematicamente por sua fragilidade em apontar os faróis da nação para o futuro. A ambiguidade (HALL, 2006) e a ambivalência (BHABHA, 1998) são as verdadeiras

realidades subjacentes à ideologia que modela discursivamente a nação. A pretensa atemporalidade da nação se choca permanentemente com as estratégias retóricas que inserem as identidades “*de modo ambíguo, entre o passado e o futuro*” (HALL, 2006 p. 56).

“Ele [o discurso] se equilibra entre a tentação por retornar a glórias passadas e o impulso por avançar ainda mais em direção à modernidade. As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era “grande”; são tentadas a restaurar as identidades passadas. Este constitui o elemento regressivo, anacrônico, da estória da cultura nacional. Mas frequentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as “pessoas” para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para a frente.”(HALL, 2006, p.56)

Homi Bhabha, como já deixamos indicado, também caracteriza problematicamente o tempo narrativo do *espaço do povo-nação* como um tempo cindido em um tipo de duplicidade, imposta pela condição de vida em metáfora, características dos povos de comunidades imaginadas. Segundo Bhabha, este espaço nunca é simplesmente horizontal:

Seu movimento metafórico requer um tipo de “duplicidade” de escrita, uma temporalidade de representação que se move entre formações culturais e processos sociais sem uma lógica causal central. E tais movimentos culturais dispersam o tempo homogêneo, visual, da sociedade horizontal. [...] Precisamos de um outro tempo de *escrita* que seja capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência “moderna” da nação ocidental. (1998, p. 201)

O que, em nosso entendimento, tanto Stuart Hall quanto Homi Bhabha buscam problematizar, na esteira de Benedict Anderson, é, antes de qualquer coisa, a imagem da nação como uma persona político-cultural primordial, acabada e, acima de tudo bem resolvida do ponto de vista de sua racionalidade discursiva. A crítica da nação

imaginada, da tradição inventada a qual, beirando a irracionalidade fantasmagórica inerente à sua condição de mito, fracassa em ser a ponte entre o passado e o futuro, em atribuir aquele sentido benjaminiano à vida, centra-se na oposição entre a “necessidade histórica da ideia de nação” e os signos e símbolos contingentes e arbitrários que expressam a vida afetiva da cultura nacional.

Parece-nos que os autores pretendem submeter a ideia de nação a uma espécie de sessão de terapia e levá-la a superar sua autoimagem. A ideologia que forjou a nação moderna - e tornou-a a principal fonte de significados culturais, de identificação e de um complexo sistema de representação por séculos - deu suporte à construção de identidades aparentemente unificadas, centradas. Entretanto, conforme discutimos no capítulo anterior, ao apresentarmos conceitualmente a *questão do multiculturalismo*, o cenário de desencanto e descentramento que se descortina em fins do século XX consolida a crise das metanarrativas modernas, nas quais se insere a narração da nação como a apresentamos até aqui, e catalisa a emergência da etnia (BAUMAN, 2006) como “novo” marco da identidade cultural no seio destas mesmas nações. Hall resume criticamente a questão no fragmento a seguir:

Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo "unificadas" apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. Entretanto — como nas fantasias do eu "inteiro" de que fala a psicanálise lacaniana - identidades nacionais continuam a ser representadas como *unificadas*. (HALL, 2006, p. 62)

As análises feitas por Homi Bhabha (1998) podem nos servir de guia para que possamos compreender, nos limites das pretensões de nosso trabalho, as formas discursivas que forjaram o Estado Brasileiro e seus efeitos sobre a população negra brasileira, em especial para os grupos subalternizados que emergiram no calor dos discursos étnico-culturais, destacadamente os *remanescentes de quilombos*. Bhabha considera ser possível, como já viemos indicando, apreender o tempo da narrativa nacional a partir de uma temporalidade diversa daquela dos discursos historicistas e

evolucionistas. Procuraremos, então, melhor desenvolver alguns conceitos de Bhabha para, em seguida costurá-los à narrativa da nação brasileira.

2.3 A LIMINARIDADE DO POVO NA NARRATIVA NACIONAL

O povo não é nem o princípio nem o fim da narrativa nacional; ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual, e as forças que significam a interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população. (BHABHA, 1998, p. 207)

O *espaço-povo* se constitui justamente nesta zona limítrofe apontada por Bhabha. Tal zona representaria uma espécie de tempo-duplo da nação. A ambivalência que há pouco mencionamos encontra-se justamente na zona de contato entre estes duplos tempos da narrativa nacional, na qual o *tempo vazio*, retórica da afiliação nacional e de suas representações coletivas, se depara com a “*presença perturbadora de uma outra temporalidade que irrompe a contemporaneidade do presente nacional*” (BHABHA, 1998, p. 203). Bhabha organiza esta liminaridade⁶⁰ a partir da ideia de que o sujeito, neste caso o sujeito nacional, é apreensível exclusivamente no momento da passagem entre o *narrar* e o *narrado*, na qual a condição de existência do sujeito, enquanto identidade cultural, é sua própria alienação. (BHABHA, 1998, p. 211) Se, no entanto, aquele que narra é igualmente narrado, inserindo-se portanto ativamente na própria narrativa, algo de novo – e este é o *insight* de Bhabha – emerge exigindo uma análise mais detalhada. A perspectiva universalista do povo como corpo social monolítico (*de muitos, um*) construída através dos mecanismos estratégicos que aprendemos com Stuart Hall e inserido no sistema “*história linear-tempo vazio*” não leva em consideração as possibilidades de leituras interpret(ativas) marginais do texto nacional. A ideologia da generalização implícita do *saber-se nativo* e da

⁶⁰ Interpretamos o conceito de liminaridade de Homi Bhabha como um conjunto de práticas descentralizadoras que irrompem e questionam estruturas sociais, políticas e culturais preestabelecidas.

homogeneização da experiência esboroam-se ante a emergência marginal de novos leitores do discurso nacional. Nesta longa e importantíssima passagem, Bhabha nos ajuda a esclarecer a questão:

É precisamente na leitura entre as fronteiras do espaço-nação que podemos ver como o conceito de “povo” emerge dentro de uma série de discursos como um movimento narrativo duplo. O conceito de povo não se refere simplesmente a eventos históricos ou a componentes de um corpo político patriótico. Ele é também uma complexa estratégia retórica de referência social: sua alegação de ser representativo provoca uma crise dentro do processo de significação e interpelação discursiva. Temos então um território conceitual disputado, onde o povo tem de ser pensado num tempo duplo; o povo consiste em “objetos” históricos de uma pedagogia⁶¹ nacionalista, que atribui ao discurso uma autoridade que se baseia no pré-estabelecido ou na origem histórica constituída *no passado*; o povo consiste também em “sujeitos” de um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior ou originária do povo-nação para demonstrar os princípios prodigiosos, vivos, do povo como contemporaneidade, como aquele signo do *presente* através do qual a vida nacional é redimida e reiterada como um processo reprodutivo. (BHABHA, 1998, p. 207)

O que depreendemos deste fragmento é que Bhabha considera a ambivalência conceitual da sociedade moderna, do povo-nação, o lugar de escrita da própria nação. Compreender as dificuldades que emergem na pós-modernidade no seio dos Estados-Nação e que parecem conduzi-los a uma constante fragmentação, tanto do ponto de vista cultural, quanto territorial passa por perceber a dinâmica ambivalente da narrativa nacional. Convivem, na nação entendida como narração, uma temporalidade continuísta e cumulativa, veiculada como universalidade, de forma pedagógica e formal, e outra cotidiana, repetitiva e recorrente, baseada na performatividade dos grupos sociais dispersos por toda a extensão dos territórios nacionais⁶².

⁶¹ A noção de *pedagógico* de Bhabha pode ser interpretada, recorrendo a Pierre Bourdieu (2004), como a capacidade de produzir senso comum através do domínio do poder simbólico. Segmentos da sociedade *interessados* em construir uma determinada compreensão desta (da qual extraíam óbvios benefícios) buscam, em função da legitimação prévia de seu capital simbólico, impor às outras mentes uma visão *específica* das divisões sociais e seus respectivos papéis. (BOURDIEU, 2004, p.166)

⁶² A leitura derridiana da complexidade da noção de tempo feita por Bhabha (pedagógico-performativo) pode ser encontrada em autores alinhados a outras tradições de pensamento, como em Le Goff, por exemplo. Le Goff, assim como Bergson (*Durée*), vincula o tempo a que Bhabha chama *performativo*, ao tempo não cronológico da memória. “Hoje, a aplicação à história dos dados da filosofia, da ciência, da experiência individual e coletiva tende a introduzir, junto destes quadros mensuráveis do tempo histórico, a noção de duração, de tempo vivido, de tempos múltiplos e relativos, de tempos

Tentando ser mais claros, o que percebemos é que, no seio do discurso pedagógico nacional, encontram-se, de forma mais ou menos eclipsadas, reivindicações hegemônicas de dominação cultural, vertidas em identidades essencializadas que se constituíram pela intensa repetição e pela densa sedimentação da matéria histórica. Pressupõe-se, neste caso, um narrador elíptico, um assento vazio que daria margem a qualquer ideologia política de ocasião reivindicar autoridade transcendente ou metafísica sobre a nação. Pressupõe-se também que, apesar da perigosa indefinição do sujeito do discurso, seu objeto é claro e bem definido: o povo.

É exatamente a parcialidade ideológica e o reducionismo desta abordagem que a percepção da liminaridade da narrativa nacional vem problematizar. O *performativo* é, para Bhabha, o meio de intervenção que permite (ir)romper uma análise cultural do espaço-nação.

“No lugar da polaridade de uma “nação prefigurativa autogeradora em si mesma” e de outras nações extrínsecas, o performativo introduz a temporalidade do entre-lugar. A fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo. O problema não é simplesmente a “individualidade” da nação em oposição à alteridade de outras nações. Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. A nação barrada Ela/Própria [*It/Self*], alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado *internamente* pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural” (BHABHA, 1998, p. 209/210)

Como já abordamos oportunamente no capítulo 1 deste trabalho, as últimas décadas do século XX testemunharam irrupções de violência coletiva urbana, inclusive nas chamadas nações mais avançadas. Tais insurgências foram chamadas por Waquant (1993) de *levantes mistos* em razão de seu componente simultaneamente social, já que se tratavam de insurgências contra uma ordem econômica que impunha privações econômicas e desigualdades sociais crescentes, e racial, já que era evidente o viés racial na distribuição dos prejuízos econômicos e das injustiças sociais. Tal

subjetivos ou simbólicos. O tempo histórico encontra, num nível muito sofisticado, o velho tempo da *memória*, que atravessa a história e a alimenta. (1990, p. 13)

cenário, como defendemos anteriormente, desloca os filtros interpretativos da sociedade dos aspectos econômicos para os culturais e converte a identidade (cultural) em ferramenta analítica fundamental para as ciências sociais, sem a qual a compreensão das relações inter e intranacionais em um contexto pós-moderno estaria seriamente comprometida. Os *levantes mistos* representam, na empiria da vida cotidiana, a liminariadade a que viemos nos referindo. O protagonismo dos grupos marginais nestas insurgências é a manifestação perfeita da performatividade de Bhabha. O que os levantes produzem são, na verdade, rasuras nas páginas herméticas na narrativa nacional evolucionista e supremacista. São, nas palavras de Bhabha,

contra-narrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais – perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais “comunidades imaginadas” recebem identidades essencialistas.”(1998, p. 211)

O discurso da minoria (performativo) rompe a *solidez sociológica* (BHABHA, 1998, p.223) do mundo imaginado da nação (pedagógico), colocando em xeque a pretensa homogeneidade cultural e o anonimato democrático que estruturam o tempo unificado da nação. A particularidade cultural, ou a própria identidade, materializada sob a forma de representação espacial e temporal próprias, até então diluída na narrativa pedagógica da nação emerge, nos dizeres de Bhabha, como uma “questão suplementar⁶³”, que vem adicionar um sinal de adição que compensa um sinal de subtração na origem (da narrativa). Subtração da dignidade, da paridade de participação, da identidade cultural e, no limite, do reconhecimento igualitário dos grupos marginais, minoritários.

