



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

JAIRO HELY SILVA

COMUNIDADE QUILOMBOLA ONZE NEGRAS
– identidade e reconhecimento em questão –

Recife
2017

JAIRO HELY SILVA

COMUNIDADE QUILOMBOLA ONZE NEGRAS

– identidade e reconhecimento em questão –

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientação: Profº Drº Marcos André de Barros.

Recife
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE
Biblioteca Central, Recife-PE, Brasil

S586c Silva, Jairo Hely
Comunidade Quilombola Onze Negras – identidade e
reconhecimento em questão / Jairo Hely Silva. – 2017.
102 f. : il.

Orientador: Marcos André de Barros.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade
Federal Rural de Pernambuco, Departamento de Ciências Sociais,
Recife, BR-PE, 2017.

Inclui referências e apêndice(s).

1. Quilombolas 2. Comunidades de escravos fugitivos 3. Negros -
Identidade racial 4. Negros – Identidade étnica I. Barros, Marcos
André de, orient. II. Título

CDD 300

JAIRO HELY SILVA

COMUNIDADE QUILOMBOLA ONZE NEGRAS

– identidade e reconhecimento em questão –

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Aprovada em: 30/03/2017

BANCA EXAMINADORA

Profº Drº Marcos André de Barros
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Profª. Drª. Maria Grázia Cribari Cardoso
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Profº Drº Michel Zaidan Filho
Universidade Federal de Pernambuco

À Ravi Ferreira Hely, sol que significa minha vida, desde o amanhecer até o crepúsculo.
Aos quilombolas da Comunidade Quilombola Onze Negras.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é algo sempre muito difícil. Primeiro, pelo fato de correremos o risco dos esquecimentos e; finalmente, pela constatação de que aqueles que contribuem para nossos projetos não podem ter suas importâncias reconhecidas apenas nos agradecimentos. Colocando todos os que me ajudaram num lugar especial, devo agradecer:

A todos e todas que fazem a Comunidade Quilombola Onze Negras;

Ao meu orientador, Professor Doutor Marcos André de Barros, pela dedicação à conclusão deste projeto e pela forma amigável e humana de agir, característica fundamental que marcou a nossa relação de orientando-orientador;

Especialmente à Ana Cristina Ribeiro de Lima, que foi pilar forte para a conclusão deste esforço de vida chamado monografia atuando, inclusive, como fotografa nos "momentos do campo";

Em especial ao meu irmão Edson Hely Silva e aos demais familiares que me apoiaram;

Aos professores e professoras que no momento de alinhamentos teóricos e elucidações de dúvidas sempre se colocaram para ajudar com muita paciência. São eles: Fábio Bezerra de Andrade, Fernando Barros Júnior, Júlia Figueredo Benzaquen, Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva, Maria Grázia Cribari Cardoso e Michel Zaidan Filho;

Aos colegas de curso e de caminhada, muitos integrantes do Grupo de Teoria Crítica – GTC da UFRPE, pelos bons debates e pela companhia nos momentos de "melancolia acadêmica": Cristiano Ferreira do Nascimento, Euler Washington dos Santos Silva, Maicon Maurício e Rafael Domingos de Barros Santos;

Especialmente à Janaina Maria de Melo Amorim, o "anjo das sociais";

Aos que fazem a Coordenação e a Direção do Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE: Professor Filipe Arruda Sodré, Dione Paula de Souza, Arthur H. de Oliveira Silva, Eduardo José de Souza Filho e Professora Rosa Maria de Aquino;

Às importantes pessoas que ajudaram nos acessos necessários para a realização deste trabalho: Jonnhy Cantarelli e Isabel Rodrigues, do Instituto Nacional de Reforma Agrária – INCRA (sessão Pernambuco); e a Marta Almeida e;

A todos e todas que ajudaram direta e indiretamente para a minha formação acadêmica e para o sucesso desta monografia.

"Todo ato coletivo de resistência e rebelião seria atribuído, segundo sua origem, a um quadro invariante de experiências morais, dentro do qual a realidade social é interpretada conforme uma gramática historicamente cambiante de reconhecimento e de desrespeito."

Axel Honneth.

"Não é o cientista que deve fazer "controles de identidade". O papel do cientista é outro: ele tem o dever de explicar os processos de identificação sem julgá-los. Ele deve elucidar as lógicas sociais que levam os indivíduos e os grupos a identificar, a rotular, a categorizar, a classificar e a fazê-lo de uma certa maneira ao invés de outra. "

Denys Cuche.

RESUMO

O reconhecimento de comunidades quilombolas é um problema de incomensurável relevância para as ciências sociais. Nos últimos períodos, estudos que analisam os nuances deste problema, abordam as questões a ele inerentes, bem como as implicações que estão presentes nos longos caminhos percorridos pelas comunidades quilombolas, que objetivam a sua luta por reconhecimento, num processo social que se materializa também no plano legal. Contudo, este reconhecimento de comunidades quilombolas só pode ser alcançado, evidentemente, a partir de um ininterrupto conflito. Nesse sentido, intuímos que a realidade dialógica que envolve o reconhecimento de certa comunidade quilombola, pode ser compreendida a partir da análise dos contextos de uma luta por reconhecimento que é travada por cada comunidade, numa complexa relação de construção histórica da sua identidade, mediada a partir da interação com o todo social. A fim de entender como se dão os fatores que implicam na construção da identidade das comunidades quilombolas e que operam a partir do seu reconhecimento, o presente trabalho busca, num estudo de caso etnográfico, analisar as questões deste importante processo social. A pesquisa aqui exposta foi realizada junto à Comunidade Quilombola Onze Negras, localizada no município do Cabo de Santo Agostinho, região metropolitana do Recife, capital do estado de Pernambuco. Com a realização de sessões de observação participante e entrevista semi-estruturada; dialogando com as teorias da identidade e com a análise histórica da questão quilombola no Brasil e; utilizando-se das abordagens da teoria do reconhecimento, pretendemos contribuir para a discussão sobre o reconhecimento e a construção da identidade quilombola, numa aproximação com a realidade daquela comunidade, contribuindo para o debate que envolve as temáticas do reconhecimento e da identidade das comunidades quilombolas.

Palavras-chaves: Reconhecimento. Identidade. Quilombola. Onze Negras.

ABSTRACT

The recognition of quilombolas communities is a very important problem for the Social Sciences. In the last periods, studies that analyze the nuances of this problem, address the issues inherent to it, as well as the implications that are present in the long paths taken by the quilombola communities, which aim at their struggle for recognition, in a social process that also materializes in the Legal plan. However, this recognition of quilombola communities can only be achieved, of course, through uninterrupted conflicts. In this sense, we intuit that the dialogical reality that involves the recognition of a certain quilombola community can be understood from the analysis of the contexts of a struggle for recognition, which is undertaken by each community, in a complex relation of historical construction of its Identity, mediated By interaction with the social whole. In order to understand how the factors that imply the construction of the identity of the quilombola communities and that operate from their recognition, the present work seeks, in a case study, to analyze the issues of this important social process. The research presented here was carried out in the community Quilombola Onze Negras, located in the municipality of Cabo de Santo Agostinho, metropolitan region of Recife, capital of the state of Pernambuco. With participant observation sessions and semi-structured interviews; Dialoging with the theories of identity and the historical analysis of the quilombola question in Brazil; Using the approaches of the theory of recognition, we intend to contribute to the discussion about the recognition and construction of the quilombola identity, in approximation with the reality of this community, contributing to the debate that involves the themes of recognition and identity of quilombola communities.

Keywords: Recognition. Identity. Quilombola. Onze Negras.

LISTA DE FOTOS

Foto 1 Vista da comunidade – 1

Foto 2 Vista da comunidade – 2

Foto 3 Ruínas do Edifício Sede do Engenho Trapiche

Foto 4 Ruínas da Igreja Católica de São Francisco Xavier

Foto 5 Micro-ônibus que atende a comunidade

Foto 6 Centro Cultural Onze Negras

Foto 7 Centro de Convivência e Fortalecimento de Vínculos

Foto 8 Creche de atendimento à comunidade

Foto 9 Escola Padre Henrique Vieira Comunidade Quilombola Onze Negras

Foto 10 Igreja Evangélica local

LISTA DE SIGLAS

CF – Constituição Federal do Brasil

FCP – Fundação Cultural Palmares

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

INCRA – Instituto Nacional de Reforma Agrária

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MNU – Movimento Negro Unificado

OIT – Organização Internacional do Trabalho

SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: SITUANDO A QUESTÃO QUILOMBOLA	18
1.1 HISTÓRICO DA QUESTÃO QUILOMBOLA NO BRASIL	32
1.2 CONCEITOS ANTROPOLÓGICOS PARA A ANÁLISE	36
1.2.1 Reconhecimento	37
1.2.2 Redistribuição	42
1.2.3 Ambivalência	44
1.2.4 Identidade	46
1.2.5 Identidade Estratégica	52
1.2.6 Identidade Fictícia	55
CAPÍTULO 2: AS ONZE NEGRAS E A BUSCA PELA IDENTIDADE	59
2.1 BREVE HISTÓRICO DA COMUNIDADE	60
2.2 O PROCESSO (LEGAL) DE RECONHECIMENTO	65
2.3 UM CASO DE REDISTRIBUIÇÃO OU RECONHECIMENTO?	71
CAPÍTULO 3: ANÁLISE DOS DADOS DE CAMPO	74
3.1 O MÉTODO	75
3.2 O CAMPO	78
3.3 REMINISCÊNCIAS CONSTRUINDO UMA IDENTIDADE	85
3.3.1 Reconhecimento e identidade	86
3.3.2 Reconhecimento e luta	91
CONCLUSÃO	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100
APÊNDICES	102

INTRODUÇÃO

Pretendemos neste trabalho investigar as implicações que estão dadas para a construção da identidade da Comunidade Quilombola Onze Negras, a partir do seu reconhecimento. A luta por reconhecimento da identidade, nos contextos das atuais sociedades plurais e complexas, especialmente ao longo do século XX, ganharam contornos característicos. Nestas sociedades, a todo instante, grupos étnicos reivindicam espaços políticos diferenciados, demandando um processo legal do reconhecimento das suas identidades junto ao Estado, ressignificando a luta por reconhecimento e reivindicando uma participação distinta nas conjunturas sociais.

Com o advento da Constituição Federal de 1988 e os seus desdobramentos jurídicos que passam a operar sobre o reconhecimento dos remanescentes dos quilombos, estas identidades étnicas passam a adquirir novo status social junto ao Estado Brasileiro. Assim, o processo de reconhecimento passa a exercer influências sobre a constituição da identidade quilombola, conduzindo-a a um novo patamar no complexo "jogo das identidades". A partir de então, cria-se uma demanda pelo reconhecimento da identidade quilombola, identidade esta que passa a definir, de maneira mais intensa, rumos e sentidos no conjunto da sociedade brasileira, especialmente no final do século XX, constituindo-se como um problema extremamente relevante para as Ciências Sociais.

A literatura das ciências humanas, destacando-se a área da antropologia tem apontado, especialmente nas últimas décadas, um sem número de complexos fenômenos sociais que evidenciam de maneira problemática o reconhecimento de comunidades quilombolas no Brasil e a construção da identidade destes grupos. Um conjunto de abordagens teóricas e estudos de casos disponíveis a partir de pesquisas e métodos mais variados como, por exemplo, os apontados por O'Dwyer (2002), demonstram o quão complexas são as questões que envolvem o reconhecimento dessas comunidades. As várias investigações indicam desdobramentos que atuam diretamente sobre a construção das identidades de comunidades quilombolas no Brasil, corroborando que as lutas por reconhecimento, bem como os seus próprios processos de reconhecimento estão diretamente imbricados numa problemática e complexa relação em torno da construção da identidade, o que revela, portanto, um problema de importância impar para as Ciências Sociais.

Para iniciar a análise aqui proposta apresentamos um experimento teórico que tem como propósito "posicionar" a chamada "questão quilombola". De tal modo, procuramos situá-la e ampliá-la a partir de quatro pontos que nesta iniciativa teórica se relacionam entre

si: a) a identidade nacional e o negligenciamento; b) a diáspora e o mito; c) a terra e o reconhecimento e; d) a luta e a resistência. Em cada um destes pontos abordamos importantes enfoques que podem auxiliar na tarefa de situar a questão quilombola no Brasil. Neles, percorremos um caminho que transita desde a construção de uma identidade nacional brasileira que negligenciou a existência de outras identidades, dentre as quais estão incluídos os quilombolas; passando pelo poder do mito e a sua relação com uma ideia de diáspora africana no Brasil o que, notadamente, exerce intensas influências no processo de reconhecimento dos quilombolas; dialogando com pontos que intuem o reconhecimento e sua relação com as questões fundiárias e; findando numa abordagem sobre os sentidos da luta e da resistência quilombola que tem ganhado contorno e energia ao longo dos últimos anos.

Realizado o esforço teórico de situar a questão quilombola, procede-se a uma proposta de construção de um histórico desse tema no Brasil. Assim sendo, dialogamos com perspectivas teóricas que apontam para uma longa jornada histórica, onde a questão quilombola se posiciona de acordo com as demandas a ela essenciais. Demandas essas que surgem e ressurgem no curso da história, dialogando com as realidades sociais que se transformam de acordo com a marcha das sociedades. Nesse sentido, a sugestão de "histórico da questão quilombola no Brasil" apresenta períodos que remontam a resistência dos mocambos, interagindo com as defesas em torno dos remanescentes do quilombo, construindo a relação histórica do quilombola consigo mesmo e com o Estado e a sociedade brasileira.

Sabendo que para melhor subsidiar a análise aqui proposta é imprescindível problematizar a construção da identidade, a partir da complacente, precedente e ininterrupta luta por reconhecimento, dialogamos com as perspectivas teóricas de Axel Honneth (2003). Na sua "Luta por Reconhecimento"¹, Honneth (2003) propõe uma abordagem crítica de onde se pode conceber, de forma admirável, tanto a busca pelo reconhecimento, como a construção das identidades. Em Honneth (2003) está presente uma importante contribuição para subsidiar a procura dos entendimentos que se debruçam sobre aquelas realidades onde estão envolvidas as construções das identidades locais e nacionais, bem como a sua relação com o Estado e as formas a partir das quais os povos se veem no processo de reconhecimento-construção das suas identidades. Abordando o reconhecimento enquanto um dialógico resultado de lutas sociais, Honneth (2003) propõe-no a partir de um formidável construto teórico que contribui

¹Nome da importante obra de Axel Honneth, que aborda as problemáticas inerentes ao reconhecimento.

de forma decisiva para o estudo das sociedades modernas, indicando a sua intensa influência na construção das identidades daqueles que lutam, portanto, para serem reconhecidos.

Entretanto, as importantes contribuições da teoria do reconhecimento para os estudos das sociedades não estão (nem se pretendem) fechadas às críticas. Desta feita, para uma ampliação das considerações indicadas por Honneth (2003), apontamos os desdobramentos críticos à teoria do reconhecimento sugeridos na sofisticada crítica feita por Nancy Fraser (1997). Nesse sentido, Fraser (1997) surge na nossa análise como uma importante colaboradora do debate sobre o reconhecimento. É nas suas considerações teóricas que está presente a crítica às propostas de Honneth (2003). Nancy Fraser (1997) pondera que o final do século XX é caracterizado pela forte presença dos paradigmas nacional e étnico, que agem diretamente sobre o "reconhecimento das diferenças". Na sua crítica e ampliação da teoria do reconhecimento ela apresenta questões em torno do dilema reconhecimento-redistribuição, sugerindo dois importantes conceitos para ampliação daquela teoria: *redistribuição* e *ambivalência*. Fraser (1997) entende que para uma boa concepção dos desdobramentos do complexo paradigma do reconhecimento, é preciso dispensar uma atenção especial para a percepção de que se deve considerar o acesso a direitos fundamentais como algo necessário. Isso significa dizer que esse acesso somente será garantido por uma redistribuição. Com efeito, existem realidades onde a ambivalência é algo fortemente presente. Nestas realidades, seria necessário, portanto, reconhecer e redistribuir.

Os extraordinários conceitos propostos por Honneth (2003) e Fraser (1997) são de importância ímpar. Eles auxiliarão no entendimento das questões em torno do paradigma do reconhecimento, bem como, do fenômeno da identidade. Mas, o que se reconhece? Como se reconhece? Para que se reconhece? Se levado às últimas consequências, podemos considerar o reconhecimento como resultado de propósitos que se prestam à construção e afirmação de identidades. A partir deste entendimento, apontamos o importante debate em torno do conceito de Identidade. Para tanto, apresentamos inicialmente as contribuições teóricas propostas por Denys Cuche (1999). Esse teórico tem uma ampla abordagem em torno do conceito de identidade e considera, por exemplo, que o procedimento de reconhecimento e identificação, agindo de forma ativa em sociedades complexas, pode operar de forma a resultar num "fechamento em uma identidade etnocultural". No desdobramento dessa rica e importante análise do fenômeno da identidade, Cuche (1999) indica ainda como a construção do conceito tem percorrido caminhos diversos nos últimos tempos. Na sua contribuição chamamos atenção para o nível em que a identidade passa a assumir, de forma mais articulada, posicionamentos estratégicos numa conjuntura onde os grupos específicos se

posicionam politicamente, aproveitando-se de determinada situação para afirmar e requerer o reconhecimento das suas identidades características. Este esforço teórico nos leva a um segundo momento de análise conceitual, onde aproximamos Cuche (1999) e Castells (1999), no que tange ao entendimento da identidade a partir de uma concepção de estratégia política. Assim, Castells (1999) propõe a identidade eivada de um poder sem precedentes que, posicionando-se estrategicamente, interfere diretamente nos rumos de uma sociedade, exercendo "força para dentro e para fora". Finalizando a análise teórica do conceito, introduzimos Boaventura de Souza Santos (1994). Ao questionar sobre a necessidade de sabermos "quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados", Santos (1994) sugere a existência de uma "identidade fictícia", num estágio onde a própria identidade responde às demandas internas e externas de forma a inventar-se e reinventar-se no conjunto das realidades sociais.