“A minoria não confronta simplesmente o pedagógico ou o poderoso discurso-mestre com um referente contraditório ou de negação. Ela interroga seu objeto ao refrear inicialmente seu objetivo. Insinuando-se nos termos de

⁶³ O pensamento de Bhabha é construído em remissão sistemática à estrutura conceitual do filósofo francês Jacques Derrida. Em função de sua originalidade, erudição e escrita pouco cartesiana, Derrida é considerado um autor de difícil acesso. Em função da presença em nosso texto de conceitos derridianos como suplementaridade, descentramento, significado transcendental, margem, tradução, entre outros, sugerimos, para uma compreensão conceitual mais detalhada, ver: SANTIAGO, Silvano. *Glossário de Derrida*. Livraria Francisco Alves Editora. Rio de Janeiro, 1976.

referência o discurso dominante, o suplementar antagoniza o poder implícito de generalizar, de produzir solidez sociológica. O questionamento do suplemento não é uma retórica repetitiva do “fim” da sociedade, mas uma meditação sobre a disposição do espaço e do tempo a partir dos quais a narrativa da nação deve *começar*. [...] O poder da suplementaridade não é a negação das contradições sociais do passado ou do presente; sua força está [...] na renegociação daqueles tempos, termos e tradições, através dos quais convertemos nossa contemporaneidade incerta e passageira em signos da história”⁶⁴ (BHABHA, 1998, p. 219)

É possível que se argumente, recorrendo-se a textos clássicos da genealogia das nações, que há uma espécie de pedagogia moderna da vontade de nacionalidade ou do desejo de nação (BHABHA, 1998, p. 225). Tal fato justificaria a dominância desta categoria (nação) sobre outras como raça, língua ou território na escrita da nação. Além disso, e por este mesmo motivo, o predomínio desse desejo de nação sobre os demais projetos discursivos possíveis funde a memória histórica ao cotidiano, através da supressão constante (subtração na origem) dos caracteres diferenciais no seio da nação.

Uma nação é, então, uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento dos sacrifícios que fizeram e daqueles que estão dispostos a fazer ainda. Ela supõe um passado; ela se resume, portanto, no presente por um fato tangível: o consentimento, o desejo claramente exprimido de continuar a vida comum. A existência de uma nação é (perdoem-me esta metáfora) um plebiscito de todos os dias, como a existência do indivíduo é uma afirmação perpétua da vida. (RENAN, S/D, p. 19)

Bhabha aponta, ironicamente, que, por trás deste consentimento defendido por Renan, encontra-se um “*estranho esquecimento do passado da nação: a violência envolvida no estabelecimento dos escritos da nação*” (1998, p.225), esquecimento este que caracteriza, enfatizamos, o sinal de subtração que estrutura a narrativa pedagógica da nação. É preciso insistir que o esquecimento aqui não se trata de ato involuntário ou casuístico, trata-se isto sim, da própria implantação discursiva da anterioridade da

⁶⁴ Neste contexto, o “poder da suplementaridade” adquire nuances que permitem uma aproximação com as discussões feitas no capítulo anterior. A ideia de uma renegociação dos tempos, termos e tradições imanentes no imaginário nacional é, no nosso entender, um dos pilares da sustentação das propostas de políticas de identidade, e mais especificamente das políticas de reparação.

nação sobre as engrenagens da vida cotidiana da tradição – como entendida por Benjamin e Arendt.

O esquecimento, e diria, mesmo o erro histórico são um fator essencial da criação de uma nação, e é assim que o progresso dos estudos históricos é frequentemente para a nacionalidade um perigo. A investigação histórica, na verdade, traz à luz os fatos da violência que se passaram na origem de todas as formações políticas, mesmo daquelas das quais as consequências foram as mais benéficas. A unidade se faz sempre brutalmente. (RENAN, S/D, p. 5)

A brutalidade concreta e simbólica da imposição da identidade do todo sobre a identidade da parte representada pela obrigação de esquecer pode ser tomada como a causa original da conversão da plena identificação nacional em identificação parcial. Tal conversão acontece no espaço contencioso entre o pedagógico e o performativo, em que o *plebiscito de todos os dias* adquire, gradualmente, contornos cada vez mais marginais e menos centrais, do ponto de vista do discurso. Espaço em que se insurgem, nas ruas, na política, nas múltiplas estratégias de resistência, as minorias que, como suplemento discursivo da nação, apresentam-se para, finalmente, acrescentar o que foi subtraído no *começo* da história da nação. Bhabha recorre a Benjamin para avaliar seus argumentos quanto às possibilidades de emergência de narrativas marginais no seio da moderna narrativa da nação: “*Enquanto as pedagogias da vida e da vontade contestam as histórias perplexas de povos, suas culturas de sobrevivência e resistência, Benjamin introduz uma lacuna não-sincrônica, incomensurável no meio do contar histórias.*” (BHABHA, 1998, p. 227).

O retorno a Walter Benjamin não acontece por acaso. Ele nos permite abordar uma questão que veio percorrendo, de forma subjacente, toda a nossa estrutura argumentativa até aqui. Ela foi apontada na epígrafe do primeiro capítulo e envolve a preocupação, característica da narrativa da nação moderna, com a história verdadeira, com a verdade do passado. No fragmento que utilizamos, Walter Benjamin diz: “*Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo 'tal como ele propriamente foi'. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo*” (BENJAMIN, 1996, p.224). Tal afirmação converge para nossa abordagem teórica por alguns motivos. Primeiramente ela aponta para uma crítica de ordem epistemológica,

na qual, como já destacamos, o próprio Bhabha vai buscar fundamentos. A crítica aponta para o viés descritivista e pretensamente exato da historiografia burguesa. A pretensa exatidão da descrição factual do passado, ou a precisão científica da narrativa histórica (da nação, inclusive), que converte fatos em discursos, caracteriza justamente o que Bhabha qualificou como o aspecto pedagógico da narrativa nacional. A verdade sobre o passado não está em uma narrativa épica do espaço-nação ao longo do *tempo homogêneo e vazio* (BENJAMIN, 1996, p.229). A(s) verdade(s) do povo, a legítima narrativa, o performativo de Bhabha, emerge(m) na figura do *narrador sucateiro* de Benjamin (GAGNEBIN, 2006, p. 54) que, em vez de recolher os grandes feitos da nação, apanha aquilo que foi deixado de lado pelo pedagógico como algo sem significação, algo sem valor, algo com o qual a história oficial não sabe (ou finge não saber) o que fazer⁶⁵.

Mas do que se trata esta sucata, enfim? Qual é o teor destas verdades abandonadas pela narrativa nacional? Gagnebin (2006) aponta para uma dupla resposta de Benjamin: em primeiro lugar o sofrimento indizível, a crueldade imposta aos grupos marginais simbolicamente, material ou fisicamente. Em segundo lugar, a eliminação sistemática dos rastros daqueles que, no contexto do projeto político-estratégico que subjaz à narrativa nacional, não devem existir. É imprescindível apagá-los de forma que nem mesmo a memória de sua existência subsista.

Benjamin insiste que o narrador/historiador deveria transmitir o que a tradição oficial ou dominante não recorda. (GAGNEBIN, 2006, p. 54). Apesar do paradoxo evidente na afirmação, fica clara a intenção (quase didática) de Benjamin: é preciso buscar os cacos que formam os não-ditos cotidianos. Lá estão as verdades que colocam em xeque a narrativa nacional. Não como uma oposição, como já dissemos,

⁶⁵ Le Goff também nos traz uma interessante ponderação a respeito da polêmica em torno da *objetividade* do historiador/cientista social: “A tomada de consciência da construção do fato histórico, da não-inocência do documento, lançou uma luz reveladora sobre os processos de manipulação que se manifestam em todos os níveis da constituição do saber histórico. Mas esta constatação não deve desembocar num ceticismo de fundo a propósito da objetividade histórica e num abandono da noção de *verdade* em história; pelo contrário, os contínuos êxitos no desmascaramento e na denúncia das mistificações e das falsificações da história permitem um relativo otimismo a esse respeito”(1990, p. 11, grifo do autor).

mas como os dados necessários para recomeçar o texto da nação de um ponto em que caiba o povo como um todo. Não uma narrativa plural unificadora, mas uma híbrida e inclusiva.

Tal rememoração implica uma certa ascese da atividade historiadora que, em vez de repetir aquilo de que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalçado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao *presente*, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente (GAGNEBIN, 2006, p. 55).

É interessante lembrar que Benjamin desenvolve suas teses a partir de reflexões sobre papel do trauma⁶⁶ na quebra da narratividade da experiência baseando-se na observação dos sobreviventes que voltaram das trincheiras da 1ª Guerra Mundial. As experiências atroztes testemunhadas pelos ex-combatentes transcenderam a possibilidade de expressão linguística e foram convertidas em silêncio. Michael Pollak pode ser acionado para fazer coro a essa tese quando, ao analisar as memórias de sobreviventes de campos de concentração nazistas conclui que *“um passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento do que de um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação”*⁶⁷ (1989, p.13)

⁶⁶ “O trauma é a ferida aberta na alma, ou no corpo, por acontecimentos violentos, recalçados ou não, mas que não conseguem ser elaborados simbolicamente, em particular sob a forma de palavra, pelo sujeito” (GAGNEBIN, 2006, p.110) Tais acontecimentos são percebidos, do ponto de vista da psicanálise freudiana (mas facilmente transportáveis para a dimensão coletiva), como estando associados a “ideias eram de natureza aflitiva, capazes de despertar emoções de vergonha, de autocensura e de dor psíquica.” (GARCIA-ROZA, 2009,p.37) É interessante destacar que, tanto do ponto de vista individual quanto coletivo, experiências deste tipo tendem a ser negadas ou ocultadas por aqueles que por elas passam (defesa/recalque). Com muita frequência o silêncio é o mecanismo que utilizamos para (não) lidar com eventos deste tipo. A impossibilidade narrativa envolve a dificuldade de lidar com os registros traumáticos da memória.

⁶⁷ É interessante a abordagem de Herbert Marcuse a respeito do esquecimento. Invertendo a lógica freudiana a qual, explícita ou não, está presente nas abordagens de Benjamin e Pollack. Marcuse considera que os indivíduos, quando inseridos em sociedades de massa, esquecem-se não dos episódios traumáticos, mas sim das atividades prazerosas e transcendententes da vida para poderem dar conta das demandas impostas por uma sociedade fortemente dominada pela razão instrumental. (SANTOS, 2012,pp. 120-121)

Acreditamos ser possível, então, estabelecer um paralelo entre tais proposições e as condições nas quais se forjaram as identidades de grupos subalternizados (em especial dos negros de comunidades rurais brasileiras), inseridos em contextos fortemente marcados pela história evolucionista, por grandes narrativas que transformaram o passado, e conseqüentemente o presente e o futuro, em experiências negadas em sua autenticidade. Aqui, mais uma vez, o silêncio se impõe pelo trauma da subtração da dignidade, da identidade e, em muitos casos, da própria condição humana.

As teses de Bhabha, Benjamin e Pollack apontam, em nossa compreensão, para um mesmo foco. A constituição do sujeito e, em certo sentido, a própria identidade passam pela possibilidade do narrar-se, seja no plano individual como na psicanálise, seja no plano coletivo, como na(s) história(s). Gagnebin analisa que, para Benjamin a importância da narração *“sempre foi reconhecida como a da rememoração, da retomada salvadora pela palavra de um passado que, sem isso, desapareceria no silêncio e no esquecimento”* (1999, p.3)

Se o marco fundamental da narrativa da nação moderna pressupõe a obrigação de esquecer (sinal de subtração na origem), Benjamin corrobora o argumento de Bhabha quanto às potenciais insurgências do passado rasurando as fronteiras do discurso nacional (*“estranhas ressurgências do passado no presente”*). Segundo Gagnebin,

Não existem, portanto, reencontros imediatos com o passado, como se este pudesse voltar no seu frescor primeiro, como se a lembrança pudesse agarrar uma substância, mas há um processo meditativo e reflexivo, um cuidado de fidelidade teológica e/ou política a uma promessa de realização sempre ameaçada, pois passada no duplo sentido de *vergangen* (passado/desaparecido). (1999, p. 14)

O fragmento acima nos mostra que, na verdade, Benjamin vai além e insiste em uma *“exigência/dever de memória”*, um compromisso ético-político de *rememoração e*

*restauração*⁶⁸, de articulação de um passado ou memória ativa que extrapole a mera descrição imparcial e monumental da nação e abra espaço para novos tempos narrativos, novas formas de sentido e identificação; que permita, finalmente, transformar o presente.