A partir da problematização do conceito "identidade" e da sua relação com a teoria do reconhecimento, cabe questionar, portanto, se é possível perguntar sobre a existência de uma relação de mão dupla, onde o reconhecimento de especificidades poderia ser ou não prejudicial. Se sim, certamente essa questão será acompanhada pela constatação de que a luta por reconhecimento dos quilombolas é intensa e histórica. Para entender os nuances da realidade na qual o Brasil está imbricado, no que concerne ao reconhecimento e à identidade dos remanescentes do quilombo, apontamos as contribuições de José Maurício Arruti (2006). A partir das constatações teóricas de Arruti (2006), que nos auxiliarão no entendimento do processo de reconhecimento, bem como também da luta por reconhecimento quilombola, oferecendo importantes elementos para uma abordagem antropológica e etnográfica, temos subsídios para o exame das implicações da problemática e histórica relação dos quilombolas com o reconhecimento das suas identidades. Arruti (2006) pondera sobre a necessidade de uma "sociologização" do Artigo 68² da CF de 1988, a fim de provocar uma reflexão, a partir das realidades de cada caso, sobre as problemáticas que estão dadas para um possível reconhecimento viável, num mosaico imenso onde estão envolvidas várias realidades quilombolas.

Pode o reconhecimento servir às comunidades quilombolas com duplo efeito? Ou seja: agindo tanto como facilitador de acesso a instrumentos para a afirmação e emancipação social, quanto como indutor de uma lógica de aprisionamento das identidades? Responder essa questão é uma complexa tarefa e essa iniciativa nos guia, inevitavelmente, a uma

²Artigo da Constituição Federal do Brasil, aprovada no ano de 1988, que carrega o primeiro germe do reconhecimento legal dos remanescentes dos quilombos.

decisiva constatação: os quilombos disputam o reconhecimento numa arena onde convergem e divergem as mais conexas e díspares forças políticas, na relação do chamado "jogo político das identidades". Entretanto, para cada realidade abre-se um verdadeiro universo de possibilidades investigativas. Isso significa dizer que cada situação, cada comunidade quilombola, é totalmente passível de uma análise. Nesse sentido e seguindo os indicativos de Arruti (2006) no tocante as possibilidades que estão dadas a partir das análises particulares sobre os quilombolas, abrem-se precedentes para um estudo de caso etnográfico.

Com a força desses argumentos o nosso estudo de caso etnográfico se inicia com a apresentação da Comunidade Quilombola Onze Negras, dialogando e problematizando com a sua realidade histórica e incessante luta por reconhecimento da identidade quilombola. No ano de 2005 o grupo foi reconhecido pelo Estado nacional como Comunidade Quilombola, e sua história tem uma íntima afinidade com a trajetória de várias outras comunidades de quilombos brasileiros, onde estão presentes os significados de um contínuo de lutas. Localizada no município de Cabo de Santo Agostinho, região metropolitana do Recife/PE, a comunidade se destaca como importante exemplo da luta por reconhecimento. Para apreender sua história apresentamos a sua trajetória de lutas, averiguando o seu processo legal de reconhecimento e a sua relação com a construção da identidade, bem como ponderando sobre se aquela comunidade é passível de redistribuição ou reconhecimento, de acordo com os conceitos propostos por Honneth (2003) e Fraser (1997).

A partir da pesquisa realizada junto à Comunidade Quilombola Onze Negras, que sugerimos protagonizar uma luta ininterrupta pelo reconhecimento da sua identidade histórica e estratégica, o estudo de caso etnográfico articula duas importantes áreas da teoria das Ciências Sociais: a teoria do reconhecimento e a teoria da identidade. Desta feita, para a pesquisa em questão foi utilizado o método qualitativo, aplicado a um estudo de caso etnográfico com: 1 - realização de entrevista semiestruturada; 2 – observação participante e, 3 - análise documental. As ferramentas analíticas estão orientadas de acordo com o que Michael Angrosino (2009) denomina de "triangulação antropológica". Assim, a prioridade fundamental da efetivação da análise é dada aos pesquisados, donde tentamos atingir o máximo possível da sua "participação" no estudo.

Buscamos entender, a partir das teorias empregadas, bem como do método de pesquisa aplicado ao estudo de caso proposto, quais são as influências que estão dadas para o processo de construção da identidade quilombola, tomando como ponto de partida o reconhecimento da Comunidade Quilombola Onze Negras e a luta por reconhecimento. Seguramente, procura-se, a partir deste Trabalho de Conclusão de Curso e da pesquisa por ele proposta evidenciar o

quanto o reconhecimento é fator que implica na construção da identidade quilombola e o quanto podemos sugerir a existência de um processo de continuidade e descontinuidade dinâmica da construção da identidade daquela comunidade, tomando como ponto de partida o seu próprio processo de reconhecimento legal e a sua luta contínua por esse reconhecimento. Procuramos assim a resposta a uma questão primordial para as Ciências Sociais, que pode ser dada a partir de uma realidade específica: **Como o processo de reconhecimento legal da Comunidade Quilombola Onze Negras implica e implicou na construção da sua identidade?**

Capítulo 1

SITUANDO A QUESTÃO QUILOMBOLA

Situar a questão quilombola é, sem sombra de dúvidas, um desafio teórico incomensurável. As problemáticas que envolvem as mobilizações e reivindicações em torno das questões quilombolas apresentam-se numa extensa e histórica paisagem social. Assim, somente poderemos realizar uma boa análise sobre a questão quilombola, se tivermos a capacidade de perceber a relação dos vários problemas ligados à temática. Em suma, a questão quilombola só pode ser conjecturada numa análise que tenha como horizonte teórico a aproximação com perspectivas sócio-históricas. Dito isto, para a efetivação desse esforço analítico, iniciamos este capítulo relacionando "temas problemáticos" que nos auxiliarão na tarefa de situar a questão quilombola. Em outras palavras, parte-se da afinidade que um tema guarda com outro, propondo quatro linhas de abordagens e conectando-as no que consideramos um interessante experimento teórico para situar a questão quilombola.

Com efeito, temos: a) a ideia de diáspora e o mito: considerando o poder do mito e a ideia de diáspora como importantes problemáticas, neste ponto, é investigada a força que essas duas temáticas exercem sobre a questão quilombola; b) a identidade nacional e o negligenciamento: neste ponto será feita uma abordagem sobre como a construção de uma identidade nacional brasileira negligenciou a existência de outras identidades, onde a identidade quilombola e sua constituição foram desconsideradas, parcial ou totalmente; c) a terra e o reconhecimento: a partir de uma análise que relacione a questão da terra e o reconhecimento da identidade quilombola, tanto o reconhecimento legal como o social, nesta parte do texto, ponderamos sobre a relação terra-reconhecimento, algo germinal para a análise da questão quilombola e; d) a luta e a resistência: finalizando a primeira parte do primeiro capítulo, antes de empreender a exposição de um histórico da questão quilombola no Brasil, apontamos os elementos da luta e a resistência quilombola que se desenvolve ao longo dos últimos séculos, reverberando nas defesas das identidades e nas problemáticas que envolvem aquela questão.

A) A ideia de diáspora e o mito

A análise antropológica e histórica tem indicado o quanto o poder do mito pode influenciar na defesa de várias causas, inclusive aquelas que envolvem as questões identitárias. A experiência histórica demonstra que ao longo da caminhada das sociedades, para grupos étnicos e a defesa de seus interesses identitários, a força do mito se apresenta como uma acirrada demarcação de posicionamento. Observa-se assim, que os alicerces, a

modificação e manutenção de estratégias, bem como a ressignificação de uma experiência de afirmação e defesa da identidade dialogam, num duplo sentido, com táticas sociais de um tempo presente e com o posicionamento no estabelecimento histórico de uma espécie de mito originário. Portanto, podemos sugerir a força desse fenômeno como algo que contribui para a demarcação da causa e da defesa da identidade quilombola no Brasil. Com efeito, é necessário salientar que não cabe aqui contestar a validade e/ou certa ideia de grau de verdade sobre a existência, por exemplo, do proposto "quilombo mítico". O foco principal está em perceber que para situar a questão quilombola é necessário aqui, conforme a proposta aqui elaborada, apenas apreender como estão colocadas as forças emanadas deste próprio mito e como elas denotam os desdobramentos da própria questão quilombola.

Com interessante equivalência, nota-se que a ideia de diáspora pode ser percebida como também determinante nos posicionamentos característicos da questão quilombola no Brasil. O entendimento dos sentidos e sentimentos de uma continuidade da África é preponderantemente necessário para a compreensão de como a questão quilombola passou a se posicionar como um importante ponto de defesa do reconhecimento da identidade étnica, bem como do grau de implicações reais nessa defesa quando consideramos, em certa medida, alegações da existência de uma(s)/outras(s) África(s) na América.

Neste sentido, iniciamos os argumentos com a ardilosa indagação que nos leva a propor uma relação de proximidade do mito e da ideia de diáspora com a questão quilombola: Como surgiu Palmares? A questão aqui mensurada já é problemática por efeito de força própria. A partir de qualquer tentativa de resposta já se pode intuir mito e ideia de diáspora como peças-chave do quebra-cabeça, força motriz da questão quilombola. A questão quilombola está eivada dessa defesa de uma África que se estende a partir da resistência possibilitada pelos mocambos e pelos quilombos. Mas podemos entender Palmares como germe da diáspora africana no Brasil? Se sim, por que não dizer do atlântico sul? São estas indagações e percepções que irão se fortalecer ao longo do século XX. O século de elaboração das principais advocacias da questão quilombola. Assim, já nas primeiras preocupações e observações sobre Palmares, podemos perceber esses questionamentos. Sobretudo, num contexto onde se manifestavam inquietações que relacionavam a constituição palmarina com certa organização de resistência de africanos para além d'África:

O interessante é que Palmares surgiu na mesma época em que no próprio continente africano se desenvolveu uma comunidade de fugitivos escravos a partir de naufrágio de um navio negreiro próximo à ilha de São Tomé, no início do século XVI. Os sobreviventes africanos formariam povoados denominados angolares. Em 1597, um jesuíta chegou a compará-los aos mocambos que já se estabeleciam em Pernambuco, temendo que repetissem aqui "seus parentes na ilha de São Tomé". (GOMES, 2011, p.28)

Assim, conforme se fortalece a questão quilombola, a ideia de diáspora que antes apenas significava uma preocupação com o potencial de insurreição expressado na resistência palmarina, passa a ganhar força. Os negros fugidos das casas grandes, ou das plantações de café e cana-de-açúcar, passam a ser entendidos, a partir da organização em quilombos e mocambos, como uma continuidade africana. Ao longo do século XX, as contribuições que irão influenciar na questão quilombola estão debruçadas sobre o entendimento das etnias que contribuíram para a constituição de palmares:

Em 1905, Nina Rodrigues enfatizou a "origem banta", enquanto Arthur Ramos, em 1935, chamou a atenção para as "adaptações" culturais. [...] Elas seriam retomadas em 1965 com Raymond K. Kent, que levou em conta os mbundos. [...] Segundo Silvia Lara, os melhores argumentos seriam os de Schwartz e Palmié, em 1981, ao sugerirem como as instituições centro-africanas foram inventadas em Palmares. (GOMES, 2011, p.37)

Apesar de existir no campo das reflexões, essa ideia de diáspora apode ser bem aceita. Principalmente, se levarmos em consideração a profundidade dos estudos que à propunha e que buscavam entendê-la de forma densa e com argumentos seguros. Todavia, não cabendo aqui uma análise desses estudos, pondera-se apenas sobre a influência que essa ideia exerce sobre a2 questão quilombola, bem como sobre o reconhecimento da identidade quilombola dela resultante. Palmares parece oferecer um vasto e complexo conjunto de argumentos diaspóricos de defesa étnica, e isso corresponde à sua relação direta com a constituição originária do quilombo: “Podemos articular Palmares não apenas com dada origem africana - no caso a sua formação por meio dos africanos recém-chegados -, mas também com sua permanente conexão no Atlântico Sul, nos séculos XVI e XVII.” (GOMES, 2011, p.40). Neste sentido, as movimentações em torno da questão quilombola veem em Zumbi e no Quilombo dos Palmares os seus ícones mais importantes. A percepção de que essa consignação mítica passa a exercer influência sobre a questão quilombola está, por exemplo, na constatação do contraponto "13 de maio – 20 de novembro". Assim: "Em 1995 houve também uma marcha popular em Brasília, em que Zumbi e a princesa Isabel foram simbolizados como ícones em contraste: ela, a liberdade inconclusa [...] Zumbi, a marca do guerreiro que resiste até a morte [...]". (GOMES, 2011, p.81).

Vemos, portanto, que no sentido em que a questão quilombola se estabelece, assim como acontece com a ideia de diáspora, o mito ganha força e influência na organização da

questão e nos seus desdobramentos da defesa da identidade e do reconhecimento quilombola. Nas mobilizações sociais que se alargam nos contextos da defesa da questão quilombola, no século XX, essa influente presença é ainda mais notada e de maneira mais forte, significando uma enorme força em torno das problemáticas levantadas pela questão quilombola: "Imagens e símbolos de Zumbi surgiram com força nos anos 1980." (GOMES, 2011, p.91). A força constituída a partir do mito também influencia na mobilização dos Movimentos Sociais, defensores da questão quilombola: "A ideia do 20 de novembro como data evocativa da comunidade negra organizada em movimentos políticos, associações e clubes ganhou força na segunda metade dos anos 1970 [...]." (GOMES, 2011, p.90). Isso vai significar uma pressão também sobre as instituições estatais:

[...] A década de 1980, com os debates da Constituinte e a efervescência política, ajudou a criar a Fundação Cultural Palmares (FCP) [...]. Entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura, a FCP tinha como objetivo formular e implementar políticas públicas para "potencializar a participação da população negra brasileira no processo de desenvolvimento, a partir da sua história e cultura. (GOMES, 2011, p.93)

Cabe, como relevante observação, notar que até hoje a Fundação Cultural Palmares é incumbida à ação de certificação da identidade das comunidades remanescentes dos quilombos. Outro importante destaque reside na constatação de que é no ano de 1988, quando da aprovação da Constituinte Brasileira, que surge o que podemos chamar de: "primeiro experimento do reconhecimento legal da identidade quilombola", que encontra-se amparado no Artigo 68 da CF. Estas são verificações fundamentais da força do mito e das suas influências sobre a questão quilombola. Questão que é elaborada ao longo das décadas do século XX, e que percebemos como importante desdobramento da organização histórica em torno da identidade que havia sido negligenciada ao longo dos outros séculos: "A ideia de representar Zumbi e Palmares não chegava vazia, pois vinha da própria criação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978 e do 20 de novembro." (GOMES, 2011, p.95).

Assim, podemos propor a força do mito e da ideia de diáspora como importantes elementos constituintes da questão quilombola. No ponto seguinte, abordaremos como a constituição de uma identidade nacional brasileira negligenciou toda uma defesa da identidade quilombola, percebendo os alcances destes problemas sobre a questão quilombola no Brasil.

B) A identidade nacional e o negligenciamento

Certamente, o significado primordial da luta por reconhecimento quilombola dialoga com a construção e afirmação de uma identidade historicamente mitigada. Todos os caminhos teóricos que forem eleitos para auxiliar na abordagem da questão quilombola terão que, inevitavelmente, considerar este um importante ponto de análise. Neste sentido, cabe apontar

aqui como a constituição de uma identidade nacional brasileira ignorou a contribuição de outras identidades na construção social do Brasil, numa relação onde destacamos o negligenciamento da identidade quilombola³.

No Brasil, a identidade quilombola pode ser visualizada com destaque no conjunto das reivindicações identitárias particulares que ganharam força e forma ao longo do século XX. A resposta com a qual o Estado brasileiro se contrapôs ao quilombola e a sua identidade é o que aqui chamamos de construção de uma identidade nacional, numa relação de negligências com identidades específicas. Mas a partir de que momento esse negligenciamento fica evidente? Seguramente, a constatação primeira é aquela que aponta os primórdios da formação nacional como marco, apesar de admitir-se certa dificuldade de temporalização. Em suma, já com a imagem imposta sobre o negro, presente no Brasil de 1500, sugerimos a primeira evidência de negligenciamento de uma identidade. Afinal, naquela realidade, ao negro cabia apenas à identificação de "coisa", de algo que deveria ser utilizado como ferramenta de trabalho para a regalia do branco vindo de Portugal. Entretanto, para que visualizemos melhor esse negligenciamento e seus desdobramentos na construção da identidade nacional, devemos nos dirigir ao período em que a identidade quilombola e a sua defesa ganha mais força.