A noção de “dever de memória”, [...] remete à ideia de que um imperativo social se manifesta em relação a passados “sensíveis”, indicando a obrigação de lembrá-los. Essa obrigação não se baseia, apenas, no ideal de manutenção de certa cultura histórica, mas, fundamentalmente, na ideia de que essa lembrança produz uma forma de reparação em relação ao silêncio, à invisibilidade ou ao sofrimento das comunidades que os vivenciaram. (HEYMANN & ARRUTI, 2012, p. 2)

Como já deixamos claro, as inúmeras transformações tecnológicas e espaciais testemunhadas pela humanidade nas últimas décadas do século XX, aceleraram fluxos de informações e pessoas de forma a produzir uma intensificação dos contatos interculturais a nível inter e intranacionais. Em face deste cenário de globalização e redefinições pós-coloniais, as genealogias do Estado-nação sofrem rasuras em suas páginas de sistemática “*violência epistêmica*” (SPIVAK, 2010 p.47). Tais rasuras constituem aquilo que viemos chamando de insurgências marginais. Reflexos de tempos subalternos, silenciados pela “narrativa original” da nação, regurgitados sob a forma de diferença cultural.

A questão da diferença cultural intervém para transformar o cenário de articulação – não simplesmente para expor a lógica da discriminação política. Ela altera a posição de enunciação e as relações de interpelação em seu interior; não somente aquilo que é falado, mas de onde é falado; não simplesmente a lógica da articulação, mas o *topos* da enunciação. O objetivo [de reconhecer a] diferença cultural é rearticular a soma do conhecimento a partir da perspectiva da posição de significação da minoria, que resiste à totalização – repetição que não retornará como o mesmo, o menos-na-origem que resulta em estratégias políticas e discursivas nas quais acrescentar não

⁶⁸ Gagnebin nos esclarece que “o tema da restauração, da ‘*restitutio*’ ou ‘*apokatastasis*’ volta várias vezes na obra de Benjamin; indica, certamente, a vontade de um regresso, mas também, e inseparavelmente, a precariedade deste regresso: só é restaurado o que foi destruído[...] A restauração indica, portanto, de maneira inelutável, o reconhecimento da perda, a recordação de uma ordem anterior e da fragilidade desta ordem. [...] A origem benjaminiana visa, portanto, mais que um projeto restaurativo ingênuo; ela é, sim, uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo”(1999, p. 14, grifo nosso)

soma, mas serve para *perturbar o cálculo do poder e saber, produzindo outros espaços de significação subalterna*. (BHABHA, 1998, p. 228, grifo nosso)

Institucionalmente, as novas estratégias discursivas e políticas se manifestam, nestes anos turbulentos, sob a forma de multiculturalismo e políticas de diferença e de reconhecimento, respectivamente. A emergência de novos espaços de significação subalterna se expressa pelo reconhecimento de *dívidas históricas* com os grupos por muito tempo silenciados. Tal reconhecimento, além de identificar o surgimento de novos sujeitos de direitos, simboliza o novo “*topos da enunciação*” apontado por Bhabha. A busca por reconhecimento se baseia, entre outras coisas, no questionamento do grande relato historicista da nação e, principalmente, no empoderamento das minorias.

Tal empoderamento, como insistentemente frisamos, passa essencialmente pela reescrita da história. A redenção benjaminiana pelo passado viria através da reconquista do direito de narrar-se, pelo rompimento do silêncio e transbordamento da memória recalcada pelas múltiplas formas de opressão. Pelo direito de evocar a memória não como mensageira do passado, mas, e principalmente, como agulha que borda no presente as possibilidades de um futuro justo e digno. Não se trata, a longo prazo, de demolir o edifício narrativo da nação, mas de reconstruí-lo através da memória coletiva e da narração de si, catapultando as minorias à condição de participantes equânimes na história da nação. O próximo capítulo busca estabelecer uma relação entre a proposta teórica até aqui apresentada e a realidade das *comunidades remanescentes de quilombos* brasileiras em fins do século XX.

MEMÓRIA E RECONHECIMENTO QUILOMBOLA: RASURAS NA NARRATIVA NACIONAL BRASILEIRA

“A luta do homem contra o poder é a luta do homem contra o esquecimento.”

Milan Kundera

“Não é na história aprendida, é na história vivida que se apoia nossa memória.”

Maurice Halbwachs

3.1 MEMÓRIA E IDENTIDADE

Neste ponto faz-se urgente apresentar mais detalhadamente o papel da memória coletiva nos referidos processos de reconstrução da narrativa nacional, tanto do ponto de vista de seu valor social e cultural, em que destacaríamos os vínculos indissociáveis entre memória e identidade, quanto do ponto de vista político-institucional, com desdobramentos inclusive no plano jurídico, com destaque para as políticas de reconhecimento com viés reparatório – como abordamos na introdução deste trabalho.

A utilização do termo memória coletiva no vocabulário das ciências humanas não pode ser considerado uma novidade no cenário acadêmico. Desde o início do século passado, a memória, tanto individual quanto coletiva, é alvo de atenção e reflexão por parte de filósofos, psicólogos e sociólogos. De maneira geral, gostaríamos de frisar que, especialmente no campo das ciências sociais, a associação entre memória e sociedade faz parte de um movimento teórico que buscou retirar “*da razão o lugar central no conhecimento do mundo*” (SANTOS, 2012, p. 16) e que evidencia, entre outras coisas⁶⁹, os estratagemas de poder subjacentes ao saber institucionalizado (onde se inserem os aspectos pedagógicos da narrativa nacional, que tanto enfatizamos). Ao

⁶⁹ Myrian Sepúlveda dos Santos destaca, baseando-se em Stuart Hall, o papel de Marx, Freud e Foucault neste processo de “descentramento” do sujeito, fruto da relativização do conhecimento racional no acesso ao mundo. Aponta, além da crítica foucaultiana do saber/poder, para as determinações sobre a razão oriundas da apropriação indevida da mais-valia (Marx), bem como da noção de inconsciente (Freud). (2012, p.16)

longo do século XX, o protagonismo da memória se intensifica de forma espantosa. A crise das *grand narratives* da história (onde se inserem as narrativas nacionais modernas) tem levado antropólogos, sociólogos e historiadores a recorrer de forma progressiva a testemunhos orais, ao aparato discursivo que se forja de uma matéria temporal substancialmente diferente: a memória, cada vez mais tornada tanto método quanto objeto de análise. Gradualmente, o pensamento social liberta-se do “*fardo evolucionista assumindo em seu lugar a historicidade que está presente em construções sociais. As memórias coletivas passam a ser sinônimos de representações coletivas que trazem com elas uma dimensão histórica*”.(SANTOS, 2012, p.17).

Esta passagem em que Santos descreve a distinção feita por Maurice Halbwachs entre história e memória coletiva é bastante esclarecedora:

Enquanto a história representa uma esquematização arbitrária do passado com seus cortes artificiais estabelecendo sequências e períodos, a memória coletiva representa uma corrente de pensamentos que envolve seres humanos reais relacionando-se uns com os outros. O passado que existe no presente é o passado que existe na consciência do grupo. *Os indivíduos sempre constroem o passado de acordo com as preocupações e situações presentes.* (SANTOS, 2012, p.92)

Uma leitura mais contemporânea do fragmento de Halbwachs nos leva a compreender a memória coletiva como algo que é construído e possível a partir das percepções e interações sociais que se desenrolam no presente. Esta deve ser compreendida, portanto, como um fenômeno individual e, ao mesmo tempo, coletivo, submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes, aproximando-se, desta maneira do aparato discursivo-narrativo.

A memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado. A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. [...] Esse último elemento da memória - a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostra que *a memória é um fenômeno construído.* (POLLAK, 1992, p.204, grifos no original).

Esta passagem de Pollack nos leva novamente à epígrafe de Benjamin quando este menciona o “*apropriar-se de uma memória quando ela eclode em um momento de perigo*”. A memória enquanto fenômeno construído, enquanto “*ato consciente de construção do passado limitado pelas determinações do meio em que se insere*” (SANTOS, 2012, p. 84) emerge na liminaridade da narrativa nacional e se transforma no mais importante recurso no seio dos conflitos sociais e políticos contemporâneos nos quais as já referidas minorias/margens lutam por maior autonomia e representação. As lutas por reconhecimento de populações subalternizadas têm se apoiado, em praticamente todo o mundo, no binômio *memória-identidade*.

Podemos portanto dizer que *a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade*, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p.205, grifos no original).

Como temos nos esforçado para deixar claro, “*a imposição de identidades nacionais e as explicações seculares da história [...] encobriam políticas voltadas para o atendimento de interesses específicos*” (SANTOS, 2012, 85). No fragmento a seguir, o historiador Jacques Le Goff vai direto ao ponto:

Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. (LE GOFF, 1990, p.426)

Em um importantíssimo fragmento de sua obra *História e Memória*, já citado na introdução deste trabalho⁷⁰, Le Goff, corrobora a importância do binômio *memória-identidade*. Destacando a centralidade da memória na constituição das identidades

⁷⁰ Reproduziremos a citação em nota de rodapé para evitar a redundância e facilitar a leitura: “*A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Mas a memória coletiva não é somente uma conquista, é também um instrumento de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, aquelas que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória.*” (Le Goff, 1990, p.476)

coletivas na contemporaneidade, Le Goff afirma que a memória coletiva é, mais que uma conquista, um instrumento de poder. Cremos ver nesta afirmação, assim como da argumentação de Pollack, um ponto convergente com o que viemos defendendo no capítulo anterior. As políticas de identidade, traduzidas institucionalmente como políticas de reconhecimento (da diferença) tem na reconstrução da memória das comunidades marginalizadas o novo “*topos da enunciação*”. Da quebra do silêncio desdobra-se a imposição da reescrita da narrativa nacional como moeda de pagamento das já referidas *dívidas históricas*; desdobra-se também, e principalmente, a potencial emancipação dos indivíduos em relação à *identidade legitimadora* (CASTELLS, 1999) estabelecida pelas instituições dominantes da sociedade.

Por mais antiga que a noção de identidade possa parecer e que seu conteúdo tenha sido explorado pela filosofia desde a antiguidade – ainda que sob outras denominações, foi somente na década de 1950 que o termo, agora associado ao sentido individualizado de *self*, passa a se fazer presente de forma crescente no vocabulário acadêmico das ciências sociais (SANTOS, 1998). Na verdade, a referência a aspectos comuns capazes de associar ou dar sentido a grupos de pessoas em um determinado recorte espaço-temporal tem sido explorada desde a primeira metade deste século por abordagens funcionalistas e estruturais desenvolvidas por cientistas sociais. Myrian Sepúlveda dos Santos apresenta com propriedade a questão:

De acordo com teorias marxistas, weberianas ou durkheimianas, definia-se a identidade de um grupo de acordo com o posicionamento de seus membros em relação ao antagonismo entre capital e trabalho, com a renda e status adquiridos, ou de acordo com representações coletivas socialmente consolidadas. Conceitos tradicionais das ciências sociais, no entanto, tornaram-se insuficientes para a explicação da pluralidade de novos movimentos sociais, dos desafios que colocam às identidades com que até então eram associados e da diversidade de questões que levantam na legitimação de suas reivindicações. (SANTOS, 1998, p. 1)

É somente a partir dos anos 1960 que os estudos sobre identidade passam a priorizar a investigação das interações ocorridas entre os atores sociais na vida cotidiana e as construções resultantes destas interações, passando-se então a afirmar

que os indivíduos constroem suas identidades e conservam-nas a partir de um processo resultante das interações mantidas por estes indivíduos no “*processo de compreensão de si próprios e de suas intervenções na realidade.*” (SANTOS, 1998, p.1)

“A identidade social e a identidade pessoal são parte, em primeiro lugar, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão” (E. Goffman, 1963:105-106). O conceito de identidade pessoal e social possui um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, posto que supõe relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações. (OLIVEIRA, 2003, p.119)

Mais importante ainda, em especial para nossas proposições teóricas, as identidades coletivas passaram a ser compreendidas a partir não só de um agregado de interações sociais, mas também passam a levar em consideração razões político-estratégicas dos atores sociais. Afinal, se identidades são construídas, a que interesses elas servem e quem são aqueles excluídos do processo? Segundo Castells (1999), a construção de identidades depende de um amplo espectro de componentes, desde elementos do saber instituído, como da história ou da biologia, até os aparatos de poder e revelações religiosas; passando também, obviamente, pela memória coletiva. Para o autor, todo este material é processado “*pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como sua visão de tempo/espço*” (1999, p.23). Partindo deste entendimento, Castells afirma que o conteúdo simbólico das identidades construídas, bem como seu significado para aqueles que com ela se identificam são, em grande medida, influenciados pelo conjunto das relações de poder que estruturam os discursos de identidade. Sob este escopo teórico, o sociólogo construiu uma distinção esquemática entre três formas e origens de construção de identidades as quais, por se adaptarem bem aos nossos propósitos analíticos daqui em diante, serão brevemente detalhadas a seguir. Primeiramente, Castells apresenta o que chama de *identidade legitimadora* (1999, p.24). Esta seria criada pelas instituições dominantes da sociedade com a intenção de expandir e racionalizar sua dominação ante os mais variados atores sociais. Cabe destacar que este modelo se aproximaria do

que chamamos no capítulo anterior da dimensão pedagógica da narrativa nacional. Em segundo lugar, Castells introduz as *identidades de resistência*. Como a própria expressão deixa transparecer, esta identidade está associada à construção de *trincheiras de resistência e sobrevivência* fundadas em princípios diferentes ou mesmo opostos àqueles que permeiam a sociedade englobante. “*Ela dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável*” (CASTELLS, 1999, p. 25)

Por último, em nenhuma hipótese menos importante, Castells identifica as *identidades de projeto*. Temos por essa proposição um interesse especial, pois, de alguma maneira, este modelo de identidade resume o quadro sociopolítico e cultural que estamos buscando construir ao abordar a construção de novos atores sociais no Brasil contemporâneo, no caso em questão, os *remanescentes de quilombos*.

As *identidades de projeto* são muito frequentemente derivações das *identidades de resistência* em um contexto de empoderamento de minorias. A partir de uma identidade oprimida constrói-se um novo projeto de vida para aqueles aos quais a nova identidade será orientada. Quase sempre o projeto por trás desta identidade emergente envolve demandas de reparação por danos sistemáticos à autoestima e à participação paritária de grupos tradicionalmente subalternizados impetradas pelas instituições dominantes. Por este motivo, tal processo de construção de identidades está frequentemente associado a programas de transformação social com forte viés institucional, como, por exemplo, as políticas de reconhecimento e reparação. O que queremos dizer, retomando um argumento do capítulo anterior, é que tais revoluções identitárias se apresentam como politicamente comprometidas com a produção de rasuras no próprio texto da *identidade legitimadora*. São o *menos-na-origem* que se apresenta (narr)ativamente para interferir no discurso sobre a nação e equilibrar a equação das desigualdades simbólicas e materiais. Castells identifica a força política das *identidades de projeto* quando afirma que estas produzem verdadeiros *sujeitos*.

Chamo de sujeito o desejo de ser indivíduo, de criar uma história pessoal, de atribuir significado a todo conjunto de experiências da vida individual. A transformação de indivíduos em sujeitos resulta da combinação necessária de

duas afirmações: a dos indivíduos contra as comunidades, e a dos indivíduos contra o mercado. (TOURAINÉ, 1995, apud CASTELLS, 1999, p.26)

3.2 O CENÁRIO BRASILEIRO

3.2.1 PRELÚDIO

Testemunhamos no Brasil nas últimas décadas do século XX, particularmente a partir do fim da ditadura militar e do conseqüente processo de redemocratização, a emergência de acalorados debates em torno da memória nacional. A conseqüência mais imediata do colapso de um Estado autoritário e nacionalista, em especial em um cenário marcado por uma crescente transformação do planeta do ponto de vista das fronteiras nacionais e dos fluxos de informações e pessoas, foi um regurgitar de vozes sob a forma, fundamentalmente, de contra-narrativas nacionais. Rompe-se gradualmente o silêncio quanto à sistemática violência simbólica e material da *identidade legitimadora* nos processos de construção/invenção da nação brasileira. A liminaridade da narrativa nacional encontra seus protagonistas entre as minorias indígena e negra e coloca em perspectiva as estratégias estatais de tratamento da alteridade, representada aqui por indivíduos não-brancos, caracterizados nas entrelinhas do discurso nacional como “incivilizados” e “inferiores” mental e culturalmente. O Estado brasileiro, a despeito da recorrência do mito da *democracia racial* que por tantas décadas produziu consenso quanto à “inegável” maturidade cívica das relações raciais no Brasil em relação a outros países que viveram a escravatura e transformou a questão racial no Brasil em uma *não-questão* (VIEIRA, 2005), produziu expedientes de controle cultural e social específicos no que diz respeito à população negra. Tais expedientes envolveram, desde a Primeira República, estratégias racialistas de “desenvolvimento” que apontavam para a eliminação gradual do elemento negro da população brasileira via assimilação e *políticas de branqueamento* (VIEIRA, 2005; ALMEIDA e SILVA, 2013). José Maurício Arruti subsidia nossa argumentação quando diz que:

No caso da população negra [...] a desagradável imagem de si mesmo (um dilema cravado no terreno da identidade, e não da alteridade), a necessidade de absorver, integrar – mas sem se contaminar ou deixar que esse outro, tão interno e numeroso, altere a imagem de uma nacionalidade ocidentalizante e branca – fazem com que o “dilema “ seja ora o da democracia ora o do capitalismo, de forma que o sinal positivo recairia não na preservação e no isolamento [como no caso da população indígena], mas na mudança e na intervenção.(2006, p.56)

A ideologia presente no contexto da formação nacional brasileira e que permeou a narrativa-mestra da nação brasileira por quase todo o século XX foi francamente refratária à pluralidade e a diferença cultural; neste sentido, era comum “*associar a condição étnica brasileira a um irreparável 'atraso'*” (VIEIRA, 2005, p.144) A abolição fez dos ex-escravos “cidadãos” da nova república em formação, pelo menos do ponto de vista formal. Entretanto, na moderna nação brasileira, o projeto republicano aponta para um padrão cultural europeu e branco, e não multirracial e mestiço, como a realidade impõe. A estratégia de superação de tal paradoxo se deu através da marginalização e exclusão material (expropriação) e simbólica (ataques à estima) da população negra. O monopólio do Estado sobre sua própria genealogia, permite que este se reescreva segundo a matriz ideológica racista/racista vigente e silencie sobre o passado, o presente e o futuro das populações negras recém egressas do regime escravista. A longa passagem a seguir expressa exemplarmente estratégias de “enfrentamento” da questão cultural brasileira presentes, de forma recorrente, nas políticas públicas no país:

[...] na década em que se concentram essas extinções de aldeamentos [indígenas], ocorriam, simultaneamente, iniciativas de libertação de escravos mediante Fundos de Emancipação e diversas iniciativas dos governos provinciais nordestinos, como novas figuras de reunião e controle sobre essas populações, em especial na forma de colônias (agrícolas, de “órfãos”, de indigentes etc.) além das tentativas frustradas de imigração europeia e norte-americana. A coincidência dessas iniciativas, em um lapso de tempo tão curto, revela um aspecto importante das estratégias de enfrentamento dos problemas decorrentes da libertação da mão-de-obra, em que ganhava destaque a tentativa de substituição do domínio senhorial por formas públicas de controle da população que levavam a um rearranjo das classificações a que elas estavam submetidas. *Extintos os aldeamentos e libertados os escravos, aquelas populações deixavam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos*

*de controle, como índios e negros, ou aldeados e escravos, para passarem a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais*⁷¹. (ARRUTI, 2006, p.59, grifo nosso)

Como desdobramento do cenário apresentado pelo fragmento acima, o mito da *democracia racial* funcionou como um catalisador da invisibilidade e do menosprezo quanto a cultura e os saberes negros no país. Creio que podemos dar maior qualidade à nossa argumentação se tentarmos adequar à escala nacional brasileira as reflexões de Boaventura de Sousa Santos quando este caracteriza o pensamento moderno ocidental como um *pensamento abissal* (SANTOS, 2007). Para Santos, tal sistema de pensamento é estabelecido a partir de distinções (narrativas) visíveis e invisíveis, nas quais as últimas fundamentam as primeiras. Tais distinções vão produzir uma ruptura (*linhas radicais*) que divide a realidade social em dois universos distintos, “os deste lado da linha” e os “do outro lado da linha”. Segundo Santos, a profundidade da divisão seria tamanha que o “outro lado da linha” simplesmente desaparece, torna-se inexistente e é produzido, discursivamente, como inexistente.

Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o “outro”. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética. (SANTOS, 2007, p.71)

Boaventura de Sousa Santos elabora sua argumentação aplicando-a ao universo de representações do mundo moderno ocidental a partir dos adventos do colonialismo e do imperialismo. Sustenta, portanto, que o *pensamento abissal* se constrói na oposição Norte-Sul (Metrópole-Colônia), na qual o privilégio epistemológico concedido à ciência moderna – incluindo aí seus desdobramentos tecnológicos - e, por conseguinte, à

⁷¹ Arruti (2006) destaca a presença destas estratégias classificatórias com vistas ao controle da terra e da população desde antes do século XVIII.

narrativa evolucionista, alavancou a supremacia ocidental Anglo Europeia suprimindo formas não-científicas de conhecimento, entre as quais figuram aquelas relativas aos escravos negros e seus descendentes. Esta *injustiça cognitiva* é um instrumento de manutenção das condições globais de injustiça. Seu combate passa pelo reconhecimento e valorização das diferentes formas de saber pelas quais indivíduos constroem significado e sentido para suas existências no mundo (SILVA, 2014, p. 52).

Se aproximando bastante das propostas comunitaristas de *reconhecimento intersubjetivo*, Santos propõe, contra a monocultura do conhecimento produzida pela narrativa única, uma sociologia das ausências⁷², visando combater a lógica supressiva, ou o menos-na-origem, que no contexto de nossa pesquisa, não apenas constrói a imagem do negro como ignorante, residual, inferior, improdutivo, indolente (SILVA, 2014) na narrativa pedagógica da nação, mas, e principalmente, ignora e menospreza sua fala. Para reforçar nosso argumento, vale lembrar que por quase duas décadas, durante a ditadura militar, o ufanismo estatal alienante⁷³ bloqueou todas as manifestações de cunho racial, consideradas então ofensivas à pretensamente compacta e bem-resolvida identidade brasileira, chegando a ser qualificadas de impatrióticas, racistas e imitações mal enquadradas do ativismo negro norte-americano (SILVA, 2014, p.54). É aqui que retornamos ao início deste item, quando argumentávamos que, com o fim do regime autoritário, estes *saberes, vozes, narrativas, memórias* vêm à tona em um movimento quase catártico. Como na metáfora

⁷² Tal proposta sociológica se baseia em 5 ecologias, conforme resume Silva: “a *ecologia dos saberes*, que parte do pressuposto de que todas as práticas relacionais entre seres humanos, e entre estes e a natureza, implicam mais do que uma forma de saber e, portanto, de ignorância; a *ecologia das temporalidades*, segundo a qual o tempo linear é uma entre muitas concepções de tempo; a *ecologia dos reconhecimentos*, que é a lógica da classificação social, a qual abre espaço para a possibilidade de diferenças iguais, baseadas em reconhecimentos recíprocos; a *ecologia das trans-escalas*, que é a lógica do universalismo abstrato, confrontada pela sociologia das ausências através da recuperação simultânea de aspirações universais ocultas e de escalas locais/globais alternativas; e a *lógica das produtividades*, domínio em que a sociologia das ausências quer recuperar e valorizar os sistemas alternativos de produção. As ecologias buscam um sistema aberto de criação e renovação, em que o conhecimento é melhor descrito como interconhecimento, reconhecimento e autoconhecimento”. (2014, p. 53, grifos nossos)

⁷³ O Brasil dos “anos de chumbo” (ditadura militar) viu florescer um tipo irreflexivo, intolerante e midiático de nacionalismo baseado nas intenções da ditadura militar de construir um ambiente discursivo impróprio à crítica e cuja capilaridade levasse o impedimento do contraditório até mesmo para o ambiente privado. O slogan, *Brasil: ame-o ou deixe-o*, expressa exemplarmente nosso ponto de vista.

psicanalítica que utilizamos no capítulo anterior, os movimentos sociais submetem, finalmente, a narrativa nacional brasileira à referida sessão de terapia.