Assim, poderíamos sugerir como ponto de partida a resistência que se organiza e ganha notoriedade, principalmente, no final do século XIX⁴. Assumindo que em Palmares reside uma égide da questão quilombola, também quando se trata da defesa da identidade, identificamos os seus desdobramentos e continuidade na reivindicação da distinta marcha do século XX. Neste século os debates sobre as identidades específicas ganham força em todo o mundo. Este ciclo é conhecido pelas mudanças que afetaram diretamente o entendimento em torno de questões como as identidades nacionais e de povos que inseridos nestas nações, reivindicavam o reconhecimento diferenciado de uma identidade particular. A isso correspondia uma noção de identidade digamos, *contra-hegemônica*, donde entendia-se que:

³Aqui, para situar a contribuição do tema identidade no entendimento da questão quilombola, apenas serão feitos apontamentos teóricos no sentido de relacionar a questão do negligenciamento da identidade quilombola e a construção de uma identidade nacional brasileira e a sua importância para a análise da questão quilombola. Em outro ponto do texto – na seção dedicada à identidade – serão refinados e aprofundados os argumentos teóricos sobre o conceito Identidade, donde teremos mais subsídios para entender a problemática relação da identidade nacional brasileira com a identidade quilombola.

⁴É nesse período que acontecem grandes fugas rumo à Palmares e que identificam no quilombo a defesa da liberdade e de uma identidade que se contrapunha à noção de coisa, imposta historicamente ao negro, conforme aponta GOMES (2011).

Na dimensão social, em função das relações de discriminação e exclusão, as identidades podem ser deformadas e depreciadas, causando danos e prejuízos aos indivíduos e grupos segregados. Taylor (1994) assinala que reconhecimento inadequado pelo outro pode levar a distorções uma pessoa, condenando-a a uma identidade negativa que se reflete na imagem de inferioridade e desprezo [...]. (AMORIM, 2011, p. 87).

A ideia fundamental correspondia na necessidade de entender a importância de um contexto cultural amplo que, agindo diretamente sobre a reconfiguração dos Estados nacionais, dava margens a uma defesa e proposta de identidade diferenciada que resistia dentro de uma relação de dominação e discriminação. Essa relação era resultada, portanto, da cristalização e discriminação geradas a partir da velha e ultrapassada ideia de nação. Assim, passou a ser defendido que era necessário reconhecer as identidades que estavam sendo negligenciadas ao longo das histórias nacionais, pois:

[...] O reconhecimento da identidade é uma forma de cultivar a dignidade e autoestima dos grupos excluídos no interior do espaço público. As identidades não são categorias rígidas, mas são construídas no diálogo aberto, melhor dizendo, o sujeito se constitui na relação com o outro e depende de relações dialógicas com os outros. (AMORIM, 2011, p. 86).

Neste sentido, para cada realidade nacional a questão das identidades apresenta nuances específicos. Esses contornos, por sua vez, são resultados da relação histórica da constituição dos Estados regionais com povos, grupos e comunidades específicas, localizadas sobre amplo e diferenciado contexto cultural de uma região. Daí temos, por exemplo, a defesa de identidades de povos indígenas e povos quilombolas; povos ribeirinhos e comunidades extrativistas, dentre outras demandas peculiares relacionadas às realidades regionais brasileiras. Os desdobramentos daí resultantes irão operar diretamente nas causas das defasas de identidades específicas, demandando um reconhecimento de identidades particulares e orientando a questão quilombola. Afinal, para a questão quilombola passa a ser estratégico defender que depende também do Estado a resposta dada as possibilidades de inclusão de identidade x ou y num contexto social dado.

A afirmação de uma identidade corresponde a sua relação direta com outra. Isso quer dizer que, dependendo de como se dá a relação de força entre as duas, pode haver uma superestima de determinada identidade, em detrimento da subestima de outra. Foi essa a relação que se estabeleceu no Brasil, no tocante a identidade quilombola e a identidade nacional. E é ela que devemos considerar quando da análise da questão quilombola no país. Conforme dito acima, estão nos Palmares do século XIX e nas continuidades reivindicativas do século XX, as aspirações e inspirações donde podemos inferir a defesa de uma identidade quilombola, bem como a sua organização por parte da questão quilombola.

Toda a luta em torno do reconhecimento da identidade quilombola pode ser entendida como um processo de afirmação diante da negligência histórica para com aquela identidade.

A questão quilombola passou a defender que o Estado nacional brasileiro construía a identidade de nação, ao ponto em que desconsiderava a participação do negro na constituição da identidade nacional. Mas de onde esses argumentos de fortaleceram? Primeiramente, como dito antes, da elevação dos Palmares como importante marco para a defesa da identidade quilombola e; como resposta a forte campanha de nacionalização que se estabeleceu no século XX, no Brasil. Naquele panorama, a construção da identidade nacional se baseava, primordialmente, na defesa de uma "brasileiridade", onde se percebem os nuances e determinação rumo à uma identidade brasileira negligenciando outras. Inclusive com forte participação intelectual:

Essa "brasileiridade", monocultural em sua mestiçagem, conforme Freyre a concebeu, encontra sua correspondência política mais perfeita na Campanha de nacionalização levada a efeito por Vargas a partir de 1937 e tendo à frente de sua concepção e sua implementação setores importantes das Forças Armadas. (COSTA, 2001, p. 147).

Para a questão quilombola, estavam estabelecidos os alvos que deveriam ser alcançados: a estratégia de defesa de uma identidade no conjunto da segregação histórica e; a resposta ao negligenciamento da importância da identidade quilombola⁵. Cabia então, apontar a importância da inclusão de uma perspectiva étnico-histórica de identidade, donde se poderia incluir o quilombola como importante contribuinte na construção da identidade nacional. Conforme observamos antes, a estratégia relaciona-se com da ideia de diáspora e, como veremos abaixo, também corresponde em objetivar uma defesa da terra dos remanescentes dos quilombos, significando ideais de luta e resistência que vão se desenvolver até os dias atuais. É assim que, para a questão quilombola, o termo "quilombo" passa a ocupar um lugar fundamental e estratégico no conjunto de denúncias que se contrapunham à ideia de "brasileiridade". Ideia esta que procurava negligenciar, em detrimento de uma identidade nacional, a importância e existência da identidade quilombola. Ao mesmo tempo, para a questão quilombola também estavam postas as possibilidades de afirmação da identidade dos quilombolas, significando a busca pelas conquistas que podem ser alcançadas pelo reconhecimento de identidades específicas. Em suma, a estratégia política ia desde a defesa originária do século XIX, até as novas configurações estratégicas das reivindicações da identidade quilombola estabelecidas para uma nova conjuntura de negligências:

⁵Na seção dedicada à luta e a resistência quilombola discutiremos melhor os desdobramentos que se apresentaram para a questão quilombola e a importância de percebê-los como ponto fundamental de análise.

O termo quilombo possuía originalmente, como se sabe, um sentido preciso, servindo para definir as localidades formadas por negros que fugiam à escravidão e parecia até o final dos anos 80, para a maior parte dos brasileiros, um capítulo encerrado da história do país. Desde a introdução do discutido artigo 68 na constituição de 1988, o qual reconhece a figura dos remanescentes de quilombo, garantindo aos descendentes de escravos que habitam as terras dos antigos quilombos a propriedade do solo que ocupam, quilombo tornou-se um conceito em disputa, alvo de intermináveis refregas entre antropólogos, parlamentares e movimentos sociais. (COSTA, 2001, p. 149).

Os desdobramentos podem ser visualizados com o entendimento de que estava inaugurada uma nova conjuntura, onde: "Se admite-se que uma etnia quilombola através do concurso do Estado encontra-se em construção no Brasil [...] vê-se operar uma política oficial de reconhecimento e mesmo promoção das diferenças culturais." (COSTA, 2001, p. 150). E essa nova conjuntura de admissão de diferenças culturais, vai significar as novas posições para a questão quilombola na sua reivindicação pelo reconhecimento da identidade e também pelo direito a terra dos seus ancestrais palmarinos e daqueles daí originados.

C) A terra e o reconhecimento

Assim como o mito e a ideia de diáspora e; a identidade e o negligenciamento, quando propomos uma análise sobre a questão quilombola temos que considerar como horizonte e ao mesmo tempo como ponto de partida, a força que o "fator terra" emprega sobre essa questão. Neste sentido, um esboço das problemáticas sobre o reconhecimento da identidade quilombola passa, essencialmente, por um exame das questões fundiárias brasileiras, já que é este um fator importante das defesas exploradas pela questão quilombola. Entretanto, é necessário salientar ainda, que uma abordagem coerente da questão quilombola só pode ser arranjada se não levarmos as questões fundiárias às últimas consequências. Afinal, um "enfoque frio" e motivado apenas para o exame da influência dos fatores fundiários e seus nuances generalistas impregnados sobre o reconhecimento da identidade quilombola, somente repetiria um julgamento histórico tendencioso, onde quilombolas estão submergidos na fantasia que considera o direito à terra como único fim da luta por reconhecimento da identidade. Em outras palavras, requer-se assim um diálogo com as teorias da identidade que, ao mesmo tempo em que concebe os fatores objetivos de uma luta por reconhecimento, dialoga com aqueles vínculos de solidariedade que estão operando sobre os quilombolas num sentido subjetivo.

Parte daqui a justificativa dos elementos míticos e diaspóricos, apresentados acima. Pois, esses vínculos demonstram, em especial, que apesar de o reconhecimento da identidade estar influenciado pela questão fundiária, não podemos considerar essa demanda como o seu próprio fim. Assim, havemos de entender as influências do tema terra sobre a questão

quilombola, guardando-nos da tentação de cair em determinismos e/ou reducionismos à noção de objetividade da luta por reconhecimento e construção da identidade quilombola.

Dito isto, prosseguimos a análise a partir da importante contribuição de Almeida (2010), que chama a atenção especial para contextos em torno do tema terra e das suas implicações para o reconhecimento da identidade quilombola. Entretanto, antes de trazermos Almeida para contribuir para o debate, iremos retomar, rapidamente, os elementos histórico-elementares que sugerem como o fator terra se estabeleceu como ponto fundamental numa relação intrínseca com o reconhecimento da identidade quilombola. Como bem vimos o Quilombo dos Palmares se estabeleceu como local referência da resistência quilombola, num primeiro momento e, num segundo momento, como origem de toda a reivindicação da identidade quilombola reclamada ao longo do século XX. Nos primórdios palmarinos, conforme se organiza a resistência no quilombo, o Estado monárquico semi-instaurado no Brasil, sente-se pressionado a responder com força (desproporcional, que diga-se de passagem) àqueles que haviam se rebelado contra o sistema escravocrata. Em suma, aos que, se orientando pelas libertárias aspirações de Zumbi e do Quilombo dos Palmares, haviam fugido da escravidão, a coroa responderia com força e determinação. Os "negros fugidos" reclamavam o direito de existir, num sentido de não conformismo com a situação de escravo. Já não lhes cabiam mais a identidade de coisa, nem o domínio total das suas vidas por parte dos que organizavam as estruturas escravocratas da cidade e do campo. Nos centros urbanos em formação - nas casas - estava parte dos seus algozes; a outra parte se encontrava no contexto rural: os senhores de engenhos, que os oprimiam a partir da produção do café e do açúcar.

Como é sabido, as comitivas da coroa que se lançaram sobre Palmares tinham como principal objetivo recuperar o que acreditavam em lhes pertencer por direito: a massa de negros escravizados e que se encontravam fugidos, oferecendo resistência ao sistema e servindo de exemplo para várias experiências de fugas, tanto das casas, quanto dos engenhos. Mas, podemos considerar que ao longo da continuidade da ofensiva monárquico-estatal a terra ocupada pelos palmarinos também passou a ser algo que deveria ser "recuperado"? Talvez, num sentido de repressão total a qualquer reprodução de uma identidade inspirada na liberdade, a terra se estabeleceu sim como um importante fator de contenção à resistência quilombola. Talvez ainda, isso vai se fortalecer ao longo do século XIX, quando da reorganização do Estado em república que, reposicionando as forças produtivas, vai vincular a identidade quilombola com a terra.

Portanto, ao se posicionarem como elemento de resistência ao sistema escravocrata, os negros escravizados deveriam se estabelecer sobre "espaços livres das garras do sistema". Mas, onde estariam esses espaços? O quilombo era a principal referência de espaço desse tipo? De busca por esse ideal? Se a resposta for sim, é razoável propor que, de fato, ali estava o local onde o sistema não tocara. De tal modo, há um sentido de liberdade e busca pela "identidade positiva". É a partir daí que colocamos a terra enquanto ponto nodal para a análise da questão quilombola. E é nesse sentido que podemos sugerir o surgimento da luta por um espaço, por uma terra, como importante contribuição para a análise da questão quilombola.

Estabelecida a terra como importante tema para o reconhecimento da identidade quilombola e, portanto, para o exame da questão quilombola no Brasil, percebemos que, ao longo do século XX, a continuidade da reivindicação dos Palmares direciona a questão quilombola que passa a relacionar a identidade com a terra, numa estratégia de reconhecimento diferenciado e numa relação de mão-dupla: afirmação da identidade - reposta às demandas estatais:

[...] foi exatamente este fator identitário e todos os outros fatores a ele subjacentes, que levaram as pessoas a se agruparem sob a mesma expressão coletiva, a declararem seu pertencimento a um povo ou a um grupo, a afirmarem uma territorialidade específica e a encaminharem organizadamente demandas face ao Estado, exigindo o reconhecimento de suas formas intrínsecas de acesso à terra [...]. (ALMEIDA, 2010, p.141)

Daí temos a constatação do quanto à questão quilombola vai se significar por um movimento de reivindicação de uma identidade que guarda relações com o tema terra. Os incrementos dessa intervenção irão estar presentes, como dito antes, na elaboração do texto constitucional de 1988. É nessa etapa que observamos o quanto a questão quilombola está bem consolidada, no tocante ao seu vínculo ao tema terra: “No Ato das Disposições Constitucionais Transitórias foi instituída, inclusive, com o artigo 68, uma nova modalidade de apropriação formal de terras para povos como quilombolas, baseada no direito à propriedade definitiva [...]”. (ALMEIDA, 2010, p.143).

Podemos entender isso como um importante dado que reflete o desdobramento da resistência inspirada em Palmares e que estabelece a terra como fator importante da questão quilombola, distendendo em relações diferenciadas do reconhecimento da identidade quilombola. Almeida (2010) aponta como essas relações vão reverberar o debate do reconhecimento da identidade e do direito à terra para os quilombolas: “[...] Os quilombos e os movimentos messiânicos teriam concorrido diretamente para isto, conjugados com a emergência de um campesinato livre que se constitui fora do alcance dos mecanismos repressores da força de trabalho [...]”. (ALMEIDA, 2010, p.191). E, diferente das terras

designadas aos povos indígenas, àquelas destinadas aos quilombolas passam a ser orientadas para um reconhecimento definitivo de propriedade do grupo ocupante. Neste sentido, já se pode considerar esta última constatação como um resultado importante da defesa da identidade diferenciada, um desdobramento da questão quilombola. Entretanto, se a terra se estabelece como ponto fundamental para o reconhecimento quilombola, é neste próprio processo problemático de reconhecimento que estão as evidências da invisibilidade a qual os quilombolas ficaram submergidos durante, pelo menos, três séculos de resistência. E é nesse contexto de invisibilidade que reside também a relação problemática do reconhecimento e da reprodução da identidade quilombola. Nessa conjuntura, o quilombola ressignifica a ação prática do seu reconhecimento, objetivando uma luta característica de construção da identidade. Nessa luta, o caminho percorrido é diferente daquele por onde parte a reivindicação da grande massa do "movimento camponês", que posteriormente se organizara num "movimento social rural":

[...] Tais movimentos não se estruturam institucionalmente a partir de sedes e associados e nem das bases territoriais que confinam geograficamente as ações sindicais, insinuando-se como formas livres de mobilização atreladas a situações de conflitos potenciais ou manifestos [...] (ALMEIDA, 2010, p.187)

Já vimos que o direito à terra não pode ser considerado como propósito final da luta por reconhecimento da identidade quilombola e que, por isso mesmo, existem diferenças importantíssimas que operam entre as causas e origens do movimento social rural e as defesas da questão quilombola. Todavia, a luta por reconhecimento e sua relação com a terra ainda é um fator que deve ser acatado como força motriz para a questão quilombola. Percebe-se dessa constatação a necessidade duma análise de como, ao longo da luta por reconhecimento, a terra se tornou um fator primordial para cada situação, para cada grupo quilombola, visando o entendimento de um mosaico num campo de particularidades. Afinal, podemos admitir a existência de outros fatores que podem influenciar, e influenciam, no reconhecimento da identidade quilombola: o racismo institucional, a participação "marginal" no desenvolvimento das forças produtivas do campo e/ou a própria mitificação, etc. Mas, não sendo propósito principal o aprofundamento desses fatores aqui, na nossa análise a terra ocupa espaço destacado para a questão quilombola e pode ser percebida como tal ao longo de, pelo menos, três séculos. Assim, sugerindo que os primeiros vínculos com o tema terra (presentes nos séculos XVIII e XIX) são fortalecidos pela questão quilombola do século XX, no próximo tópico iremos abordar a luta e a resistência quilombola, oferecendo argumentos para uma análise dos desdobramentos daí resultados.