No caso específico dos negros brasileiros, o processo de catarse se inicia ainda em fins da década de 1970, diante do gradual enfraquecimento político e ideológico do regime militar. Insistimos que, mesmo sabendo que a história do movimento negro no Brasil é a própria história de opressão e violência simbólica, este é um momento chave no desenlace de novas possibilidades tanto do ponto de vista narrativo, quanto normativo. De forma fragmentada, vozes de poetas e escritores negros começam a emergir e a, gradualmente se organizar sob forma de coletivos cada vez mais comprometidos com uma narrativa insurgente, de conscientização política. A liminaridade da narrativa nacional, sob a forma dos discursos emergentes de escritores negros, tem sua expressão bem exemplificada na criação, em 1978, dos *Cadernos Negros*. A postura dos textos dos *Cadernos* indica uma proposta política que se alinha diretamente com o que temos argumentado até aqui, qual seja um compromisso de luta contra o epistemicídio e a produção de formas sociais de não existência. (SILVA, 2014, p. 55). O trecho a seguir, retirado do primeiro volume da referida publicação é contundente:

Estamos no limiar de um novo tempo. Tempo de África, vida nova, mais justa e mais livre e, inspirados por ela, renascemos arrancando as máscaras brancas, pondo fim à imitação. Descobrimos a lavagem cerebral que nos poluía e estamos assumindo nossa negrura bela e forte. Estamos limpando nosso espírito das ideias que nos enfraquecem e que só servem aos que querem nos dominar e explorar. (*Cadernos Negros* 1, apud DUARTE, 2010, p. 130).

O recurso à linguagem como instrumento de militância junto à população negra a partir dos *Cadernos* denota uma compreensão quanto à posição central daquela nos processos de transformação social. Conscientemente ou não os artistas e intelectuais envolvidos neste movimento se aproximam de concepções pós-estruturalistas de linguagem para as quais esta é o espaço onde se definem e contestam as formas reais e possíveis de organização social, bem como suas consequências sociais e políticas, onde nossos sentidos de nós mesmos, nossa subjetividade (*self*), é construída,

contestada e rearranjada (BORBA, 2014, p.469) Um trecho dos *Cadernos Negros* de 1985 corrobora de forma eloquente nosso ponto de vista:

De pouco adianta só arrolarmos termos de origem africana, usarmos a palavra negro, se o fazemos com uma arte queixosa e subnutrida de visão crítica. Isso não redime a nossa condição de marginalizados em nossa própria terra pelo suprematismo branco. A situação de dependência em que vivemos permite a atuação eficaz dos mecanismos de coação e cooptação acionados pela ideologia dominante. Criar é ousar, ir além do que pensam e pensamos que somos. A autocensura é a primeira barreira: O poema veio vindo

veio vindo
veio vindo
veio vindo
Chegou ali e parou!
Porque deu um branco
[...]

A identidade não é apenas intenção ou simpatia pelas formas de arte negra ou outras manifestações (tradicionais ou modernas) com traços afros. É sobretudo compromisso com a desalienação. Para o escritor, o *texto é ação, interferência na realidade*. (*Cadernos Negros*, 1985, p. 7-8 *apud* SILVA, 2014, p.56, grifo nosso).

O texto, escrito ou falado, é ação, ou seja, atua sobre o real, constituindo-o. (BORBA, 2014, p. 462) A linguagem não é um dado apriorístico da realidade que serve apenas para descrevê-la. Ela é, isto sim, a própria realidade em construção: ela é *performativa*. É neste sentido que argumentamos que as identidades são construídas na/pela linguagem, significando que não existe identidade de qualquer tipo que preceda a interpelação linguística. “*Entender a identidade como uma prática [...] significativa é compreender sujeitos culturalmente inteligíveis como efeitos resultantes de um discurso amarrado por regras, e que se insere nos atos disseminados e corriqueiros da vida linguística*” (BUTLER, 2003, p. 208). O movimento negro brasileiro parece encontrar, pelo menos do ponto de vista narrativo as ideais *condições de instauração da comunicação* (BOURDIEU, 1996) a partir do fim da década de 1970. É recorrente durante as décadas seguintes a emergência de contra-narrativas que rasuram o discurso pedagógico nacional. As rasuras são, na verdade, reconstruções da história e da cultura negras a partir de um novo *topos* da enunciação. Trata-se da manifestação de uma *identidade de resistência* na luta contra a invisibilidade social e cultural. Recorrendo a um processo de reconstrução da memória coletiva do negro brasileiro

desde a escravidão até o pós-emancipação, as narrativas liminares (performativas) inserem, na fala e na escrita, novos símbolos que rechaçam imagem de inferioridade, exultam a afrodescendência e inspiram os ideais de liberdade e resistência.

Aqui [em nossa literatura], toda mínima conquista significa, para cada homem e mulher, um avanço em direção à unidade do Ser – a estátua mexeu-se, o som do concreto reacomodando-se é assustador – Nossa recusa deve ser a resposta à posição pequeno-burguesa do escritor cantor das aparências e das decadentes classes opressoras. Testemunhareis destas classes o aniquilamento. É que nosso ato de escrever não é simples vaidade, e se o alcance estatístico, numérico, da literatura negra ainda é restrito, seu poder não revelado (velado) é muito extenso – Zumbi arrebenta o concreto, os traços helênicos são destruídos. (*Cadernos Negros* 11, 1988, p. 11-12 *apud* SILVA, 2014, p. 59)

No processo performativo de reconstrução da memória coletiva do negro brasileiro (com reverberações na memória coletiva nacional) é preciso destacar os dois referenciais simbólicos mais presentes nas narrativas do passado do *povo* negro e que vão, gradualmente, ganhando/dando visibilidade: Zumbi dos Palmares e os Quilombos. Presentes em fragmentos literários militantes durante as décadas de 1970 e 1980, emergem como principais representações da liberdade e da resistência negras e começam a arranhar as *linhas radicais* que invisibilizaram por tanto tempo os negros e suas memórias. Entretanto, à imagem de resistência contrapõe-se, necessariamente aquela da violência física, material e simbólica; do silêncio e do trauma da subalternização e da invisibilidade. Tais imagens, em um contexto de reencontro do Estado brasileiro com valores democráticos, criaram um espaço favorável à construção de um juízo moral junto à sociedade brasileira quanto às condições de discriminação e violência impostas à população negra. Ao longo dos anos 1980 dois eventos chamam a nossa atenção, um por seu significado histórico e outro por sua força normativa e desdobramentos práticos e simbólicos: tratam-se, respectivamente, da Missa dos Quilombos, em 1981, e a inserção do artigo 68 ADCT na Carta Magna brasileira. Vale frisar que ambos os eventos já sinalizam para a centralidade dos *quilombos* na mediação simbólica que envolve a reconstrução da memória coletiva em curso. O fragmento a seguir confirma nossas afirmações:

Em 1980, dois anos depois da fundação do Movimento Negro Unificado, Abdias do Nascimento propunha que o “quilombismo” fosse adotado como um projeto de “revolução não violenta” dos *negros brasileiros*, tendo por objetivo a criação de uma sociedade marcada pela recuperação do “comunitarismo da tradição africana”. Esse era, segundo o eminente teórico e militante negro, o conteúdo simbólico que se deveria atribuir aos quilombos enquanto palavra de ordem do “verdadeiro movimento revolucionário negro”. Com isso ganhava consistência cada vez maior a adoção do Quilombo como metáfora histórica e política fundada em uma experiência nacional, que vinha sendo gestada desde o início da década de 1970⁷⁴. (ARRUTI, 1998, grifos do autor)

A Missa dos Quilombos sinaliza para um compromisso ético-político de *memoração e restauração*, no sentido benjaminiano. O pedido de perdão pelo comprometimento histórico da Igreja católica com os séculos de escravidão negra na América e no Brasil em especial tem forte consonância com a já apresentada noção de *dever de memória* e marca uma virada nos discursos e atitudes das instituições dominantes quanto à história dos negros no Brasil. Realizada em 22 de novembro de 1981, a missa aconteceu no exato local onde teria sido pedagogicamente exposta a cabeça do líder quilombola Zumbi dos Palmares, na frente da Igreja do Carmo, na cidade de Recife. Dom Pedro Casaldáliga, diante de aproximadamente oito mil pessoas, conduz um dos mais importantes momentos do revisionismo histórico da Igreja católica e do Brasil. Ele inicia a Missa com as seguintes palavras:

Em nome de um deus supostamente branco e colonizador, que nações cristãs tem adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de Negros vem sendo submetidos, durante séculos, à escravidão, ao desespero e à morte. No Brasil, na América, na África mãe, no Mundo. [...] Mas um dia, uma noite, surgiram os Quilombos, e entre todos eles, o Sinai Negro de Palmares, e nasceu, de Palmares, o Moisés Negro, Zumbi. E a liberdade impossível e a identidade proibida floresceram, "em nome do Deus de todos os nomes", "que fez toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue". Vindos "do fundo da terra", "da carne do açoite", "do exílio da vida", os Negros resolveram forçar "os novos Albores" e reconquistar Palmares e voltar a Aruanda. E estão aí, de pé, quebrando muitos grilhões -em casa, na rua, no trabalho, na igreja, fulgurantemente negros ao sol da Luta e da Esperança. Para

⁷⁴ Texto apresentado por Arruti como parte da resenha de HOORNAERT, Eduardo. *A missa dos quilombos chegou tarde demais?*. Tempo e Presença, n. 173, jan./fev.1982. Cf. http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=44&cod_boletim=12&tipo=Artigos

escândalo de muitos fariseus e para alívio de muitos arrependidos, a Missa dos Quilombos confessa, diante de Deus e da História, esta máxima culpa cristã.⁷⁵

Com as portas do passado abertas pela Missa dos Quilombos e os ventos do revisionismo histórico soprando forte na sociedade brasileira chegamos ao ano de 1988, centenário da abolição da escravatura. Como se poderia depreender pelo cenário que viemos descrevendo, os cem anos do fim da escravidão não foram encarados como efemérides comemorativas. Foram, ao contrário, marcados pelas mesmas estratégias de rasura da narrativa pedagógica nacional. Em um momento de importante reflexão, o movimento negro produz drásticos deslocamentos nos sentidos dos discursos sobre a abolição, problematizando o valor negativo da Lei Áurea para a autoestima do negro brasileiro e conclamando como marco comemorativo da presença negra no Brasil o dia 20 de novembro (celebração da morte de Zumbi dos Palmares) contrapondo à imagem de submissão implícita no 13 de maio aquela de resistência e luta, sintetizada na figura de Zumbi.

Heymann e Arruti resumem bem este momento ao apresentarem as mudanças na pauta de do movimento negro que, deste momento em diante, passou a girar em torno de duas afirmações: “*primeiro, a liberdade não foi consentida e sim conquistada e, segundo, a abolição não alterou de fato a situação da população negra no Brasil, que permaneceu excluída dos mais elementares direitos de cidadão*” (2012, p. 15). Esta segunda afirmação tem relevância essencial para nosso trabalho. Ela indica o início de uma conversão no modelo de *identidade de resistência*, evidente principalmente desde os anos 1970, para um modelo de *identidade de projeto*, conforme as entende Castells. As demandas de reconhecimento e reparação contidas na reiteração do discurso de exclusão da população negra da condição básica de cidadã foram sendo gradualmente convertidas em normas jurídicas, como é o caso dos diversos dispositivos criados para a proteção às manifestações culturais, sítios históricos e acervos que digam respeito à memória coletiva e à história do negro, além da criminalização da prática do racismo

75

Cf. <http://servicioskoinonia.org/Casaldaliga/poesia/quilombos.htm>.