D) A luta e a resistência

As abordagens acima apresentadas objetivam uma tentativa de trazer à tona as possibilidades de visualização de um complexo contexto de reconhecimento e construção de uma identidade, num panorama que transforma a causa quilombola em uma luta e resistência e vice-versa. Como vimos, é razoável conceber a ideia de diáspora e o mito; as influências do fator terra sobre o reconhecimento e; a identidade negligenciada dos quilombolas no conjunto de uma identidade brasileira em formação, como germes dessa organização da questão quilombola no Brasil. Agora, diante dessas constatações, pode-se proceder a proposta de uma luta e resistência que está presente em toda a questão quilombola e no seu caminhar ao longo dos quatro últimos séculos. Entretanto, a fim de ampliarmos a análise aqui proposta, notemos que a transformação dos desdobramentos de Palmares em lutas instituídas num implexo contexto social e conjunturas políticas amplas, dialogam com a construção de uma agenda mais recente. Cabe ainda notar que se ampliarmos a ideia de luta organizada e da própria politização, observaremos já no desenrolar das primeiras intervenções palmarinas (séculos XVII, XVIII e XIX), interessantes nuances que contribuem para uma agenda em torno da resistência e da luta quilombola.

Dados os devidos créditos às intervenções dos Palmares, primaverais para a questão quilombola, temos como ponto nodal os diferenciais caminhos do século XX. É nesse período, em especial, que a luta quilombola ganha notoriedade sem precedentes. Depois de séculos defrontando-se com a negação completa das possibilidades de afirmação de uma identidade, pós-deterioração escravocrata do negro e, portanto, do quilombo, no século XX a causa quilombola consegue propor uma problematização em torno da construção de uma identidade diferenciada. Os estratégicos e importantes caminhos definidos pelos períodos anteriores vão desaguar em uma organização em torno da defesa do direito à terra, à identidade e tantos outros. O que antes era uma resistência digamos: "às escondidas", agora se revelava no conjunto de uma sociedade em transformação. A sociedade brasileira e sua relação com uma sociedade mundial, onde estavam operando os desgastes do velho paradigma do nacionalismo estava, assim, "aberta" à contemplação de outras identidades nos contextos pátrios. Para uma ideia de luta organizada isso quer dizer a conquista de espaços que só poderiam se efetivar a partir de uma resistência histórica, onde reside a defesa da identidade desgastada pela própria ação do "tempo dos senhores". As possibilidades que se ampliam apresentam uma intervenção em várias frentes, destacando-se movimentos em todos os espaços:

Assim, os negros vêm se mobilizando em várias frentes nas últimas décadas. Pressionados por essa mobilização, alguns partidos políticos (de esquerda, e mais tarde mesmo os de direita), segmentos da Igreja Católica e sindicatos começaram a rever suas convicções sobre o tema racial. No início dos anos 80, os partidos de oposição no Brasil passaram a inserir propostas anti-racistas em suas plataformas eleitorais, e vários criaram comissões para formular políticas de inclusão dos negros. Em 1978, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) promoveu vários encontros do clero negro, que resultaram na criação do Grupo de União e Consciência Negra, uma organização de religiosos e leigos negros que se consideravam ao mesmo tempo parte do movimento negro e da Igreja Católica. (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p.294)

Num amplo debate em torno da causa quilombola a sociedade brasileira e o Estado nacional se veem na obrigação ou, como reivindica os movimentos ligados à causa, "na coação para uma reparação histórica" que se realiza em reconhecimentos que têm como alvo aqueles que tiveram a luta e a resistência como algo inerente ao *continuum* dos Palmares. No final dos anos de 1980, a aprovação da CF passa a reconhecer como proprietários definitivos as comunidades existentes nas terras ocupadas pelos remanescentes dos quilombos. A luta e resistência quilombola passam, a partir de então, a enxergar novas possibilidades de organização em torno do reconhecimento e construção daquela identidade.

Como vimos antes, o início do século XX é demarcado por uma ampla organização em torno da questão quilombola. Assim, já no final deste período o que podemos ver é um conjunto de intervenções que são frutos das reivindicações iniciadas pela questão quilombola do início deste mesmo século, o que significava os desdobramentos das lutas dos séculos XVII, XVIII e XIX. Entretanto, se por um lado, a luta passou a colher frutos, por outro a resistência em torno da questão quilombola se colocou ainda mais necessária. Os próprios elementos do reconhecimento passaram a ser significados da resistência da questão quilombola, tanto para afirmação da identidade como para reivindicar a efetivação dos direitos:

[...] Em várias regiões do Brasil ainda podem ser localizadas comunidades remanescentes de quilombos. Só a partir de 1995, quando ocorreu o primeiro encontro dessas comunidades, o governo brasileiro passou a identificá-las e iniciar a legalização da posse das terras ocupadas pelos descendentes dos quilombolas. (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p.134)

É necessária apenas uma curta explanação, dada à ampliação dos pontos anteriormente apresentados, para podermos aqui visualizar uma relação da questão quilombola com um complexo sentido histórico de luta e resistência. Assim sendo, se for verdade que se pode pensar essa luta e resistência, apesar de ela corresponder a uma análise ampla do ponto de vista político, como algo que vem desde as primeiras organizações dos mocambos, agora será necessária uma observação sobre a história da questão quilombola no Brasil. Com efeito, para que esteja completa a proposta visualização sobre a questão quilombola, sugerimos no

próximo ponto um breve histórico dessa questão. A partir desta imagem poderemos conceber momentos onde se misturam luta e resistência, num contexto de organização da questão quilombola ao longo dos últimos séculos. Com a construção do histórico acreditamos que temos uma importante proposta de análise da questão quilombola e que, a partir daí, podemos adentrar em outras problemáticas importantes para o estudo de caso etnográfico do reconhecimento da Comunidade Quilombola Onze Negras e seus implicativos na construção da identidade.

1.1 Histórico da questão quilombola no Brasil

Como vimos anteriormente, a questão quilombola, dependendo da perspectiva com a qual seja abordada, pode nos levar aos tempos remotos da organização do espaço social brasileiro, bem como nos guiar até as perspectivas dos tempos presentes. Na verdade, é razoável dizer que essa questão pode ser visualizada num contexto histórico amplo, oferecendo boas possibilidades de se estabelecer no que aqui chamamos de histórico da questão quilombola. Portanto, para que possamos entender a questão quilombola considerando a nossa proposta de construção teórica, separamos o aludido histórico em três partes: a primeira parte é aquela que vai do surgimento dos primeiros mocambos no Brasil até o assassinato de Zumbi; na segunda parte, nos dirigimos da morte de Zumbi até os momentos da abolição da escravatura no país e; finalizando, nos deslocamos da abolição até o início do século XXI.

Cabe salientar que não buscamos aqui uma análise estritamente histórica da questão quilombola. O que nos leva a conceber essa proposta de histórico é a ideia de ampliação da questão quilombola, reconhecendo sua gênese já nos primeiros tempos da organização social do contexto nacional brasileiro. Dessa forma, em cada uma dessas partes, apesar de dialogarmos com a perspectiva histórica, não nos prendemos a ela. A ideia é a de perceber e apontar, a partir de um esforço teórico, histórico e sócioantropológico⁶, os principais acontecimentos e seus desdobramentos para o entendimento da questão quilombola.

O ano de 1575 é donde podemos propor um ponto de partida do histórico da questão quilombola no Brasil. É naquele ano que surgem as primeiras notícias de mocambos no Brasil colonial. Já em 1597, nas serras pernambucas, esses primeiros mocambos experimentam a sua "organização embrionária". A partir daí, com o quilombo eivado da grande massa de escravos fugidos, as notícias sobre quilombos e mocambos só iriam aumentar. No despontar do século XVII, já em 1602 e 1603, são enviadas as primeiras tropas da coroa em expedições coloniais contra Palmares. Inclusive, em todo o século XVII, a organização inicial dos Palmares vê surgir os seus grandes líderes: Zumbi e Ganga-Zumba; ao mesmo tempo em que experimenta as extensas comitivas da coroa que tem como principal alvo e objetivo exterminar o "experimento de organização" quilombola. Até mesmo os holandeses, depois de tomar a Capitania Pernambucana (1630) enviaram, em 1644, comitivas para reprimir a organização dos primeiros quilombos. Na segunda parte daquele século o que vemos é um conjunto de conflitos, onde a coroa portuguesa organizou um verdadeiro esforço militar para

⁶Para realizar o nosso histórico da questão quilombola nos apoiamos, principalmente, na obra "De Olho em Zumbi: histórias, símbolos e memória social" (GOMES, 2011).

reprimir a organização dos palmarinos. Assim, foram propostas e efetivadas estratégias que iam desde o envio de tropas compostas por soldados "pardos" e "mulatos", e até de "negros libertos", bem como a instauração de alianças da coroa com povos indígenas, visando formar aldeias próximas a Palmares a fim de facilitar o acesso contra a resistência. O grande esforço monárquico vai se intensificar no final do século e, depois de vários conflitos, o resultado é a proposta de um acordo de paz que selado com Ganga-Zumba, em 1678, e rejeitado por Zumbi, em 1679.

Com o assassinato de Ganga-Zumba, Zumbi desponta como a maior liderança dos palmaristas, em 1680. A essa altura Palmares já estava afamado em todo território nacional e a coroa começou a enviar mais tropas para o *front* de batalha. A rejeição por parte de Zumbi, do acordo de paz selado por Ganga-Zumba, aborreceu a cora e as novas estratégias compreendiam, inclusive, o envio de tropas bandeirantes paulistas com forte poderio militar para a época, bem como de setores da igreja católica para a tentativa de "cristianizar" os palmarinos. Essa última iniciativa foi implementada por conta de já ter sido realizada com sucesso em resistências indigenistas. Na última década do século XVII os confrontos, já altamente inflamados, resultam na destruição de vários mocambos: Una, Engana-Columim, Pedro Capacaça, Quiloange e Catingas. Em 1695, após a traição de um dos seus comandados, Zumbi é assassinado e, em 1696, a sua cabeça cortada é exposta no centro do Recife.

A morte de Zumbi é, sem sobre de dúvidas, o fato que vai significar a questão quilombola nos primeiros séculos da organização da resistência. Nas décadas iniciais do século XVIII, podemos ver várias empreitadas militares dos bandeirantes e tentativas de múltiplos acordos de paz, bem como o surgimento de diversos novos líderes nos Palmares. Entretanto, o símbolo em torno da figura do Zumbi é o que mais se identifica com a resistência inicial dos quilombos. A influência de Zumbi é tão incomensurável, que é na primeira parte deste século que começam a surgir publicações sobre Palmares. As notícias relatam sobre o papel do então "Zumbi dos Palmares" na complexa organização dos palmarinos. Assim, em 1730, Sebastião Rocha Pita, cronista colonial, ao narrar um suposto suicídio de Zumbi, reaviva os símbolos antigos dos Palmares incorporados na figura mítica da liderança primordial do seu condutor. Daqui para a frente os quilombos já começam a se organizar em outras partes do Brasil e, com as novas realidades postas para além da capitania de Pernambuco, passam a ser notados por outros estudiosos e cronistas dos tempos da coroa.

No século XIX, gozando de reconhecimento em todo o território nacional, os quilombos são inspiração para poetas e intelectuais estadistas destacando-se, respectivamente, Castro Alves, que escreve o poema "Saudações a Palmares" e Joaquim Nabuco, que lança a

obra "A Escravidão". Além de inspirar vários olhares diferenciados daqueles impregnados pelo sistema escravocrata, os quilombos passam a ser um importante instrumento da crítica que se fortalecia contra a coroa. De tal modo, nas últimas décadas do século XIX, surgiram a ampliarem-se as legislações de banimentos da escravatura em várias cidades brasileiras. Elas significavam a busca por uma abolição radical.

Esse aprofundamento da abolição que já se efetivava parcialmente por leis decretadas anteriormente⁷, é resultado de dois grandes acontecimentos históricos que geraram fatores de influência na luta e organização dos negros escravizados: o surgimento vários quilombos urbanos e; a realização de comícios e divulgação de periódicos que se posicionava contra a coroa. Portanto, como algo inevitável dada a luta e resistência dos quilombolas e a sua nova configuração na análise do setor intelectual, em 1888, a princesa Isabel assina a Lei Áurea. Segundo o seu texto, a abolição da escravatura passa a ser efetivada em todo o Brasil. Daí então é inaugurado um novo período, onde a princesa Isabel se apropria dos "efeitos positivos" da Lei Áurea e da "libertação dos escravos", a fim de legitimar o seu desgastado governo.

No início do século XX, depois da queda da monarquia, a questão quilombola passa a ser vista como algo de caráter primordial para o entendimento da situação do negro nos contextos urbanos de um Brasil de quatro séculos. Os vários eventos do início do século XX vão desaguar no surgimento da Frente Negra Brasileira, em 1931. A Frente Negra é reconhecida como um dos primeiros experimentos de organização partidária do Brasil e nela estavam presentes as reivindicações de vários problemas apontados pelas visões que identificavam gravíssimas dificuldades sociais, que agiam sobre os negros e foram geradas como resultados dos séculos de efetivação do sistema escravocrata. Na segunda metade do século XX, com as temáticas já bem aceitas e inseridas no contexto intelectual, Caio Prado Jr. lança "O quilombo dos Palmares" (1630-1695). A nova realidade faz surgir várias análises dos mais amplos estilos na literatura: desde romances, textos teatrais, críticas históricas e até filmes sobre o negro e a organização dos quilombos. O dia 20 de novembro passa a ser a data referência da luta do negro no Brasil e Zumbi é considerado o grande exemplo de resistência contra o racismo. Os desdobramentos daí resultados irão interferir diretamente na organização em torno da questão quilombola.

⁷Já existiam leis de abolição parcial da escravidão como, por exemplo, a "Lei do Ventre Livre" que absorvia da escravidão os filhos nascidos dos escravos; e a "Lei dos Sexagenários", que objetivava a abolição para escravos que completassem 60 anos de idade. Destaca-se ainda a compra de alforrias junto à coroa, o que possibilitava a liberdade àqueles que poderiam pagar por ela.

Na segunda metade do século XX, num contexto de desgaste da ditadura militar instaurada no Brasil do pós-segunda guerra mundial, surge o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial – MNUCDR. A partir da fundação do MNUCDR, que depois vai se transformar em MNU, a inserção da causa quilombola é levada aos primeiros partidos brasileiros, interferindo diretamente nas propostas governamentais e nos entendimentos sobre a condução do Estado. Com isso, o Estado nacional começa a ter um novo olhar sobre a causa quilombola e passa a enxergar os elementos culturais advindos dos quilombos como patrimônio histórico e artístico nacional. O aprofundamento da questão quilombola e as estratégias sociais de atuação junto às disputas pelo poder político faz surgir, em 1988, ano de aprovação da mais recente CF do Brasil, a Fundação Cultural Palmares – FCP, entidade vinculada ao Ministério da Cultura e que tinha como propósito fomentar a cultura do povo negro em todo o território nacional. É ainda no texto da constituição que está o primeiro experimento de reconhecimento dos quilombos: no seu Artigo 68 o Estado brasileiro define como proprietários definitivos da terra por eles ocupadas, os remanescentes dos quilombos.

O século XXI oferece esse amplo panorama histórico onde está situado o amadurecimento da questão quilombola no Brasil, conforme tentamos mostrar aqui. No alvorecer do novo século já experimentamos a organização de vários quilombos no território nacional. Isso significa dizer que, ao longo de quatro séculos, a questão quilombola percorreu um longo caminho que inicia com os primeiros mocambos numa luta pela terra e pela identidade – talvez inconsciente, chegando até uma organização conscientizada que significa agora a defesa e afirmação da identidade, bem como a reivindicação do direito à terra e tantos outros. É a partir daqui que podemos visualizar as várias possibilidades problemáticas para o reconhecimento da identidade quilombola, onde encontramos a Comunidade Quilombola Onze Negras e sua luta histórica.

1.2 Conceitos antropológicos para a análise

Nesta seção, exibimos os importantes conceitos científicos, ligados às Ciências Sociais, que auxiliaram na nossa pesquisa. Inicialmente, apresentamos o conceito *Reconhecimento* que, na proposta de Axel Honneth (2003) amplia a abordagem Hegeliana possibilitando uma melhor e mais qualificada relação entre conceito e realidade, sobretudo quando tratamos da "factualidade" das demandas sociais que surgiram em torno das identidades na segunda metade do século passado.

Por conseguinte, aludimos como ponto fundamental para o debate crítico à Teoria do Reconhecimento, a importante contribuição de Nancy Fraser (1997). Ela propõe dois importantes conceitos. São eles: *Redistribuição* e *Ambivalência*.

Na sequência temos o importantíssimo conceito de *Identidade*, trazido à luz na relevante exposição de Denys Cuche (1999), o que possibilita uma ampla análise de como, nas ciências sociais, a identidade tem sido um paradigmático tema. Para aproximar a abordagem de Cuche (1999) com o ponto de análise da pesquisa aqui proposta, lançamos mão da contribuição de Castells (1999) que considera a identidade como algo de poder imenso, que pode mobilizar a sociedade e posicioná-la estrategicamente no contexto político. Assim, a *Identidade Estratégica* surge para nos ajudar a visualizar como a identidade sofre influências e se posiciona politicamente no conjunto da realidade social. Por sua vez, Santos (1994) questiona o conceito de identidade das teorias sociológicas centrais, a partir da ideia de uma *Identidade Fictícia*. O que representa uma importante contribuição para uma análise que se pretenda à investigação que propõe tratar de processos de identificação, nominação e reconhecimento de identidades.