(Heymann e Arruti, 2012). Neste contexto, destaca-se o dispositivo constitucional que, indiretamente, vem definindo a razão de ser deste trabalho: o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Conforme apresentamos na introdução deste trabalho, assim versa o artigo 68 do ADCT: “*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos, que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”.

Não pretendemos nos aprofundar nos aspectos jurídico-normativos subjacentes à formulação do artigo, tampouco à hermenêutica por trás de sua aplicação. Nosso interesse passa essencialmente por avaliar o que poderíamos chamar de efeito colateral subjetivo do direito reparatório embutido no artigo. Ou seja, entendemos que a criação da categoria de *remanescentes de quilombos*, aponta, para além do ambiente normativo e institucional, para a de formação do “*sujeito em luta por reconhecimento por meio da experiência comum de um desrespeito típico e de sua tradução em uma identidade coletiva [identidade de projeto]*” (ARRUTI, 2005, p. 44). Nos interessa também avaliar como a criação da categoria que opera o reconhecimento e fundamenta a nova *identidade de projeto* se desdobra no plano da narrativa liminar negra e no tempo redentor da memória.

3.2.2 DE QUILOMBO A QUILOMBO (O SENTIDO EM DESLOCAMENTO)

No minucioso trabalho de pesquisa realizado por Flávio dos Santos Gomes intitulado *Histórias de quilombolas*⁷⁶, o historiador apresenta uma atualização do conceito de quilombo à luz da historiografia contemporânea. Para adequar uma obra tão densa à particularidade de nosso trabalho, ousamos sistematizar e simplificar sua

⁷⁶ Cf. GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

crítica aos mitos da escravidão no Brasil, o que vai nos permitir perceber melhor os sentidos atribuídos aos quilombos na ambivalente narrativa nacional. Gomes divide as leituras do processo de escravidão e, conseqüentemente, do papel e importância dos quilombos segundo duas grandes correntes historiográficas: as correntes culturalistas e as correntes materialistas.

Enquanto as correntes culturalistas, na qual se destacam autores com tradições ideológicas tão diferentes como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide, percebiam os quilombos como espaços nos quais os escravos fugidos buscavam reconstituir suas origens africanas, como em uma espécie de reação “contra-culturalista”, para as correntes materialistas os quilombos representariam um núcleo de reação coletiva contra a violência e os maus tratos da escravidão. (GOMES, 2006, p.19) Materializadas na produção militante de Clóvis Moura, as abordagens materialistas, tiveram importância política indiscutível, especialmente por descartarem o mito da benevolência da escravidão brasileira e por seus impactos na autoestima da população negra brasileira a partir dos anos 1970. Todavia, em função de suas estratégias teórico-metodológicas, continuam a perceber os quilombos como um mundo destacado do sistema escravista. A resistência à dominação, tanto cultural quanto material, se daria num mundo à parte, e quaisquer transformações estruturais na sociedade estariam subordinadas a fenômenos de ordem exterior às ações e intenções dos sujeitos sociais.

Nos interessa refletir brevemente sobre esta concepção materialista do quilombo especialmente pelo fato de que ela, apesar de suas pretensões revolucionárias, recai sobre o mesmo vício narrativo daquelas teorias às quais se opõe. Por mais que venham a afirmar que o negro nunca se submeteu à escravidão e sistematicamente reagiu contra o cativo, mesmo os intelectuais mais sofisticados como Fernando Henrique Cardoso, reincidem na reificação do escravo. Privam-nos de sua capacidade criativa, de sua agência no mundo, despojando-os de sua condição de *sujeitos* sociais e políticos.

Em todo este processo, de “passagem” [escravidão para o capitalismo], os senhores, índios, peões livres, os libertos, os “camponeses” são *testemunhos mudos de uma história para a qual não existem senão como uma espécie de*

*instrumento passivo sobre o qual operam as forças transformadoras da história. Sua luta, quando houve, nada teve em comum sequer com os “rebeldes primitivos” da Europa. Pertencem as Páginas dramáticas da história possível. As lutas dos quilombos (aldeias de escravos fugitivos) e a revolta pessoal do escravo que matava algum senhor e fugia não eram embriões de uma luta maior, capaz de pôr em causa a ordem senhorial. Correspondiam às situações-limite em que, mesmo *sem destino histórico*, num quase testemunho de altivez e nojo o homem se refugia na grandiosa e inoperante negatividade pura. Formam-se, assim, *desvãos da história que, se tem força para comover os pósteros e construir símbolos, em si mesmos não apontam as saídas estruturalmente viáveis.* (CARDOSO, 1975 *apud* GOMES, 2006, .p 310, grifos nossos)*

Sem perceber, a corrente histórica materialista se encontra presa às armadilhas teóricas que reproduzem discursivamente as mesmas *linhas radicais* que estiveram presentes na genealogia da narrativa nacional brasileira, na qual o papel reservado ao negro é a não-existência, lugar de sujeito indeterminado e indeterminante, marginal, liminar, sem direito a protagonismos em sua própria história.

O que se observa no plano dos discursos só se faz reforçar no plano normativo e institucional. Alfredo Wagner Berno de Almeida (2011) faz coro com esta tese quando aponta a inexistência de qualquer legislação republicana que trate da existência ou redefinição da categoria *quilombo* após a 1888, fato que se repete na constituição republicana de 1891 e nas que a sucederam⁷⁷.

Em sentido contrário às narrativas subalternizantes que por tanto tempo dominaram o imaginário dos brasileiros, e respondendo aos materialistas e culturalistas, bem como à retórica eloquente de Cardoso, Gomes assim argumenta:

Para além dos “desvãos da história”, os quilombos no Brasil representaram uma longa e permanente história de liberdade. Sem anacronismos, podemos procurar hoje nas lutas sociais no meio rural uma das faces do seu legado. Há muitas outras faces. [...] Com ou sem “embriões de uma luta social maior”, ou apenas comovendo os “pósteros” ou criando “símbolos” - para além daqueles matemáticos de um capitalismo tardio, supostamente inexorável -, as experiências dos quilombos e outras tantas não terminaram com o fim jurídico da escravidão, mas permaneceram na longa duração pós-emancipação, de um lado na luta pelo acesso à terra, contra os senhores da terra, e, de outro, na

⁷⁷ Avalizando nossa argumentação, Richard Price (1999) afirma aponta para o aspecto inovado do artigo 68 do ADCT, observado o fato de que nunca houve no Brasil, diferente de países como os EUA ou a África do Sul, *qualquer* tradição de intervenção do estado em assuntos “raciais”

fuga da proletarização dos camponeses diante das políticas públicas republicanas. (GOMES, 2006, p.313)

As *faces* do legado dos quilombos a que se refere Gomes são, em nossa leitura, o aspecto suplementar a que Bhabha se refere, aquela “*meditação sobre a disposição do espaço e do tempo a partir dos quais a narrativa da nação deve começar*”⁷⁸. A bem-vinda e redentora renegociação dos “*tempos, termos e tradições, através dos quais converteremos nossa contemporaneidade incerta e passageira em signos da história*”⁷⁹ O artigo 68 do ADCT, atua, com ou sem a premeditação dos legisladores, justamente nas *faces* do legado. É o sinal de adição que visa compensar o menos-na-origem. Como um direito de reparação de duplo sentido, o artigo visa, além de garantir os direitos territoriais cujo viés evidente é reparatório diante da excludente realidade fundiária do país, preservar as especificidades culturais das comunidades em escopo. Cabe avaliar quem são estas comunidades e quais são as especificidades culturais em questão?

Em uma leitura bastante objetiva, Almeida (2011) faz uma anamnese das hipóteses de disputa semântica em torno do termo *remanescentes quilombo* após sua inserção no texto constitucional. Consideramos esta abordagem relevante na medida em que nos permite perceber o aspecto performativo da identidade ao qual nos referimos repetidas vezes, ou seja, nos permite perceber como o texto, neste caso texto escrito, é, de fato, ação, produz realidade. Acreditamos ser possível responder as questões acima a partir deste ponto de vista. Almeida assinala que

Uma leitura possível é que os legisladores teriam *partido do passado* para chegar à ideia de quilombo e o trataram como mera “sobrevivência”, reeditando elementos da definição jurídica do período colonial. Mantendo-se tal definição o estado de “escravo fugido” e longe dos domínios das “fazendas” persistiria, de certo modo, como identificação legal.

Outra interpretação, resultante da própria capacidade mobilizatória de segmentos camponeses pelo *reconhecimento formal de seu sistema de apossamento e das terras que, centenariamente, habitam e cultivam*, colide

78 BHABHA, 1998, p. 21

79 Idem

com esta leitura anterior ao recusar uma noção de quilombo como resíduo ou “remanescente” de uma forma que “já foi”. Verifica-se, pois, uma certa tensão. De categoria de atribuição formal, através da qual se classificava um crime, quilombo passa a ser considerado como *categoria de autodefinição*, provocada para reparar um dano. *Nesta passagem, a redefinição de quem fala, por si só, implicaria na ressemantização do significado*. A posição de onde é produzida a categoria é transformada, mas persiste, entretanto, com razoável força de evidência o arcabouço definitório de épocas pretéritas. A leitura crítica desta transição consiste na via de acesso aos novos significados de quilombo. (ALMEIDA, 2011, pp. 42-43, grifos nossos)

A criação da categoria jurídica *remanescentes de quilombos* opera uma verdadeira etnogênese⁸⁰, um ressurgimento, uma visibilização no âmbito das comunidades negras rurais brasileiras. Ser quilombo foi, por séculos, condição de marginalidade, de exposição ao aparelho repressivo do Estado. Ser quilombo foi também não-ser, ser invisível diante da sociedade envolvente e das instituições dominantes. Nas narrativas de si protagonizadas pelas comunidades negras rurais por todo o país podemos perceber os efeitos práticos e linguísticos do estigma. Encontramos *terras de preto, terras de santo, terras de herança, terras de santa* entre outras. Entretanto, até a década de 1990 eram raras as comunidades que se *identificavam*⁸¹ como Quilombolas. Cada comunidade com suas estratégias de sobrevivência, contradições, enfrentamentos, história e memória construiu sua identidade coletiva a partir das condições possíveis. (ALMEIDA, 2011, p. 43). Independente dos nomes e identidades coletivas específicas, as comunidades negras

⁸⁰ Pierre Bourdieu afirma que o que está em jogo na luta a respeito da existência ou não existência das classes (a que se refere no fragmento a seguir como constelações), é essencialmente o poder de impor uma visão das divisões, tornando explícitas aquelas divisões sociais até então implícitas. Este é o poder político por excelência, o poder de manipular a estrutura objetiva da sociedade e de forma a criar/visibilizar novos-velhos grupos. O “*poder simbólico é um poder de fazer coisas com palavras. [...] Nesse sentido, o poder simbólico é um poder de consagração ou de revelação, um poder de consagrar ou de revelar coisas que já existem.[...] De fato, como uma constelação que, segundo Nelson Goodman, começa a existir somente quando é selecionada e designada como tal, um grupo - classe, sexo (gender), região, nação - só começa a existir enquanto tal, para os que fazem parte dele e para os outros, quando é distinguido, segundo um princípio qualquer, dos outros grupos, isto é, através do conhecimento e do reconhecimento.*” (BOURDIEU, 2004, p.p. 166-167)

⁸¹ No processo de *formação quilombola*, José Maurício Arruti caracteriza como *processo de identificação* como “*o movimento de passagem do desconhecimento à constatação por parte dos sujeitos sociais atingidos por um tipo de situação de desrespeito com caráter coletivo, instituindo, assim, tal coletividade como fonte de pertencimento identitário e como sujeito de direitos moralmente motivado para a mobilização contra tal desrespeito*”. (2005, p. 45)

rurais brasileiras ressignificaram-se e reinterpretaram-se, em sua existência pré ou pós-emancipação, sob forte influência dos signos e estigmas da escravidão construídos ao longo dos séculos. A força do *Quilombo*, como discutimos, se manifesta como insurgência na segunda metade do século XX e assume formas discursivas de resistência e reivindicação. As *identidades negras de resistência*, no Brasil do campo ou da cidade, tem na imagem do quilombo, a despeito das críticas já apresentadas, sua mais importante referência. Como já afirmamos, as possibilidades jurídicas lançadas pelo artigo 68 do ADCT, em especial aquelas ligadas à garantia de acesso à terra, somadas às condições favoráveis à fala das minorias nas últimas décadas do século XX, orientam a construção de uma *identidade de projeto* com vistas a “reparação por danos sistemáticos à autoestima e à participação paritária” da população negra na sociedade brasileira. É Quilombo traduzido (*ressemantizado*) em *identidade* e em *projeto*. São as comunidades negras rurais traduzidas, performativamente, em remanescentes de quilombos. Assumindo a identidade no tempo da narrativa. *Articulando* um signo do passado, sem *aceitá-lo* exatamente do *jeito que ele era*, *apropriando-se da memória* e reconstruindo-a como a memória da resistência e, ao mesmo tempo, *da esperança viva*, para construir uma identidade que aponto para o futuro livre dos grilhões impostos pela história total(itária).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção de Jacques Derrida a respeito da força dos enunciados na transformação da realidade, ou seja, a respeito do aspecto performativo característico da linguagem, oferece uma abordagem interessante a respeito das mudanças de sentido operadas sobre um determinado signo linguístico ao longo do tempo, como ocorreu, conforme apresentamos, com o significado do termo *Quilombo* e seus derivados. Derrida afirma que o que confere eficácia à performatividade da linguagem

na produção incessante de novas realidades não é o contexto específico em que emergem os signos e formas convencionadas, mas sim sua repetição incessante.

Um performativo poderia ter sucesso se sua formulação não repetisse um enunciado “codificado” ou iterável, ou em outras palavras, se a fórmula que eu pronuncio para iniciar uma reunião, batizar um barco ou realizar um casamento não fosse identificável como em conformidade com um modelo iterável, se não fosse identificável de alguma forma como “citação”? (Derrida, 1977:18 apud BORBA, 2014, p. 464)

O contexto e as intenções do falante têm, como sugere o filósofo, tem papéis secundários neste processo (re)construção performativa da realidade. Mais especificamente, o que ocorre é que os *“performativos funcionam porque encarnam formas linguísticas convencionais que já existiam antes da/o falante usá-las”* (BORBA, 2014, p.464) podendo, desta forma, (re)citá-los/as. O que faz a linguagem (significados performativos) algo inteligível e com capacidade de agência na realidade é sua *citacionalidade*. Entretanto, a própria *citacionalidade* de Derrida só faz sentido se instrumentalizada de outra noção, qual seja a de *iterabilidade*. Segundo Borba, a *“iterabilidade, termo derivado do Sânscrito “itara” que significa “outro”, refere-se ao fato de que em nossa vida linguística e social repetimos incansavelmente os recursos semióticos a nós disponíveis.”* (BORBA, 2014, p.464) Contudo, esta incansável repetição nunca é uma simples réplica. Cada repetição é uma duplicação (BHABHA, 1998, p.94). A substituição constante dos contextos narrativos faz com que os discursos repetidos em novos contextos carreguem com eles traços do anterior. A exposição destes traços no novo contexto produz, simultaneamente, ruptura e continuidade. A esta dinâmica das repetições Derrida dá o nome de *force de rupture* e dela decorrem as verdadeiras possibilidades revolucionárias, já que repetir nunca é simplesmente copiar tal e qual. É nesta força que estamos interessados.

Argumentamos ao longo de todo o trabalho que as minorias foram, ao longo de toda a história das nações modernas, relegadas à condição de subalternidade. Afirmamos que os mecanismos de exclusão empregados utilizaram-se de fórmulas que estruturaram narrativas evolucionistas as quais, invariavelmente, conduziram as

populações subalternizadas à improvável condição de não-existência. Entretanto, tentamos deixar claro que, apesar das narrativas pedagógicas da nação em Estados pós-coloniais terem insistentemente busca construir uma imagem homogênea, branca e ocidental de si, como no caso brasileiro, os signos referentes a construção desta identidade permaneceram circulando, sendo repetidos, duplicados e ressignificados. A “*ambivalência da narrativa nacional*” reside justamente nesta possibilidade liminar, na possibilidade de, entre a saída de um signo de um lugar de fala e sua chegada em outro, estabelecer-se uma ruptura (sub)versiva. Assim se sucedeu com os termos Quilombo e Quilombolas. De um tempo a outro, de um lugar a outro, as comunidades negras rurais brasileiras se apropriaram dos signos da narrativa nacional oficial, na qual o Quilombo e Quilombola representavam o “outro lado da linha” e, rasurando a linha, suplementam a narrativa nacional, corrigindo a equação onde o menos-na-origem já não pode mais ser aceito. O reconhecimento da diversidade étnico-cultural brasileira representada pelos modos de vida e saberes das comunidades negras rurais, o respeito às particularidades das populações negras rurais brasileiras e a garantia da propriedade sobre territórios por tantos anos ocupados estão fundadas na permanência iterativa do Quilombo na memória nacional. A *force de rupture*, a subversão do signo produziu sujeitos e realidades, permitindo brotar na narrativa nacional uma cascata de novas significações.

As novas representações de Quilombos e Quilombolas não surgiram, como esperamos ter evidenciado, subitamente no campo das relações sociais. Emergiram, isto sim, a partir de complexos jogos de força que envolveram combinações e enfrentamentos, quase sempre assimétricos e difusos, desdobrados no tempo e no espaço, no público e no privado, no coletivo e no individual. O Quilombo *ressemantizado* pela performatividade das comunidades negras rurais brasileiras e pelo conjunto de parceiros que vem lutando para garantir sua proteção, adquire sentido através da reconstrução seletiva da memória coletiva.

De todas as experiências que nós vivemos no aqui e no agora, selecionamos, como impressões ou lembranças, aquelas que nos afetam em um campo de relações. Todavia o que nos afeta é o que *rompe* com a mesmidade em que

vivemos; [...] O que nos afeta é antes um encontro, uma palavra nova, uma experiência singular. (GONDAR, 2011, p. 25)

A palavra pode até não ser nova, mas seu significado sim. O Quilombo representa um retorno ao passado com o intuito de dar sentido e direção ao presente e ao futuro. O Quilombola é o *narrador sucateiro* de Benjamin, reconstruindo os rastros, as pegadas que nos levam à violência epistêmica da narrativa nacional; catando os cacos que formam os não-ditos cotidianos e colocam em xeque esta narrativa. A força de ruptura está na *rememoração* que “*significa uma atenção precisa ao presente, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente*”.

“Eu falei, padre, nosso tipo de fome é diferente, nossa fome é por justiça. Nós não temos fome de comida porque nós temos batata, nós temos mandioca, nós temos inhame, quem tem isso e folha verde, né, até rama de batata, se você botar ela na panela e jogar um salzinho e cozinhar, você come com angu, né, e tá satisfeito. Agora, a fome nossa é de justiça, é de reconhecimento, porque, você vê, eu acho que é até uma covardia o que o Brasil faz com os negros, tá. Não só o negro daqui, não, você vê os negros nas favelas, o negro em qualquer lugar é discriminado. Então esse é o tipo de fome... você tem que provar, você tem que provar, tá, você tá com um carro novo, você chega em uma blitz de polícia, ele te para com arma na cara, então, de cara ele acha que você é um bandido, que você é um ladrão, e você tem que provar que aquele carro é seu... aí o cara ainda fica pensando, mas o que é esse negro pra comprar esse carro, tá. Então é tudo isso, o Brasil deve muito a gente, ele tem que, não é só dar explicação, ele tem que reconhecer e tem que começar pelos quilombos, pelos quilombos.”⁸²

Retomando uma fala apresentada no capítulo anterior, insistimos que na rememoração das experiências vividas no silêncio e no constrangimento liminar estão as verdades agonísticas da narrativa nacional. Estas se apresentam, frisamos ao longo de todo o trabalho, não como uma oposição, mas como os dados necessários para

⁸² Depoimento do líder comunitário do Quilombo São José da Serra localizado no município de Valença no estado do RJ. FERNANDES, A. do N. Depoimento [julho de 2012] Rio de Janeiro: O art. 68 do ADCT: o direito fundamental do território étnico como garantia de preservação e perpetuação de uma identidade cultural. Entrevista concedida a Lilian Villanova Casella Vogt. Rio de Janeiro: UERJ, 2013 Cf. VOGT, Gabriel Carvalho. *O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) como instrumento de reparação: território, identidade e políticas de reconhecimento*. O Social em Questão, No. 32, 2014. pp 151-164

recomeçar o texto da nação de um ponto em que caiba o povo como um todo. Não uma narrativa plural unificadora, mas uma híbrida e inclusiva, finalmente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABA, Documentos do grupo de trabalho sobre as comunidades Negras Rurais. *Boletim Informativo NUER*, n. 1, 1994.

ABREU, M.; MATTOS, H. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: *memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação*. In Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011 Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1299778862_ARQUIVO_anpuh2011.pdf. Acesso em: 10 ago.2013.

ADORNO, Theodor W.. *Progresso*. Lua Nova, São Paulo , n. 27, Dec. 1992. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451992000300011&lng=en&nrm=iso>.access on 18 Feb. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451992000300011>.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, S. C.; SILVA, R.S. *Do (in)visível ao visível: o negro e a “raça nacional” na criação caricatural da Primeira República*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, V. 26, No. 52, p. 316-345, julho-dezembro de 2013. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/9342>. Acesso em 07 de julho de 2015.

ARENDRT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: M. W. B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva. 1992.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo*. 1 ed. Bauru.: EDUSC, 2006.

AYDOS, Marco A. D.. *A felicidade pública como herança cultural*. Seqüência: Estudos Jurídicos e Políticos, [S.l.], p. 54-67, jan. 1989. ISSN 2177-7055. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/16266/14808>>. Acesso em: 19 Fev. 2015. doi:<http://dx.doi.org/10.5007/16266>.

BAUMANN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003

BENJAMIN, Walter. *Experiência e Pobreza*. In: Obras escolhidas: *Magia e técnica, arte e política*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996a, pp. 114-119

_____. *Sobre o conceito de história*. In: Obras escolhidas: *Magia e técnica, arte e política*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996b, pp. 222-234

BERNSTEIN, Richard J. (ed.) *Habermas and Modernity*. Oxford, 1985. Disponível em: <http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic1318815.files/Richard%20Bernstein%20habermas%20and%20modernity.pdf> Acesso em: 28/01/2015

BHABHA, Homi K., ed. *Nation and Narration*. London ; New York: Routledge, 1990

_____. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana L. de Lima Reis, Gláucia R, Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BORBA, Rodrigo. *A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais*. Cad. Pagu, Campinas , n. 43, p. 441-474, Dec. 2014 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332014000200441&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Aug. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-8333201400430441>.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. *Espaço social e poder simbólico*. In: Coisas ditas. Tradução: Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.pp. 149-168

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003 [1990].

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. 292 p.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução: Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp. 3ª. Ed., 2000.

CARVALHO. José J.) *O olhar etnográfico e a voz subalterna*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 7, n. 15, 2001, p. 107-147

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1999.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo, SP: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COELHO, J. C. da C. *As Raízes Terrenas do Perdão em Hannah Arendt*. In Artigos LUSOSOFIA. Universidade da Beira Interior Covilhã, 2011. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/coelho_jose_as_raizes_terrenas_do_perdao.pdf Acesso em 17 de fevereiro de 2015.

COSTA, Marisa Vorraber; SILVEIRA, Rosa Hessel; SOMMER, Luis Henrique. *Estudos culturais, educação e pedagogia*. **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, n. 23, Aug. 2003 Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 26 de novembro de 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782003000200004>.

D'ADESKY, Jacques. *Anti-racismo: Liberdade e reconhecimento*. 1 ed. Rio de Janeiro: Daut Design Editora, 2006.

DALLARI, D. A. *Elementos da Teoria Geral do Estado*. 26 ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. **Revista Terceira Margem**, [S.l.], n. 23, p. p. 113-138, Out. 2014. ISSN 2358-727X. Disponível em:

<<http://www.revistaterceiramargem.com.br/index.php/revistaterceiramargem/article/view/60/72>>. Acesso em: 10 Ago. 2015.