1.2.1 Reconhecimento

O reconhecimento é um antigo e caro tema para as ciências sociais. Ele pode ser entendido como resultado do desdobramento de várias discussões científicas em torno das temáticas que envolvem as compreensões sobre as relações humanas e as questões concernentes à identidade. Axel Honneth (2003) nos apresenta, na sua obra denominada "Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais", uma rica apreciação histórica e filosófica sobre o desenvolvimento da discussão em torno das temáticas do reconhecimento, levando-nos a uma ampla análise que vai desde Maquiavel, passando por Hobbes e nos conectando com as aspirações teóricas do jovem Hegel. Com as suas ponderações Honneth (2003) quer nos mostrar o quanto o tema do reconhecimento é complexo, ao mesmo tempo em que necessário para o entendimento sobre a composição das sociedades modernas.

Entretanto, a abordagem de Honneth (2003), marcada por uma crítica ampliação sociológica das considerações teóricas do jovem Hegel, não pode ser entendida apenas como o resultado da temporalização de uma análise sobre o reconhecimento e a teoria desenvolvida ao seu redor. Mais que isso, Honneth (2003) considera que é no jovem Hegel onde podemos alcançar um entendimento mais completo e, portanto, complexo sobre os vários nuances que estão presentes na ampliação da teoria do reconhecimento. Nos chamados "Escritos de Jena", período em que demarca um exame diferenciado da teoria social por parte de Hegel, Honneth acredita estar presente o princípio de um juízo que nos leva à constatação de que o reconhecimento é resultado de uma luta constante, onde estão centradas as pretensões individuais de reivindicação de uma identidade que, mediada com a coletividade, denota toda uma luta histórica por reconhecimento. É nesse sentido que podemos perceber o surgimento de uma concepção que dialoga o reconhecimento com as intersubjetividades individuais. Por seu turno, essas intersubjetividades irão interferir nos rumos da construção de uma identidade social de dado grupo e, conseqüentemente, de determinada sociedade. Em suma, de acordo com Honneth (2003) há no jovem Hegel um diferencial no que alude às ideias sobre o reconhecimento. E é esse diferencial que leva o reconhecimento a uma abordagem mais dialógica e mais aberta no tocante aos conflitos sociais, já que: "[...] o movimento de reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras." (HONNETH, 2003, p.47).

Não cabendo aqui pormenorizar a análise de Honneth (2003) sobre os processos da ampliação promovida por Hegel quanto ao reconhecimento, basta-nos entender como ele percebe, no jovem Hegel, as luzes que alumiam a teoria do reconhecimento oferecendo uma

ampliação complexa, a partir da qual podemos generalizar as perspectivas para uma apreciação das possibilidades empíricas e dinâmicas e, a partir delas, entender como opera uma luta por reconhecimento baseada na experiência. Assim, é necessário perceber a dinâmica da luta por reconhecimento com a apresentação das suas três etapas, de acordo com as propostas pelo jovem Hegel:

[...] na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo humano é reconhecido como ser carente e concreto, na relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito, como pessoa de direito abstrata, e finalmente, na relação de reconhecimento do Estado, esclarecida no plano emotivo como universal concreto, isto é, como sujeito socializado em sua unicidade [...] (HONNETH, 2003, p.59, 60).

As formas ou etapas do reconhecimento presentes na teoria do jovem Hegel, nos levam à verificação de que se desenvolvem num caminho que vai desde o individual até o coletivo, correspondendo-se entre si numa relação dialógica e conflituosa do "eu" com o "outro" e, posteriormente, de "todos" com o Estado, direcionando-nos à ideia fundamental de que toda essa rede de relações complexas tem como cerne verdadeiro o conflito social. Reside aqui, assim sendo, uma luta real por um reconhecimento real. Afinal, mesmo a própria relação familiar, assinalada na primeira etapa: a da relação afetiva que se desenvolve no seio da família, é inteiramente eivada de conflitos, digamos necessários, para a construção da identidade individual. Não obstante, é na segunda e terceira forma que melhor se apresentam as possibilidades de uma crítica em torno da luta por reconhecimento, ou da construção de uma identidade que dialoga com os sentidos mais coletivos no complexo conjunto da sociedade. Note-se que são nessas duas formas que ficam mais evidentes o "outro" e o Estado, principais agentes amplificadores do "eu", na dinâmica relação de "todos", numa luta por reconhecimento.

Todavia, apesar de Honneth (2003) dedicar parte da sua análise para a questão do reconhecimento vinculado ao "eu"⁸, o que pode nos levar a uma melhor percepção das problemáticas do reconhecimento é o importante componente da sua apreciação ligado às questões coletivas. Enfim, ao tratarmos da luta por reconhecimento como algo inerente às tensões e pretensões coletivas de construção das identidades nos deparamos, fundamentalmente, com a relação humana em sua própria e complexa realização:

⁸Para uma abordagem ampliada sobre a importância do "eu" na teoria do reconhecimento, Honneth (2003) utiliza-se das propostas teóricas de George Herbert Mead.

[...] A ideia básica é a seguinte: na medida em que eu sou reconhecido por um outro sujeito em minhas capacidades e propriedades, se, por um lado, eu me reconcilio com o outro sujeito, por outro, eu aumento a minha percepção sobre as minhas particularidades e descubro novas especificidades, novas fontes de minha identidade que necessitam novamente ser reconhecidas. Minha identidade ganha uma nova dimensão alcançando uma nova etapa de eticidade que precisa ser confirmada. (MATTOS, 2006, p.21).

Agora, transcendendo a perspectiva individual observamos que o reconhecimento contribui de forma decisiva para uma ética universal, ou para uma aceção de eticidade conforme pondera Mattos (2006). Nesse sentido, toda a luta por reconhecimento é o resultado de uma tensão que parece se apresentar como condição *mister* para a marcha de uma sociedade. Mas, para se efetivar uma relação respeitosa de reconhecimento na qual estejam dialogando, ao mesmo tempo, num conflito saudável, subversões e pacto, tem que existir uma ação de reciprocidade atuando fortemente. Por seu turno, essa sintonia, conforme notamos, somente conseguiria se efetivar de forma a obter sucesso se obedecesse a um sentido sócio-legal, que estaria presente como resultado do incremento da segunda e terceira etapa do reconhecimento. Logo, quando pensamos numa luta por reconhecimento baseada na experiência, não podemos fugir de questões que ponderem sobre as condições históricas e sociais que envolvem essas lutas, considerando determinada sociedade ou determinado grupo que com elas interajam e nelas estejam atuando e influenciando.

A segunda e a terceira etapa do reconhecimento, portanto, além de estar ligada à necessidade de uma abordagem histórica, estaria ainda conectada ao desenvolvimento da eticidade e, nesse sentido, expressa numa relação com o "outro generalizado" e com o Estado. Significa dizer que o alargamento do reconhecimento atinge agora graus de "judicialização" da relação humana que passa a alcançar uma superação da esfera individual, rumando em direção às relações mediadas no conjunto da sociedade, com a forte presença do Estado e das instituições. Reconhecer seria, de tal modo, ser reconhecido ao reconhecer o outro, numa relação dinâmica, intersubjetiva, coletiva e intercedida em certo nível institucional:

[...] só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direito quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um "outro generalizado", que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós só podemos nos entender também como pessoa de direito [...] (HONNETH, 2003, p.179).

Entretanto, ao perceber esses nuances necessários ao entendimento do reconhecimento, Honneth critica o Hegel que, na sua visão, não consegue conectar os seus esforços teóricos posteriores, àqueles presentes nas contribuições do jovem Hegel. Afinal, ao admitir a relação de reconhecimento mediada pelo Estado ou concebida num nível institucional, não se pode abandonar, como vimos, a perspectiva da dinamicidade social: que

somente poderá ser notada se admitirmos a luta por reconhecimento como algo contínuo, conflituoso e problemático e que, todavia, a presença do Estado não suplantaria essas condições. Pois, a luta por reconhecimento é uma disputa de grupos pela forma de vida e nela se efetiva o conflito cultural que move as sociedades, significando as ações dos grupos que reivindicam a realização de uma identidade, numa arena das forças simbólicas e reais.

Igualmente, ao ser reconhecido o "outro" se vê protegido, num sentido das garantias necessárias que possibilitam o enfretamento, por exemplo, à depreciação da sua forma de vida e da sua identidade. Portanto, reconhecer é enfrentar as formas de não-reconhecimento, rebaixamento e desrespeito por parte de uma identidade ao modo de vida de outra. Para melhor entendermos como se processam os rebaixamentos das formas de vidas e identidades ou o não-reconhecimento, Honneth (2003) apresenta-nos as formas de desrespeito como equivalentes contrárias às três etapas de reconhecimento:

[...] a primeira forma de desrespeito está inscrita nas experiências de maus-tratos [...] a segunda forma naquelas experiências de rebaixamento que afetam seu auto-respeito moral [...] constitui-se ainda um último tipo de rebaixamento, referindo-se negativamente ao valor social de indivíduos ou grupos [...] (HONNETH, 2003, p.261, 217).

Como nas etapas do reconhecimento as formas de rebaixamento ou não-reconhecimento exercem sobre àqueles que precisam ser reconhecidos implicações diretas que, por seu turno, interferem absolutamente nos contextos da luta por reconhecimento. Sendo assim, distinguem-se as formas de desrespeito e seus efeitos como: maus-tratos físicos: gera a perda de confiança em si e no mundo; desrespeito moral: afeta o auto-respeito moral e; depreciações de modos de vida individuais e coletivos: concretiza ações de ofensa ou degradação do(s) ser(es). É nesse contexto que Honneth (2003) chama a atenção para três termos que podem ser entendidos como resultados concomitantes às etapas de desrespeito: "morte psíquica", "morte social" e "vexação". Com efeito, é importante notar, numa constatação dialógica, que é justamente nessa própria relação de desrespeito que podem ser percebidos os alicerces que motivam a luta por reconhecimento: "[...] a experiência de desrespeito pode representar de maneira exata a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento." (HONNETH, 2003, p.220). Portanto, a luta passa a ser entendida agora, e mais ainda, como uma afirmação da identidade historicamente rebaixada, denegada e reprimida.

Consequentemente, o reconhecimento é algo que parte do individual para o coletivo, resultado de uma luta contínua que se dá numa relação dialógica entre os grupos que constituem uma sociedade e que se relacionam também num nível de mediação institucional. A partir do momento em que o desrespeito objetiva-se sobre determinado grupo temos, por

consequente, o cerne de toda a luta por reconhecimento. Porém, além do desrespeito a luta por reconhecimento também pode ser motivada por uma lógica de interesses, conforme pondera Honneth (2003). De tal modo, ao ver-se denegados culturalmente numa relação onde o seu modo de vida está sob o risco constante os grupos, ao lutar por reconhecimento, podem reivindicar determinados acessos à determinados direitos que somente efetivados significariam a ampliação das possibilidades de serem reconhecidos. Entretanto, apesar de estes interesses obedecerem a certas aspirações econômicas isso não significa dizer, contudo, que se podem inferir generalizações utilitaristas do reconhecimento: concluindo erroneamente que, no fim, toda luta por reconhecimento teria como pano de fundo um panorama de anseios econômicos. Enfim, somente a garantia de "acessos" não pode objetivar um reconhecimento do outro e da sua importância na disputa social.

Eis aqui um ponto fundamental da teoria Honnethiana, donde podemos avançar no sentido de uma crítica às suas ideias em torno do reconhecimento: em que sentido podemos considerar o limite entre o desrespeito e o interesse, ou o reconhecimento e a redistribuição de direitos? Essa questão foi percebida com obstinação primordial por Nancy Fraser (1997). Em resumo, Fraser dinamiza aquilo que Honneth (2003) já seguia dinamizando: a luta por reconhecimento não pode ser desconectada de uma luta por redistribuição. No próximo ponto, apreenderemos como isso se confere na contribuição teórica de Fraser (1997).

1.2.2 Redistribuição

Fraser (1997), ao indicar a relevância da teoria do reconhecimento, aponta-a como importante contributo para o entendimento e a percepção das lutas sociais datadas do final do século passado. Lutas essas que estão orientadas principalmente sob categorias sociais como: nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade. Em um contexto onde emergem, no conjunto das lutas por reconhecimento, reivindicações várias em torno das identidades grupais, a constatação que se tem é de que as clássicas lutas por direitos, características da primeira metade do século XX, perdem espaço no final do mesmo ciclo abrindo possibilidades para reivindicações que se vitalizam de outros significados. Materializa-se assim um peculiar conjunto de reivindicações que exigem o reconhecimento das suas particularidades, contextualizando-se os fenômenos sociais inerentes ao paradigma do "reconhecimento das diferenças".

Dados os resultados sociais do vicioso ciclo de subordinação cultural e econômica ao qual estão submetidos estes grupos existentes nas sociedades, é de fato necessário o reconhecimento das peculiaridades. Entretanto, há um fator de ordem estrutural pelo qual, segundo Fraser (1997), deve-se ter atenção concentrada. Para ela, o reconhecimento não pode deixar de considerar a necessidade de redistribuição dos essenciais direitos negados historicamente. Assim sendo, em um contexto onde apenas se aborda o reconhecimento dever-se-ia levar em conta que o resultado de uma relação de não-reconhecimento histórico das identidades peculiares e seus contornos específicos é uma ausência de acesso à direitos, não só característicos, como também gerais. Ou seja, existe uma necessidade de redistribuição de direitos e acessos historicamente negados pelo efeito causado a partir da força daquele vicioso ciclo de subordinação cultural e econômica. Isso pode ser problematizado a partir da ideia de redistribuição.

Se a obrigação de um reconhecimento cultural é notória, sobretudo a partir da constatação de que a força e as implicações das determinações clássicas das lutas por acesso aprisionam as diferenças culturais à busca por direitos estruturais, não se pode desconsiderar que na luta por reconhecimento de causas particulares corre-se o risco de não considerar as necessidades ainda ligadas aos direitos estruturais clássicos. O desafio se dá no plano intelectual, como também na prática:

[...] E o que devemos fazer com o fortalecimento de um novo imaginário político centrado em noções de "identidade", "diferença", "dominação cultural" e "reconhecimento"? Essa troca representa um lapso de "falsa consciência"? [...] Em vez de simplesmente endossar ou rejeitar toda a simplicidade da política da identidade, devemos encarar isso como uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, uma teoria que identifique e defenda apenas versões da política cultural da diferença que possa ser coerentemente combinada com a política social de igualdade (FRASER, 1997, p.246).

Assim, fica mais que evidente a importante contribuição de Fraser (1997) ao propor a crítica à teoria do reconhecimento. Lançar mão do conceito de *Redistribuição* é o seu grande trunfo para a análise de conjunturas novas e que emergem com outros significados de organização da intervenção social, de consciência e de luta. Entretanto, ao propor o conceito a própria Fraser (1997) admite que não se deve dissociá-lo do reconhecimento. Na verdade, o seu objetivo é associar e aproximar o reconhecimento da redistribuição, intuindo um método de análise das demandas que surgem no final do século XX e início do século XXI:

[...] Meu objetivo mais amplo é conectar duas problemáticas políticas que são costumeiramente dissociadas, pois só por meio da reintegração do reconhecimento e da redistribuição pode-se chegar a um quadro adequado às demandas de nosso tempo. (FRASER, 1997, p.246).

Mais tarde, a teórica amplia a abordagem no sentido da problematização que nasce a partir da aproximação dos dois conceitos. Surge, a partir de então, a ideia de ambivalência. Como a própria nomenclatura alude, haveria situações onde reconhecer é ligado, necessariamente, à ideia de redistribuir. Não sendo possível a realização de um sem considerar a efetivação de outro.

1.2.3 Ambivalência

No contínuo da crítica à teoria do reconhecimento e lançando mão da ideia de redistribuição, Fraser (1997) admite um dilema: redistribuir-reconhecer. Ela pondera sobre um sem número de teóricos que estariam ligados a tradições de pensamentos que problematizam as injustiças sociais os distinguindo em dois grupos⁹. Primeiro Fraser (1997) expõe um conjunto de pensadores que verificaram as chamadas "injustiças socioeconômicas". Neste grupo estariam incluídos pensadores como Karl Marx e John Rawls, por exemplo. Os teóricos que apontam as injustiças socioeconômicas as consideram como resultado dos problemas vinculados à distribuição de bens primários, aos princípios de governança e igualdade de recursos. Por consecutivo, ela assinala uma coleção de teóricos que apontaram as "injustiças culturais e simbólicas". Dentre estes, tomarei a liberdade de destacar Charles Taylor e Axel Honneth. O segundo grupo de teóricos indicados por Fraser (1997) sugeriam que as injustiças sociais tinham origens ligadas às questões de representação social, dominação cultural e preconceitos. Expostas as duas visões, a autora recomenda que consideremos ambas de importância impar e que:

Na prática, ambas estão ligadas. Até mesmo as instituições econômicas mais materiais têm uma dimensão cultural constitutiva irreduzível; estão atravessadas por significados e normas. Similarmente, até mesmo as práticas culturais mais discursivas têm uma dimensão político-econômica constitutiva, irreduzível; são suportadas por apoios materiais. [...] Normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da cultura em esferas públicas e no cotidiano. O resultado é frequentemente um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica. (FRASER, 1997, p.251).

Notamos, a partir das ponderações de Fraser (1997), que há uma necessidade de se reconhecer sem depreciar a obrigação de redistribuir e *vice e versa*. Entretanto, ao desenvolver um pouco mais as suas considerações Fraser torna ainda mais evidente o dilema inicialmente apontado:

O fato é que a política de reconhecimento e a política de redistribuição frequentemente aparentam ter fins contraditórios. Onde a primeira tende a promover diferenciação, a segunda tende a minar isso. Assim, os dois tipos de reivindicação estão em tensão; eles podem interferir, ou até mesmo atrapalhar uma à outra.

Aqui, então, temos um dilema difícil. Eu o chamarei doravante de dilema de redistribuição/reconhecimento. Pessoas que estão sujeitas a ambas, injustiça cultural e injustiça econômica, precisam tanto de reconhecimento como de redistribuição. Precisam reivindicar e negar suas especificidades. [...] (FRASER, 1997, p.251).

A pensadora chama a atenção para o dilema apontando uma solução: a ideia de Ambivalência. Para explicar o conceito ambivalência, ela exemplifica sugerindo situações

⁹Saliento que o objetivo principal deste trabalho não é adentrar profundamente nas abordagens dos teóricos citados por Nancy Fraser. Aqui, apenas com o propósito de expor os pontos principais da crítica das teorias apontadas por Fraser, os atores serão apresentados numa contextualização teórica geral. Para uma abordagem mais aprofundada, recomenda-se uma ampliação das temáticas propostas pela autora a partir das referências citadas na obra organizada por Jessé de Souza (*opti cit*).

onde existe há necessidade de reconhecer ligada à de redistribuir. A partir das categorias Raça e Gênero, a autora assinala como pode existir uma relação onde seja necessária a afirmação da particularidade, com o devido cuidado de não negligenciar as necessidades estruturais que estão para além das especificidades. As chamadas "Coletividades Ambivalentes" surgem na sua contextualização teórica e na realidade social como um fenômeno de grande importância para a análise crítica da teoria do reconhecimento. Nesse sentido, não haveria coletividades que necessitem apenas de reconhecimento e/ou redistribuição. Não haveria, portanto, coletividades puras no sentido de acesso aos direitos sociais gerais e/ou específicos.

Utilizar as categorias raça e gênero para exemplificar casos de coletividades ambivalentes é uma decisão extremamente oportuna que Fraser toma. Principalmente, por serem essas causas precursoras das reivindicações que orientaram os fenômenos do paradigma das lutas sociais do final do século XX. Afinal, foram essas mesmas reivindicações específicas que reclamaram os seus direitos exclusivos com mais afinco no período em questão¹⁰. Assim, Fraser (1997) indica-nos que:

A divisão atual de trabalho assalariado é parte do legado histórico do colonialismo e escravidão, que elaboram categorizações raciais para justificar as formas brutais de apropriação e exploração, efetivamente estabelecendo os "negros" como uma casta político-econômica. [...]

Todavia, "raça", como gênero, não é apenas economia política. Também tem dimensões culturais-valorativas, o que traz para o universo do reconhecimento [...] (FRASER, 1997, p.263).

A categoria raça é, portanto, um peremptório exemplo de que apenas o reconhecimento não pode resolver as questões ligadas às injustiças sociais. Somente percebendo-a como uma camada de coletividade ambivalente e abordando-a com os efeitos das injustiças político-econômica e cultural-valorativa, podemos aproximar o reconhecimento da redistribuição, efetivando um enfoque e prática crítica e diferenciada: reconhecendo as particularidades e redistribuindo os direitos específicos, assim como os gerais.

¹⁰A fim de exemplificar melhor a abordagem da teórica de Fraser, no tocante ao conceito de Ambivalência, tomarei a liberdade de explorar a categoria "raça", para fins de análise do trabalho aqui proposto.

1.2.4 Identidade

Denys Cuche, em sua obra denominada “A noção de cultura nas Ciências Sociais”, propõe uma ampla abordagem que pretende alcançar os principais debates sobre a identidade, o que ele considera serem questões relevantes para as Ciências Sociais, principalmente quando sopesamos as transformações sociais que insurrecionaram no final do século XX. Primeiramente, numa concepção geral, Cuche (1999) analisa a identidade como fator preponderante para as filiações internas de um grupo, como também para sua relação com outras "coligações sociais". Nesse sentido, o teórico pondera que a identidade social e grupal é resultado de uma relação cultural. Ela é fruto do entendimento nós-eles e dos seus desdobramentos nas defesas e afirmações de culturas específicas, para dentro e para fora dos universos particulares. Em outras palavras, a identidade é o resultado do próprio "jogo social". De fato, a identidade é um debate caríssimo para as Ciências Sociais e tem ganhado força nas abordagens que se debruçam sobre as novas relações sociais que se projetam nos períodos recentes. Voltados à abordagem de Cuche (1999), percebemos o quanto é problemática a questão da identidade, bem como o quanto estas questões podem significar importantes influências sobre entendimentos e comportamentos grupais e gerais.

A partir dos enfoques dados pelo teórico, o que aqui nos interessa são as características fundamentais do seu desenvolvimento sobre o conceito identidade. Consideremos, inicialmente, as abordagens de Cuche (1999) sobre a identidade que é alvitada como algo precedente ao indivíduo. Ele aponta, neste contexto, as correntes teóricas que analisam e propõem a identidade como algo estático, definida e, segundo ele, limitada. Estas são as compreensões objetivistas. Para ele, essas concepções são o resultado de um essencialismo teórico e social, onde o indivíduo está envolvido pela realidade legítima do grupo. Assim, a identidade é imposta, mesmo que por forças invisíveis, pelo grupo ao qual pertence o indivíduo. Todavia, essa força da identidade enraizada e enraizadora não age apenas sobre o indivíduo. Ela também exerce força sobre o próprio grupo a partir de imposições internalizadas e também a ele externas. Desta feita, há, incontestavelmente, um engessamento da identidade individual e/ou coletiva. Essa determinação está manifestada, principalmente, na visão que concebe a identidade como uma construção vinculada à herança genética. Para Cuche (1999), além de representar um dogma ideológico em torno da identidade, essas concepções agem como um efeito de "racialização" e "enraizamento" dos indivíduos e do grupo:

[...] A origem, as "raízes" segundo a imagem comum, seriam o fundamento de toda identidade cultural, isto é, aquilo que definiria o indivíduo de maneira autêntica. Esta representação quase genética da identidade que serve de apoio para ideologias do enraizamento, leva à "naturalização" da vinculação cultural. Em outras palavras, a identidade seria preexistente ao indivíduo que não teria alternativa senão aderir a ela, sob o risco de se tornar um marginal, um "desenraizado". Vista desta maneira, a identidade é uma essência impossibilitada de evoluir e sobre a qual o indivíduo ou o grupo não tem nenhuma influência. (CUCHE, 1999, p.178).

Notadamente, como adverte Cuche (1999), vemos a presença de teses que evocam a identidade como algo que não se transforma, que está necessariamente e indissociavelmente vinculada à ideia de uma identidade definitiva, imutável e impenetrável.

Apresentada a concepção de identidade como resultada da chamada "herança genética", temos o enfoque que à vincula a uma total culturalização e socialização do grupo e do indivíduo. Essa segunda abordagem da percepção objetivista é o princípio da proposta dos enfoques culturalistas da identidade. Dessa forma, a identidade do indivíduo e do grupo, na concepção de identidade culturalista, está engendrada na socialização. Cuche (1999) também considera a visão como limitada, assim como a ideia de identidade como herança genética. Sendo assim, ele aponta ainda que:

[...] o resultado é quase o mesmo, pois segundo esta abordagem, o indivíduo é levado a interiorizar os modelos culturais que lhe são impostos, até o ponto de se identificar com seu grupo de origem. Ainda assim a identidade é definida como preexistente ao indivíduo. Toda identidade cultural é vista como consubstancial com uma cultura particular. (CUCHE, 1999, p.179).

Reside aí, ainda, uma concepção de identidade anterior ao indivíduo. Uma identidade que captura a sua subjetividade e que não possibilita a ruptura das fronteiras das suas relações com o grupo em que convive e com a sociedade no geral. Assim, não se consegue visualizar um ponto de fuga onde o indivíduo, em relação entorpecida com o meio, não interfere na construção da sua identidade e, por conseguinte, da sua inclusão interna e externa ao grupo. Estas concepções essencialistas e primordialistas analisam a construção da identidade como: "[...] uma propriedade essencial inerente ao grupo que é transmitida por ele e no seu interior, sem referências aos outros grupos. A identificação é automática, pois tudo está definido desde seu começo". (CUCHE, 1999, p.180). As concepções objetivistas da identidade, conforme apresentadas acima, são àquelas que consideram que a identidade só pode existir a partir das vinculações objetivas dos indivíduos e grupos. Quais sejam: hereditariedade, genealogia, língua, cultura, religião, psicologia básica. Como podemos notar elas aprisionam o indivíduo e o grupo numa identidade imutável e impenetrável, impossibilitando a dinâmica da construção das identidades.

Apresentadas as noções objetivistas, Cuche (1999) aponta para as construções que consideram a identidade e sua relação com o indivíduo e o grupo como algo do campo da

subjetividade. Apesar de não aprofundar a abordagem no tocante às concepções subjetivistas da identidade,¹¹ o autor chama a atenção para o efeito contrário causado pela concepção subjetivista que desvincula o indivíduo das suas filiações genéticas e culturais. Cuche (1999) nos indica que a sua crítica fundamental: dos subjetivistas ao objetivismo, reside na ponderação de que a identidade não é algo dado. Ela é, portanto, resultado da ação do indivíduo nos seus contextos e realidades sociais. Neste sentido, podemos notar que: se por um lado as concepções objetivistas expõem os limites de uma constituição identitária essencialista, por outro lado as concepções subjetivistas apresentam limites quando consideramos que a identidade não é fruto apenas da escolha individual:

[...] o ponto de vista subjetivista levado ao extremo leva à redução da identidade a uma questão de escolha individual arbitrária, em que cada um seria livre para escolher suas identificações. Em última instância, segundo este ponto de vista, tal identidade particular poderia ser analisada como uma elaboração puramente fantasiosa, nascida da imaginação de alguns ideólogos que manipulam as massas crédulas, buscando objetivos nem sempre confessáveis. A abordagem subjetivista tem o mérito de considerar o caráter variável da identidade, apesar de ter a tendência a enfatizar excessivamente o aspecto efêmero da identidade. Não é raro, no entanto, que as identidades sejam relativamente estáveis. (CUCHE, 1999, p.181).

Num segundo momento, Cuche (1999) assinala as concepções relacionais e situacionais de identidade. Nota-se que na análise do teórico as noções relacionais e situacionais são mais abertas e possibilitam a interação e mediação nas relações de identidade. Para ele, se pretendemos perceber o porquê de, em alguns momentos, as identidades serem negadas e, em outros, afirmadas, não é com objetivismos e/ou subjetivismos que conseguiremos efetivar este empreendimento. Daí a proposta de intuirmos a identidade como algo ligado a relação e a situação. Cuche (1999) pondera que a construção das identidades é determinada em contextos sociais que se originam e influenciam na "localização" dos agentes sociais. Para ele, isso interfere diretamente nas escolhas que determinam a, digamos assim, afirmação ou repressão da identidade individual e/ou grupal. Neste sentido, ele aponta a contribuição de Frederik Barth para a superação da uma concepção subjetivista/objetivista da identidade. Segundo esta concepção, não podemos considerar os membros de um grupo como sendo definitivamente determinados por sua vinculação etnocultural: "pois eles são os próprios atores que atribuem uma significação a esta vinculação, em função da situação relacional em que eles se encontram" (CUCHE, 1999, p.183).

Assim, a identidade é um processo de relação com várias outras identidades. Ela dialoga com o contexto geral da sociedade e está a ele vinculado, determinando e sendo determinada. O que caracteriza a posição entre ser determinado ou determinar é o resultado da

¹¹Em sua obra, Denys Cuche não aborda de forma ampla as concepções subjetivas da identidade, desenvolvendo-a apenas em uma exposição rápida.

relação e da situação com que as identidades se intercambiam. Entretanto, isso também gera consequências sobre a construção das identidades. Considere-se que para que uma identidade se afirmar ela passe por um processo de identificação, fenômeno inerente aos intercâmbios entre identidades. Neste sentido, o próprio processo de identificação já pode evidenciar uma dominação, funcionando como imposição ou afirmação de uma determinada identidade em detrimento de outra/s. Desta feita, Cuche (1999) considera que a identidade é um processo de negociação numa relação entre: "auto-identidade" e "hetero-identidade". Apesar de essa relação soar como algo simples, ele adverte para as implicações que se dão na sua efetivação: A auto-identidade terá maior ou menor legitimidade que a hetero-identidade, dependendo da situação relacional, isto é, em particular da relação de força entre os grupos de contato – que pode ser uma relação de forças simbólicas. (CUCHE, 1999, p.184). Note-se que essas concepções parecem apontar e alertar para uma relação política da dinâmica construção das identidades. Elas sugerem, sobre tudo, que há que se ter uma atenção para a posição que cada grupo ocupa na sociedade, bem como para os fatores implicativos na sua relação com os outros grupos na sua afirmação e na sua identificação. É justamente por isso que a identidade deve ser entendida no contexto político e abordada como uma questão também de estratégia. Uma questão de Estado. Ora, é nas sociedades modernas que o Estado tem o poder legitimado de classificar as identidades e influenciar diretamente nas suas afirmações ou repressões.

Consideremos agora que o Estado efetiva, em auto grau, a identificação e classificação das identidades, agindo com força de imposição cultural sobre elas. Com efeito, esta identificação e classificação resultam numa "etnicização" dos grupos subalternos, conforme aponta o autor:

O poder de classificar leva à "etnicização" dos grupos subalternos. Eles são identificados a partir de características culturais exteriores que são consideradas como sendo consubstanciais a eles e logo, quase imutáveis. O argumento de sua marginalização e até de sua transformação em minoria vem do fato de que eles são muito diferentes para serem plenamente associados à direção da sociedade. Pode-se ver que a imposição de diferenças significa mais a afirmação da única identidade legítima, a do grupo dominante, do que o reconhecimento das especificidades culturais. (CUCHE, 1999, p.187).

A identificação e classificação das identidades nas sociedades atuais é, a partir desse contexto, umas das principais formas de efetivação da força real, simbólica e efetiva do Estado. Se sopesarmos os acontecimentos do final do século XX, principalmente o alargamento dos chamados Estados-Nações, veremos que há consideráveis energias trágicas sob a causa e o efeito da classificação das identidades de grupos e minorias subalternizadas. As implicações que se dão a partir de então, correspondem a indivíduos cada vez menos livres. De tal modo, notamos que a ação do Estado é como um "novo objetivismo" da

construção das identidades, que opera sobre uma situação relacional e situacional, onde os grupos subalternos, caracterizados "agentes sociais fragilizados", apenas seguem a imposição do agente melhor localizado: o Estado. Entretanto, segundo pondera o próprio Cuche (1999), a relação de dominação empreendida pelo Estado, tem efeito duplo: 1º) a burocratização e a força de classificar e determinar a identidade do outro, leva os grupos a se fecharem nas classificações; 2º) há uma apropriação dos meios de classificação e identificação que leva os grupos à defesa de suas identidades, agindo no "jogo das identidades" e positivando a ação que "falsifica", burocratiza e impõe a identidade.

A fim de possibilitar a ampliação deste entendimento o teórico apresenta a proposta de Identidade Multidimensional: "[...] Nenhum grupo, nenhum indivíduo está fechado *a priori* em uma identidade unidimensional. O caráter flutuante que se presta a diversas interpretações ou manipulações é característico da identidade." (CUCHE, 1999, p.192). De modo óbvio, conforme o próprio autor propõe, a identidade multidimensional é um fenômeno recente nas sociedades. Cabe contestar em que grau ela corresponde a uma ação de fuga da relação desvantajosa com o Estado. Para auxiliar este entendimento Cuche (1999) exemplifica lançando mão das situações que levam às migrações, forçando grupamentos inteiros a assumirem identidades outras, a fim de corresponder à sobrevivência em a uma situação particular, numa conjuntura específica. O que é importante nas considerações de Cuche (1999) sobre a proposta de identidade multidimensional é notar, mais uma vez, que a identidade corresponde a forças externas e internas, num movimento de mão-dupla onde a força e a colocação das vias de interferência corresponderão o grau de afirmação e/ou negação desta ou daquela identidade.

Aprofundando o conceito de identidade multidimensional e relacionando-o com as movimentações das identidades, é possível conceber a ideia de identidade como estratégia, ou das estratégias da identidade. Notamos ao longo das abordagens sobre a identidade que: ela pode "aceitar" a manipulação e a interferência externa; movimentar-se de acordo com a relação e a situação; posiciona-se num entendimento estratégico da conjuntura e; definir-se na relação social conforme seus interesses. Entretanto, ainda a ideia de estratégia na construção e efetivação das identidades, não pode considerar os sujeitos e os grupos como livres para pensar e direcionar a/s sua/s identidade/s. Pois: "[...]Ao se enfatizar o caráter estratégico da identidade, pode-se ultrapassar o falso problema da veracidade científica das afirmações de identidade". (CUCHE, 1999, p.197). A identidade é esse complexo tema. Um fenômeno que corresponde aos desdobramentos da constituição das grandes sociedades e das suas relações com outras sociedades e grupos e; do indivíduo consigo mesmo, com estes grupos e com as

tantas outras realidades sociais. Ela se inventa e se reinventa, se posiciona e se reposiciona, eivando-se de problemáticas sociais que formam um verdadeiro mosaico cultural e espacial das relações cosmológicas da sociedade. Suas fronteiras, conforme analisa Cuche (1999) dialogando com autores como Barth, estão significadas de problemáticas onde o próprio exercício de teorizá-las é parte do desafio de constituir a própria identidade.