DUMONT, Louis. O INDIVIDUALISMO: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994

ESPING-ANDERSEN, Gosta. *As três economias políticas do welfare state*. **Lua Nova**, São Paulo , n. 24, Sept. 1991. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451991000200006&lng=en&nrm=iso Acesso em 01 de setembro de 2014

FERNANDES, A. do N. Depoimento [julho de 2012] Rio de Janeiro: O art. 68 do ADCT: o direito fundamental do território étnico como garantia de preservação e perpetuação de uma identidade cultural. . Entrevista concedida A Lilian Villanova Casella Vogt. Rio de Janeiro: UERJ, 2013

FIGUEIREDO, A. V.de. *O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico*. 1 ed. Curitiba: Appris, 2011.

FRASER, Nancy. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista"*. Tradução: Julio Assis Simões. Cadernos de campo, n. 14/15 p.231-239. São Paulo, 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50109/54229> Acessado em: 02 de setembro de 2014

_____. *Reconhecimento sem ética?*. **Lua Nova**, São Paulo , n. 70, 2007 . Disponível em : <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 de setembro de 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452007000100006>.

GAGNEBIN, J. M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2ª Ed. 1999.

_____. *Lembrar, Escrever, Esquecer*. São Paulo, Editora 34, 2006.

_____. *Walter Benjamin ou a história aberta* in BENJAMIN, W. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996. pp. 7-19

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. 24ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009..

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

GOMES, L. *Justiça seja feita: Direito Quilombola ao Território*, In: *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. ALMEIDA, A. W. B. de et al (Orgs). Manaus: UEA Edições, 2010.

GUHA, Ranajit. Preface. En: *Subaltern Studies I. Writings on South Asian*

History and Society, Ranajit Guha, editor. Delhi: Oxford University Press, 1996 [1982]
Prefacio a los Estudios de la Subalternidad

Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática. Tradução de Ana Rebeca Prada. Disponível em <http://www.ram-wan.net/restrepo/contemp/guha-prefacio-1.pdf> Acesso em 23 de novembro de 2014.

GONÇALVES, Gisela. *Comunitarismo ou liberalismo*. Universidade da Beira do Interior. 1998. Disponível em: <http://bocc.ubi.pt/pag/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html> Acesso em 01 de setembro de 2014

GUTMANN, Amy. In TAYLOR, Charles et al. *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994

HABERMAS, Jürgen: *Modernidad: un proyecto incompleto*. En: Nicolás Casullo (ed.): *El debate Modernidad Pos-modernidad*. Buenos Aires: Editorial Punto Sur, 1989. pp. 131 – 144.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Ed. 11ª Ed., 2006. Disponível em www.cefetsp.br/edu/eso/culturainformacao/identidadeculturalhall.doc Acesso em 25 de Julho de 2014

_____. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende ... [et ali]. Ed. UFMG; Brasília. Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HAESBAERT, R.. *Dos múltiplos territórios á multiterritorialidade*. In Anais do I Seminário Nacional sobre Múltiplas Territorialidades. Porto Alegre, 2004. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf> Acesso em: 27 de set. 2014.

HALBWACHS, Maurice. 2006. *Memória individual e memória coletiva*. Em: A memória coletiva. São Paulo: Centauro.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Ed. Loyola, 15ª Ed., 2006.

HEYMANN, L. Q. ; ARRUTI, J. M. . *Memória e reconhecimento: notas sobre as disputas contemporâneas pela gestão da memória na França e no Brasil*. In: Márcia de Almeida Gonçalves; Helenice Rocha; Luís Reznik; Ana Maria Monteiro. (Org.). *Qual o valor da História hoje?* 1ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, v. 1, p. 96-119.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*, São Paulo. Coleção Os Pensadores, Ed (1974)

HOBSBAWN, Eric J. *Mundos do Trabalho: novos estudos sobre história operária*. Tradução Waldea Barcelos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

HOBSBAWN, E. E RANGER, T. (orgs.). *A invenção das tradições*. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HONNETH, Axel. “*El reconocimiento como ideología*”, Isegoría, 35, pp. 129-150, 2006.

_____. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34. 2ª Ed., 2011.

HOORNAERT, Eduardo. *A missa dos quilombos chegou tarde demais?*. Tempo e Presença, n. 173, jan./fev.1982. Resenha de: ARRUTI, José Maurício. Coontexto Quilombola, Ano 3, No. 11. Julho de 2008. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=44&cod_boletim=12&tipo=Artigos Acesso em: 11 de agosto de 2015.

HORKHEIMER, M. e ADORNO, T.W., *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 1947. Disponível em:
http://www.nre.seed.pr.gov.br/umuarama/arquivos/File/educ_esp/fil_dialetica_esclarec.pdf
 Acesso em: 12/02/2015

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 3ª Ed., 1999.

LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço*. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão : início - fev.2006

LE GOFF, Jaques. *História e memória*. 5ª ed. Campinas, SP. Editora UNICAMP, 2003

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Tradução:Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora. 3ª Edição, 1988.

MACEDO, Lídia Suzana Rocha de; SILVEIRA, Amanda da Costa da. Self: um conceito em desenvolvimento. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, Ribeirão Preto , v. 22, n. 52, ago. 2012 . Disponível em
 <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2012000200014&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 01 dez. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-863X2012000200014>

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 6ª Ed., 2001

MARTUCCELLI, Danilo. *As contradições políticas do multiculturalismo*. Revista brasileira de educação. nº 2. 1996. Disponível em:
http://anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE02/RBDE02_04_DANILO_MARTUCCELLI.pdf
 Acesso em 02 de setembro de 2014

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. **Estud. av.**, São Paulo , v. 12, n. 34, Dec. 1998 . Disponível em
 <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141998000300002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 29 de novembro de 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141998000300002>

MATTOS, Hebe Maria. 2006. **Políticas de reparação e identidade coletiva no meio rural: Antônio Nascimento Fernandes e o quilombo São José** Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2256/1395>>. Acesso em: 13/08/2013.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo , v. 24, n. 70, June 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092009000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 26 de setembro de 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092009000200009>.

MILL, John. Stuart. *Da Liberdade*. São Paulo: IBRASA, 1963

NORA, Pierre. 1993. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Tradução de Yara Aun Khoury de Les Lieux de Mémoire. Em: Projeto História. São Paulo.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade étnica, identificação e manipulação*. SOCIEDADE E CULTURA, Goiás .Vol. 6, No. 2, Jul./Dez. 2003, p. 117-131

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção 169, de 07 de junho de 1989*. Disponível em: <<http://www.institutoamp.com.br/oit169.htm>> Acesso em: 25 jan. 2013.

ORTIZ, Renato. 1994. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense.

PARAMIO, Ludolfo. Após o dilúvio: Introdução ao pós-marxismo. Lua Nova, São Paulo , n. 16, Mar. 1989 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451989000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 26 novembro de 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451989000100006>.

PETRAS, James. *Intelectuais: uma crítica marxista aos pós-marxistas*. Tradução: Jair Pinheiro e Lúcio Flávio de Almeida. NEILS/PUC-SP. São Paulo, 1996. Disponível em: http://www.pucsp.br/neils/downloads/v1_artigo_petras.pdf Acesso em 01 de dezembro de 2014.

POLLACK, M.. Memória e identidade social. Tradução de Monique Augras. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212.

PRICE, Richard *Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações Afro-Ásia*, Bahia, núm. 23, 1999, S/P. Disponível em:
<http://www.redalyc.org/pdf/770/77002308.pdf> Acesso em 06 de julho de 2015.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*. Lua Nova, São Paulo , n. 25, Apr. 1992 Disponível em
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451992000100003&lng=en&nrm=iso Acesso em 20 de agosto de 2014

_____ *Uma teoria da justiça*. Lisboa : Presença, 1993.

RENAN, Ernest. *O que é uma nação?* Tradução Glaydson José da Silva.

Revista Aulas. Unicamp, S/D. Disponível em
www.unicamp.br/~aulas/VOLUME01/ernest.pdf Acesso em 27 de julho de 2015.

ROSSI, Amélia Sampaio. Neoconstitucionalismo e Direitos Fundamentais. In: *Anais do XVII Congresso Nacional do CONPEDI*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008. [Anais eletrônicos] Disponível em:
http://conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/salvador/amelia_do_carmo_sampaio_rossi.pdf . Acesso em: 2 nov. 2012

SANTIAGO, Silvano. *Glossário de Derrida*. Livraria Francisco Alves Editora. Rio de Janeiro, 1976.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p.71-94, Nov.2007. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso. access on 09 Aug. 2015.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Editora Record. São Paulo, 14ª Ed. 2007.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo , v. 13, n. 38, out. 1998 .

Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 23 nov. 2014.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000300010>.

_____. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Anablume, 2ª Ed. 2012.

SARMENTO, Daniel. *A garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação*. Comissão Pró-Índio de São Paulo. 2006a. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/acoes/upload/arquivos/AGarantiadoDireitoaPosse_DanielSarmento.pdf>. Acesso em: 27 de set, 2014

_____. *Direitos fundamentais e relações privadas*. 2ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006b.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

SILVA, Denise Almeida. *De epistemicídio, (in)visibilidade e narrativa: reflexões sobre a política de representação da identidade negra em cadernos negros*. Ilha Desterro, Florianópolis, n. 67, p. 51-62, Dec. 2014. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-80262014000200051&lng=en&nrm=iso>. access on 09 Aug. 2015.

<http://dx.doi.org/10.5007/2175-8026.2014n67p51>

SILVA FILHO, J.C. M. da. *A Repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor: algumas projeções para os Direitos de Personalidade*, In: XVII CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 2008, Brasília. Anais... Brasília: CONPEDI, 2008. p. 6800-6826. Disponível em: <<http://www.cjf.jus.br/revista/seriecadernos/vol24/artigo09.pdf>>. Acesso em: 01 mai. 2013.

SIMMEL, Georg. *O indivíduo e a liberdade*. SOUZA, Jessé e ELZE, Berthold (orgs.). In: Simmel e a modernidade. Brasília: Unb, 1998, p.109-117. Disponível em: http://ideiasconcretas.files.wordpress.com/2010/05/o_individuo_e_a_liberdade_georg_simmel.pdf Acesso em 21 de agosto de 2014

SOARES, Eliane Veras. *Literatura e estruturas de sentimento: fluxos entre Brasil e África*. **Soc. estado.**, Brasília , v. 26, n. 2, p. 95-112, Aug. 2011 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922011000200006&lng=en&nrm=iso>. access on 03 Aug. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922011000200006>.

SOUZA, Jessé. *Uma teoria crítica do reconhecimento*. **Lua Nova**, São Paulo , n. 50, 2000 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452000000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 de setembro de 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452000000200008>.

TAYLOR, Charles et al. *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, C. et al. *Multiculturalismo*. Lisboa: Piaget, 1998.

_____. “A ética da autenticidade”. Tradução: Talyta Carvalho. Realizações Editora. São Paulo, 2011.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A Democracia na América: Sentimento e Opiniões*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VIANA, Nildo. *Indivíduo e Sociedade em Norbert Elias*. Estudos (Goiânia/UCG), Goiânia, v. 28, n. 5, 2001.

VIEIRA, Andréa L.C. *A ação afirmativa e o combate às desigualdades raciais no Brasil: em busca do caminho das pedras*. 2005. 298 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas – Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, IUPERJ, Rio de Janeiro, 2005.

VITA, Álvaro de. *Justiça distributiva: a crítica de Sen a Rawls*. **Dados**, Rio de Janeiro , v. 42, n. 3, 1999 . Disponível em : <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581999000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 de setembro de 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52581999000300004>..

VOGT, Gabriel Carvalho. *O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) como instrumento de reparação: território, identidade e políticas de reconhecimento*. *O Social em Questão*, No 32, 2014. pp 151-164

WACQUANT, Loïc J.D. *O retorno do recalcado: Violência urbana, "raça" e dualização em três sociedades avançadas*. Trad. João Roberto Martins Filho. ANPOCS, 1993. n.p. Disponível em:
http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_24/rbcs24_02.htm Acessado em 01/09/2014.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
Rio de Janeiro: Zahar, 2000000 20001979.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Tradução W. Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.