Na próxima sessão, percorreremos a proposta de análise a partir das ideias de Manuel Castells (1999). O que nos leva a entender como podemos dialogar com a concepção de estratégias da identidade, apresentada inicialmente em Denys Cuche (1999), a fim de abranger o comportamento e as assimilações utilizadas pelas reivindicações ligadas à identidade, no final do século XX. Esse entendimento nos leva diretamente a percepção de Cuche (1999) que faz uma provocação desafiadora e que pode abrir caminho para outras percepções sobre o fenômeno da identidade: [...] Se admitirmos que a identidade é uma construção social, a única questão pertinente é: "Como, por que e por quem, em que momento e em que contexto é produzida, mantida ou questionada certa identidade particular? " (CUCHE, 1999, p.202). Analisadas as contribuições que levam à ideia de identidade estratégica, passaremos para a análise proposta por Santos (1994), que nos provoca à reflexão sobre os desdobramentos e possibilidades da existência de uma "identidade factícia".

1.2.5 Identidade Estratégica

Manuel Castells, em obra de 1999 denominada *O Poder da Identidade*¹², envereda por um importante caminho que, focalizado nos fenômenos sociais do século XX, problematiza o quanto à busca pela identidade, bem como a defesa em torno dela influencia o posicionamento estratégico de grupos e sociedades nos períodos atuais. O teórico assinala o quanto essa conflituosa relação se estabeleceu como fator preponderante no ressurgimento e reorganização dos Estados-Nações, destacando as implicações em um processo de globalização, no arranjo dos espaços sociais e na construção das sociedades complexas. Considerando o processo de construção e reorganização das identidades como um resultado da ação da nova dimensão econômica do final do século, ou seja, da globalização das economias e da sua relação com os novos contornos sociais daí resultantes, Castells (1999) propõe também como fator importante e primordial a disseminação das instituições políticas que, numa postura diferenciada, passam a apresentar novas possibilidades reais sobre o comportamento individual e coletivo presentes nas sociedades. Contudo, ele chama a atenção para uma análise que é necessária a partir das novas dinâmicas teóricas e empíricas. Para ele, há que se ter uma crítica que escape da concepção inflexível da identidade. É necessário problematizar a relação das instituições com os grupos, dos Estados com as sociedades. Afinal, essa relação e as estratégias assumidas pelas identidades é a fundamental resposta que as sociedades complexas e suas instituições dão aos inerentes conflitos gerados pelos desgastes dos ideais dos Estados nacionais e dos seus resultados no conjunto dos processos de construção das identidades coletivas.

Desta feita, o teórico pondera sobre os acontecimentos que levaram à derrocada do experimento de unificação social, realizado pela União das Repúblicas Socialistas Soviéticas - URSS. Castells problematiza sobre os esforços perpetrados pela URSS, que apostou na tentativa de aliança de várias identidades nacionais em torno de uma só: uma ideia de identidade da nação socialista. Para ele, a queda dessa proposta de unificação se deu numa situação onde várias identidades se voltaram, estrategicamente, à reivindicação das suas distinções e justificações primárias, levando a um longo processo de desgaste da organização da URSS e da nação socialista. Portanto, essa é uma evidência mais que importante do quanto à identidade tem poder de reorganizar espaços sociais numa postura estratégica, se voltando contra as imposições de um determinado Estado que almeje a consignação de uma só identidade.

¹²*The Power of Identity*, no original.

Os acontecimentos que levaram a derrocada da unificação da identidade imposta pela URSS, nos oferecem um campo vasto de análise sobre o fenômeno do comportamento das identidades e seus paradigmas. Ao tomar como marco analítico aquela situação, Castells (1999) evoca o poder da identidade e suas nuances de estratégias políticas e de resistências. Nesse sentido, a partir dos importantes apontamentos desta abordagem, cabe questionarmos até que ponto as várias identidades nacionais, encravadas numa "identidade socialista forçada", se posicionaram estrategicamente ante a imposição de unificação. Entretanto, cabe ressaltar que com relação ao sentido de identidade como estratégia (ou identidade estratégica), o que leva ao posicionamento relativamente passivo diante de uma imposição de identidade não é somente a própria injunção. Devem-se considerar, sobre tudo, as estratégias de sobrevivências de uma ou outra identidade, bem como as suas "acomodações". Talvez, o limite deste posicionamento estratégico das identidades que foram abrandadas na identidade de nação socialista, tenha sido resultado do próprio desgaste da identidade unificada e, naquele caso, imposta pela força de Estado.

Em outro exemplo Castells (1999) traz à tona o arrolamento do Estado com a sociedade e seus grupos étnicos, apontando a histórica e conflituosa relação entre os catalães e o Estado Espanhol. Ele propõe que este fenômeno corrobora, principalmente, a dinâmica dos processos de construção das identidades quando influenciados pelos sentidos de uma estratégia de sobrevivência vinculada à uma etnia. Assim, o sentimento de pertencimento a um grupo exerce influência no comportamento estratégico de uma identidade e isso pode levá-la a reivindicar de uma força identitária original e fundamental, portanto, como estratégia de existência/resistência da identidade daquele certo grupo. Para Castells (1999), a postura tomada pelo Estado espanhol que, apesar de impor o constrangimento da identidade nacional aceita a identidade catalã, é uma revelação do poder de uma identidade sob contornos estratégicos-étnicos, agindo no contra fluxo da imposição de outra. Por isso mesmo, Castells (1999) reserva espaço especial na sua teoria para as identidades cujos reconhecimentos estão relacionados com uma justificação étnica:

[...] Ao longo da história da humanidade, a etnia sempre foi uma fonte fundamental de significado e reconhecimento. Trata-se de uma das estruturas mais primárias de distinção e reconhecimento social, como também de discriminação, me muitas sociedades contemporâneas, [...] (CASTELLS, 1999, p.71).

Os exemplos práticos utilizados pelo autor abrem ainda mais caminho para um movimento teórico dotado de dados empíricos, que correspondem a uma crítica das ideias que propõe a identidade como algo apenas imposto pelo Estado: "Assim, constrói-se o nacionalismo a partir de ações e reações sociais, tanto por parte das elites quanto das massas,

conforme sustenta Hobsbawm, contrariando a ideia de Gallner" [...] (CASTELLS, 1999, p.48). Nesse sentido, ressalta-se que Castells (1999) se posiciona diante do fenômeno da identidade entendendo-a como um paradigma que precisa ser mais e melhor elaborado e, portanto, propondo-a como algo que também exerce força, numa relação de mão-dupla, para com as instituições e o Estado: [...] "Assim, a experiência soviética desmente a teoria segunda a qual o Estado é capaz de construir identidade nacional por si só." (CASTELLS, 1999, p.56). Mais que isso, ele situa ainda a importante relação estratégica inerente ao próprio processo de construção de uma identidade, onde grupos se posicionam no conjunto da sociedade reivindicando o reconhecimento de uma identidade diferente e se colocando numa relação com o contexto social amplo, dialogando com forças internas e externas no campo do "jogo das identidades": [...] "Comunidades podem ser imaginadas, mas isso não significa necessariamente que serão acolhidas pelo povo." (CASTELLS, 1999, p.56). Estas suscitações críticas feitas pelo teórico correspondem a uma análise teórica dada em fatos reais, que traz à luz as relações conflituosas da identidade. Como instrumento principal da crítica Castells (1999) lança mão das abordagens que indicam uma ampliação da teoria das identidades, relacionando-a com a própria dinâmica social e propondo-a como um construto ativo e, portanto, passível de investigações e observações ampliadas¹³. Na medida em que Castells (1999) desenvolve os seus enfoques, fica notória, apesar de não explicitamente enunciada, a sua aproximação com a ideia de identidade como estratégia; como resultada da própria relação dinâmica do "jogo"; causa-efeito de um processo político com o qual guarda íntimas relações. Assim, o anunciado por Denys Cuche (1999), e apontado por Santos (1994), aparece também em Castells: [...] "mas o que realmente importa, tanto do ponto de vista prático quanto teórico é, como, a partir de quê, por que e para quê uma identidade é construída". (CASTELLS, 1999, p.48).

A conclusão que temos das abordagens de Castells (1999) nos leva a concordância da ideia de que a identidade é construída e reconstruída numa relação estratégica, conforme já apontava Cuche (1999) e Santos (1994). Cabe, conforme esses eles mesmos nos indicam de forma provocativa, perceber quais são as estratégias das identidades, quais são os resultados internos e externos dessas estratégias e quais são os seus desdobramentos no contexto político do "jogo das identidades em construção".

¹³Para uma maior visualização da análise teórica de Castells em torno da sua relação com autores como Anderson, Hobsbaw, Rubert e Deutsch, indico a própria obra *The Power of Identity*. Neste Trabalho de Conclusão de Curso nos interessa, primordialmente, as ideias que Castells desenvolve em torno da identidade como estratégia.

1.2.6 Identidade Fictícia

O entendimento de Santos (1994) no concernente ao fenômeno da identidade compõe uma importante contribuição que nos auxilia na percepção deste fenômeno a partir de um olhar crítico, de uma análise dinâmica. Ele considera que os problemas em torno das identidades são oriundos das novas perspectivas presentes no conjunto das teorias sociais, bem como nas próprias dinâmicas sociais dos últimos tempos. Para ele, a temática tem ganhado força nos recentes períodos e a tendência comum é que ela cresça ainda mais enquanto problema social. Santos (1994) acredita que a modernidade carrega em si mesma as próprias indagações sobre as identidades, trazidas à tona na subjetividade dinâmica dos questionamentos modernos:

Sabemos hoje que as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identificações em curso. (SANTOS, 1994, p.31).

A proposta de Santos (1994) também destaca a identidade como algo dinâmico, o que o aproxima dos apontamentos de Cuche (1999) e das abordagens de Castells (1999). Dessa forma, nele também está presente o questionamento feito pelos outros pensadores: [...] "É, pois, crucial conhecer quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados". (SANTOS, 1993, p.32). O que diferencia a contribuição de Santos (1994) e cabe a nossa ênfase, é uma problematização diferenciada que concebe a identidade como um processo de complexidade muito mais ampla, se consideradas as ideias presentes em Castells (1999) e em Cuche (1999). Se Santos (1994) entende que o fenômeno da identidade corresponde a uma relação de poder, de estratégia, ele também o propõe como uma questão mais paradigmática em relação às forças externas e internas:

A questão da identidade é assim semi-fictícia e semi-necessária. Para quem a formula, apresenta-se sempre como uma ficção necessária. Se a resposta é obtida, o seu êxito mede-se pela intensidade da consciência de que a questão fora, desde o início, uma necessidade fictícia. (SANTOS, 1994, p.32).

É esse "salto teórico", característico na abordagem de Santos (1994), que vai possibilitar a visualização de questões intrigantes em torno do fenômeno da identidade. Ao longo da sua contribuição à ideia de identidade fictícia vai se mostrando na relação estabelecida historicamente entre quem pergunta e quem responde pela identidade. Nesse sentido, além de posicionar as forças externas, onde destaca-se o Estado, Santos (1994) desenvolve uma teoria que também dá ênfase diferenciada ao indivíduo/grupo/comunidade que responde a essas forças e, digamos: cria dinamicamente a identidade. Em sua análise o

pensador aponta como, historicamente, o processo de criação das identidades foi subvertido em uma relação de imposição e dominação fortemente eurocêntrica¹⁴. Nesse sentido, várias identidades foram suplantadas por uma concepção ideológica de que a identidade válida é aquela ligada, necessariamente, as imposições da identidade da chamada “sociedade civilizada”. Daí então a sua proposta de identidade fictícia. Ele chama atenção ainda para a “conversão perversa das energias emancipatórias em energias regulatórias”, que se dá quando a promiscuidade assume a frente do projeto da modernidade e sua relação com o desenvolvimento capitalista, fenômeno notadamente evidente na segunda metade do século XX. Nesse contexto, o Estado ganha forças descomunais no tocante à relação com a sociedade, interferindo de maneira extremamente nociva nas relações da sociedade civil e, portanto, nos processos de identidade. Por outro lado, as demandas de mercado também exercem força sobre esses processos, interferindo nas suas lógicas:

[...] o outro não é um verdadeiro indivíduo porque o seu comportamento se desvia abissalmente das normas da fé e do mercado. Tampouco é detentor de subjetividade estatal, pois que não conhece a ideia do Estado nem a de lei e vive segundo formas comunitárias, pejorativamente designadas por bandos, tribos, hordas, que não se coadunam, nem com a subjetividade estatal, nem com a subjetividade individual. A este propósito deve-se salientar que o discurso jurídico é um suporte crucial da linguagem abstrata que permite descontextualizar e conseqüentemente negar a subjetividade do outro no mesmo processo em que a designa e a avalia à luz de critérios pretensamente universais. (SANTOS, 1994, p.35).

Note-se na segunda parte da citação acima o destaque em torno da questão jurídica. Há aí um espaço reservado para o poder do Estado, que passa a dizer sobre a identidade do outro com força e aparato organizado. Cuche (1999) já havia no convocado para uma reflexão em torno da identidade como um problema de Estado; Castells (1999) advertiu que o fenômeno da identidade está necessariamente relacionado com o posicionamento estratégico ante as forças externas institucionais; Santos (1994) problematiza agora a presença dessa força propondo uma complexidade do paradigma em torno do fenômeno identidade. Nessa proposta de complexidade há uma referência às resistências à imposição de forças internas que confere à identidade como algo visto de fora. A resposta fundamental que foi dada a essas imposições, corresponde ao que Santos (1994) denomina de contestações românticas e “marxistas da identidade”:

¹⁴A análise histórica de Boaventura de Sousa Santos é riquíssima, não cabendo aqui pormenorizá-la.

[...] Contra uma racionalidade descontextualizada e abstrata crescentemente colonizada pelo instrumentalismo científico e pelo cálculo econômico, o romantismo propõe uma busca radical de identidade que implica uma nova relação com a natureza e a revalorização do irracional, do inconsciente, do mítico e do popular e o reencontro com o outro da modernidade, o homem natural, primitivo, espontâneo, dotado de formas próprias de organização social. Contra a parelha indivíduo-estado e o juridicismo abstrato que a regula, o romantismo glorifica a subjetividade individual pelo que há nela de original, irregular, imprevisível, excessivo, em suma, pelo que há nela de fuga à regulação estatal-legal.

[...] A recontextualização da identidade proposta pelo marxismo contra o individualismo e o estatismo abstratos é feita através do enfoque nas relações sociais de produção, no papel constitutivo destas, nas ideias e nas práticas dos indivíduos concretos e nas relações assimétricas e diferenciadas destes com o Estado. Por esta via, o conflito matricial da modernidade entre regulação e emancipação passa a ser definido segundo as classes que o protagonizam: a burguesia do lado da regulação e o operariado do lado da emancipação. (SANTOS, 1994, p.36).

Para aproximações com a noção de identidade fictícia, cabe apenas ressaltar a crítica feita por Santos (1994) às duas formas de resistências apresentadas: na primeira há um processo de utopização em torno das identidades, onde a resposta é dada no sentido de um *éthos* religioso, ratificando assim novas formas de um processo de ficção em torno da identidade; na segunda, de acordo com Santos (1994), a subjetividade, característica e fundamental no processo de construção das identidades, são devoradas em um verdadeiro processo antropofágico. Nesse sentido, o que antes era realizado pelo Estado passa a ser desempenhado pela ideia de classe: um aprisionamento externo da identidade que deve responder a nova força aprisionadora a ela imposta.

Mas, poderíamos perguntar sobre por que lançar mão das observações de Santos (1994), já que há indícios de que Cuche (1999) e Castells (1999) também localizaram os mesmos problemas apontados por ele. Afinal, ao apontar o objetivismo das identidades, Cuche (1999) localiza uma prisão em torno das concepções que posicionam o indivíduo e o grupo em visões que ligam o fenômeno da identidade à consanguinidade e à cultura. Por sua vez, Castells (1999) nota que a ideia de imposição da identidade de nação socialista é o próprio resultado da sua queda: ela não consegue sustentar-se, mesmo que a participação das identidades que a compõe seja percebida como uma estratégia da identidade. Entretanto, a teoria proposta por Santos (1994) traz um pouco mais de riqueza ao fenômeno da identidade. Ele localiza criticamente a relação de construção das identidades de forma que se percebe, mesmo que não facilmente, que elas podem caminhar em torno de uma ficção. Isso é feito, principalmente, em um empreendimento teórico que compreende a ação do Estado num corpo jurídico, o que não está dito de maneira específica nos outros teóricos. Ademais, a relação que se faz com a noção de imposição de identidade a partir da colonização, numa contextualização histórica, nos possibilita visualizar a proposta teórica diferenciada de Santos (1994). Finalmente, nota-se também que o teórico oferece, ao seu modo, pontos de aproximação com

Cuche (1999) e Castells (1999): critica o colonialismo e a modernidade. E mais, quando do questionamento em comum com os outros dois, a aproximação também fica evidente: quem, porquê, para quê e como, pergunta pela identidade? Há ainda em Santos (1994), uma percepção bem mais completa e complexa do fenômeno da identidade. O seu entendimento sobre os paradigmas atuais possibilita uma abordagem atualizada do fenômeno:

A multiplicação e sobreposição dos vínculos de identificação — a que hoje assistimos — particulariza as relações e, com isso, faz proliferar os inimigos e, de algum modo, trivializá-los, por mais cruel que seja a opressão por eles exercida. Quanto mais incomunicáveis forem as identidades, mais difícil será concentrar as resistências emancipatórias em projetos coerentes e globais. (SANTOS, 1994, p.42,43).

Além de ver o problema das identidades como algo mais complexo, a análise de Santos (1994) pode ser percebida como crítica a vários campos teóricos¹⁵, bem como em várias situações, desde as mais locais àquelas mais gerais. Pensar a identidade como um processo de ficção é, a partir deste meio, problematizar desde as teorias que abordam o fenômeno até as realidades sociais existentes. Também o contexto em que ganhou força os processos legalizados de identificação dou outro, pode ser visualizado a partir de outras complexidades quando aproximamo-nos da teoria de Santos (1994). A identidade fictícia proposta por ele se aproximada das realidades sociais existentes na atualidade, nos possibilitando a resposta das contestações feitas pelos três teóricos citados até aqui. A título de análise, somente a aproximação de realidades específicas pode nos auxiliar a responder os questionamentos das identidades e à visualização dos seus fenômenos e paradigma.

¹⁵A abordagem de Boaventura de Sousa Santos problematiza campos da teoria social que vão desde Durkheim até Max Weber.

Capítulo 2.

AS ONZE NEGRAS E A BUSCA PELA IDENTIDADE

Neste capítulo, apresentaremos a Comunidade Quilombola Onze Negras e a sua luta por reconhecimento e busca pela identidade, a partir de três pontos. Inicialmente, exibiremos um breve histórico da comunidade, discorrendo sobre as realidades históricas que a constitui e percebendo como se deu a sua relação com o reconhecimento e a identidade quilombola; num segundo momento, problematizaremos o processo de reconhecimento do grupo nos aproximando com os subsídios teóricos de Arruti (2006) e da chamada "legislação quilombola" e; finalmente, tentaremos responder, considerando as ponderações de Honneth (2003) sobre a teoria do reconhecimento e a crítica desenvolvida por Fraser (1997), a seguinte questão: a Comunidade Quilombola Onze Negras é passível de redistribuição ou reconhecimento?

2.1 Breve histórico da comunidade

Ao propor a apresentação de um histórico da Comunidade Quilombola Onze Negras, bem como de qualquer outra comunidade quilombola, é necessário levar sempre em conta as escolhas dos métodos e teorias dos quais será lançada mão para que se realize tal exposição. Nesse sentido, deve-se, sobre tudo, analisar essas escolhas como parte do conjunto de atitudes científicas que determinam um posicionamento tomado pelo pesquisador e que precisa ser objeto de uma zelosa reflexão. Portanto, é a partir das escolhas que nos posicionamos enquanto cientistas – e seres humanos – diante das possibilidades fenomenológicas que estão dadas no campo das oportunidades científicas e sociais de uma análise científica.

Apontadas as questões iniciais intuímos, naturalmente, que quando tratamos de um histórico de uma comunidade quilombola sempre lidamos, fundamentalmente, com duas possibilidades de escolhas: 1) ou repete-se uma (es)história já contada e recontada e; 2) ou permite-se a uma "construção histórica diferenciada"¹⁶. Para cada um destes caminhos estão dadas implicações que, por sua vez, operarão diretamente na atividade científica e na relação do pesquisador com os sujeitos da pesquisa. Em suma, é sempre uma decisão do pesquisador "repetir" ou "permitir". Com efeito, e considerando a relação que procuramos estabelecer com os sujeitos do estudo de caso etnográfico aqui proposto, apoiaremos a nossa sugestão de histórico da Comunidade Quilombola Onze Negras em uma obra que é resultada das próprias reminiscências daquela comunidade¹⁷. Com isso, consideramos nos localizar na segunda possibilidade dentre as escolhas apontadas, abrindo-se a outra relação com a Comunidade Quilombola Onze Negras. Ainda para nos auxiliar na edificação desse histórico, também dialogaremos com a dissertação denominada: "Que Tal a Gente dar o Nome de Onze Negras?: O papel das narrativas na inserção política e cultural da Comunidade Quilombola Onze Negras", de autoria de Beatriz Hochmann Béhar¹⁸. De tal modo, procuraremos dialogar a construção do histórico da Comunidade Quilombola Onze Negras com duas importantes perspectivas teóricas: a primeira resultada do esforço da comunidade e da sua relação com o

¹⁶O que aqui chamamos de "construção histórica diferenciada", pode ser entendido como a relação que o pesquisador estabelece com os sujeitos da pesquisa, bem como o estar aberto para possibilitar a sua participação, no grau permitido, da análise científica.

¹⁷O livro denominado: "Onze Negras: Comunidade quilombola" (Cabo de Santo Agostinho, PE: 2007) é resultado da própria luta por reconhecimento que foi e é protagonizada pela Comunidade Quilombola Onze Negras; o volume serviu e serve, inclusive, como forte instrumento de afirmação da identidade dos quilombolas daquela comunidade. Nele estão presentes apontamentos das reminiscências que contribuíram e contribuem para a construção da sua identidade. Por isso mesmo, para estabelecermos um histórico sobre a comunidade em questão, optamos por nos apoiar nesta obra. A nossa escolha se dá, sobretudo, quando consideramos a necessidade da participação efetiva da Comunidade Quilombola Onze Negras na construção das (es)histórias que falam sobre ela.

¹⁸A dissertação foi apresentada no ano de 2015, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História.

"contar sua própria (es)história" e; a segunda advinda do modo como o pesquisador vê a construção científica das histórias de uma comunidade quilombola. Dito isto, seguimos agora, com bons indicativos teóricos, para o nosso histórico¹⁹.

Nas duas contribuições teóricas que nos apoiamos para propor este histórico, observamos a origem da Comunidade Quilombola Onze Negras já num contexto de certo grau de luta e resistência em torno da questão quilombola. A comunidade é derivada dos filhos e filhas, netos e netas de ex-escravos que, por sua vez, foram utilizados como mão-de-obra da usina canavieira da cidade do Cabo de Santo Agostinho:

O início da formação da Comunidade Onze Negras remonta ao ano de 1940, quando algumas famílias migraram da capital e do interior do Estado de Pernambuco para o Cabo de Santo Agostinho com o intuito de trabalhar nas terras da Usina Santo Inácio. À época a região era utilizada para o cultivo de cana-de-açúcar, necessitando de mão-de-obra para plantio, irrigação e corte de cana. Os imigrantes não trabalhavam apenas no campo, alguns realizavam trabalhos domésticos na casa do dono da usina, sendo essas as condições para que as famílias fixassem moradia na região. (ONZE NEGRAS, 2007, p.19).

[...] A origem da comunidade remonta à vocação histórica de Pernambuco para o cultivo da cana de açúcar [...] na década de 40, algumas famílias migraram para a região com o intuito de trabalhar [...] no Engenho Trapiche. [...] e "com o passar dos anos, as famílias que residiam na região se casaram entre si, originando três grandes famílias" que descendiam de ex escravos da região. (BEHAR, 2015, p. 7, 8)

No curso em que se dava o enfraquecimento da economia ligada à cana-de-açúcar a comunidade passou a crescer. E as inter-relações que se deram no grupo das famílias que a originou foram se ampliando. Essas famílias estabeleceram vínculos mais homogêneos donde se fortaleceram o sentido de solidariedade grupal e os laços de parentesco, características fundamentais para o surgimento de comunidades. Inicialmente, o espaço ocupado pela comunidade correspondia à região onde estava localizado o antigo Engenho Trapiche. As terras daquele engenho, por serem públicas, eram utilizadas indevidamente pela Usina Santo Inácio. Até hoje, ainda pode-se ver na região próxima à Comunidade Onze Negras, as ruínas do antigo engenho e da antiga Igreja Católica de São Francisco Xavier, que remonta ao século XVII²⁰. Mas, as primeiras famílias que agiram no fortalecimento do sentido de solidariedade grupal se viram obrigadas a deixarem as terras que ocupavam. Isso se deu, principalmente, pelas transformações impostas pela economia que interferiram diretamente na produção canavieira e açucareira:

¹⁹A proposta de "breve histórico" corresponde à uma exposição de parte da realidade histórica na qual a Comunidade Quilombola Onze Negras está envolvida. Sugerimos a leitura do ponto 3.2 (O campo), situado no próximo capítulo, a fim de ampliar um entendimento mais completo sobre o grupo, o que auxiliará numa descrição mais ampla da comunidade.

²⁰Fotos 3 e 4 (próximas seções)

[...] com a instalação do complexo industrial e o desenvolvimento econômico do Cabo do Santo Agostinho, no final da década de 60, foi necessária a abertura de rodovias federais que ligaria o município à capital. Isso obrigou as famílias a desocuparem as terras [...]. Nesse processo de desocupação, os moradores receberam uma indenização do Governo do Estado que poderia ser realizada através do pagamento em dinheiro [...]. Foi desse modo que a comunidade quilombola do Cabo de Santo Agostinho comprou suas terras [...]. (ONZE NEGRAS, 2007, p.21).

Com a indenização recebida para desocuparem as terras do antigo Engenho Trapiche as famílias adquiriram lotes de terra nas proximidades²¹. Entretanto, essas parcelas de terra eram mais apartadas do foco do novo desenvolvimento econômico da região. Isso pode ter agido de forma a os afastar do acesso aos direitos fundamentais básicos, deixando-os isolados da realidade vivida por aqueles que ocupavam a área mais central do município do Cabo de Santo Agostinho. Com efeito, pode-se sugerir que esse afastamento também tenha servido como importante fator de desmobilização da reivindicação por direitos básicos e necessários, agindo ainda de forma a rebaixar a autoestima do grupo, afinal:

[...] Apesar de estar ciente de seu passado, o grupo não se sentia merecedor de quaisquer direitos ligados à opressão sofrida por seus bisavós e preferia ignorar suas raízes para evitar situações de discriminação, que marcaram a infância e juventude [...] e pelo medo que, chamando a atenção para si, pudessem perder o direito à suas terras, mesmo de posse dos contratos de aquisição. (BÊHAR, 2015, p.7, 8).

Vale salientar que antes de se chamar Comunidade Quilombola Onze Negras o grupo conheceu várias denominações. Nesse sentido, é importante notar que cada uma das alcunhas que foram dadas a comunidade não corresponde simplesmente a um efeito de denominação. Mais que isso, elas evidenciam importantes pedaços da sua história, donde pode-se perceber uma complexa realidade de resistência e luta histórica. Esses "processos históricos de denominações" correspondem ainda aos símbolos que, até hoje, estão vivos no construto imaginário e social daquela comunidade e, se analisados por si só, já podem oferecer um importante campo de ricas reminiscências do grupo, conforme notamos a seguir.

A denominação "Burrama" conecta a comunidade com estórias contadas pelos mais antigos moradores. Essas histórias relatam que o termo surgiu de um incidente ocorrido com uma burra, num período onde ainda se cultivava cana-de-açúcar na comunidade e os animais eram utilizados como ferramenta necessária para o incremento da pequena produção: "[...] durante o trabalho, o animal não resistiu ao peso e tombou. Ao cair, perfurou a barriga [...] assustada, a criança gritava: a burrama morreu, a burrama morreu. Daí a origem do termo [...]". (ONZE NEGRAS, 2007, p. 24); o nome "Pista Preta" que designa, até hoje, o micro-ônibus de transporte público coletivo que atende àquela comunidade, também nos leva a um momento de organização espacial que foi provocado pelo alargamento da industrialização

²¹Os lotes nº 5, 6 e 7 correspondem, unidos, as terras onde está presente a Comunidade Quilombola Onze Negras.

inicial que expulsou a comunidade das terras do antigo Engenho Trapiche: "[...] Esse nome foi usado devido ao piche, produto químico muito utilizado nas estradas e rodagens da localidade [...]". (ONZE NEGRAS, 2007, p. 24) e; por fim, temos um termo que nos liga à denominação atual da comunidade, e que pode evidenciar a etapa mais próxima da sua organização recente e da conquista do reconhecimento legal: "[...] Somente em 1999, ano de fundação da Associação dos Moradores [...] foi que a comunidade passou a ser chamada de Onze Negras. [...] homenagem prestada ao time de futebol Onze Negros". (ONZE NEGRAS, 2007, p. 24). Um destaque necessário deve ser dado ao time de futebol da comunidade denominado "Onze Negros". É em torno desse time que podemos sugerir o desenvolvimento mais forte da ideia de um desrespeito. E é daí onde indicamos a formação e o fortalecimento da identidade da comunidade, pois: "[...] Alguns jogadores mais antigos comentam que foram vítimas de preconceito e discriminação por serem negros. Recebiam apelidos quase sempre menosprezando a sua raça/etnia e origem." (ONZE NEGRAS, 2007, p. 25).

Ao longo do tempo, a identidade do grupo se fortaleceu e, em 2005, a partir de uma aproximação com o Movimento Negro e com outros grupos quilombolas, a comunidade se viu como parte de um contínuo processo de repressão vivido pelos seus antepassados, onde a resistência histórica significaria uma luta em torno da sobrevivência de um modo de vida. Um modo de vida diferenciado e, mesmo que inconscientemente, eivado de particularidades históricas. Dessa forma, líderes que fundaram a associação de moradores da comunidade passaram a enxergar no reconhecimento um instrumento para exigência dos direitos que lhes foram negados historicamente. A aproximação com as lideranças do Movimento Negro e com outras comunidades quilombolas, fez despertar os juízos sobre as possibilidades que poderiam se abrir com o reconhecimento legal. De tal modo, as lideranças comunitárias se mobilizaram para buscar a efetivação da vontade que significou toda a sua história de luta: o reconhecimento de suas especificidades como Comunidade Quilombola. Nesse sentido, contar a (es)história dessas especificidades passou a ser o significado da efetivação, agora consciente, da própria luta por reconhecimento da comunidade.

Em 2005, após um longo período de organização em torno da efetivação do reconhecimento legal, a comunidade foi reconhecida como quilombola pela FCP, à luz do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, em seu Artigo 2 que, no conjunto da chamada "legislação quilombola", amplia as possibilidades do reconhecimento permitindo um protagonismo maior das comunidades quilombolas, ao considerar como parte válida do processo de reconhecimento, o chamado "auto-reconhecimento". Assim, além do reconhecimento social, onde: "[...] Contar a sua história foi a forma encontrada pela

comunidade para ser vista e fazer valer sua voz, para então transformá-la em ferramenta legitimadora nas disputas materiais e simbólicas que pleiteavam." (BÉHAR, 2015, p. 9, 10), a Comunidade Quilombola Onze Negras ascendeu a um novo patamar, acessando alguns direitos negligenciados historicamente e que passaram a ser garantidos pelo reconhecimento legal:

[...] Após o reconhecimento pela Fundação Palmares, em 2007, as Onze Negras se informaram sobre seus direitos e aprenderam a reivindicar suas demandas de maneira formal [...] Através deste caminho, conseguiram a instalação de transformadores e relógios de medição do consumo de energia elétrica, construção de uma creche municipal e reconhecimento pelo MEC, da escola existente dentro da comunidade, entre outras conquistas [...]. (BÉHAR, 2015, p.9).

Observamos, portanto, que o histórico da Comunidade Quilombola Onze Negras é resultado de um rico e real conjunto de lutas por reconhecimento e sua história se confunde, guardadas as devidas especificidades, com as narrativas de muitas outras comunidades quilombolas brasileiras.

2.2 O processo (legal) de reconhecimento.

Tratamos agora do processo de reconhecimento de comunidades quilombolas que, conforme a nossa proposta de enfoque teórico, pode ser problematizado, primeiramente, a partir de um detalhamento das mudanças históricas, bem como da efetivação e regulação da chamada "legislação quilombola"²², tomando como princípio um exame do grau de judicialização ou formalização do reconhecimento desses grupos. Num segundo plano, o processo de reconhecimento também pode ser analisado como algo que se realiza para além dos limites da formalidade, estando subscrito na dinâmica dos conflitos inerentes ao caminho que as comunidades quilombolas trilham na luta por reconhecimento. Não obstante, é necessário notar que essa divisão se processa apenas no nível teórico aqui proposto, correspondendo ainda a uma tentativa de melhoramento da abordagem e do entendimento sobre o fenômeno do reconhecimento. Deste modo, para um exame teórico que discuta o "reconhecimento legal", cabe uma apresentação das leis que tratam do reconhecimento, observando como elas se modificaram ao longo dos anos e como se materializam. Já para o "reconhecimento social", cabe uma percepção teórica dinâmica que rompa os limites da abordagem legal, entendendo a relação das comunidades quilombolas com a sociedade e consigo mesmas. Relação que se efetiva numa contínua luta por reconhecimento. Em outras palavras, este último versa de atos teóricos que visam a "antropologização" e a "sociologização" do reconhecimento a partir do estudo de caso etnográfico aqui proposto.

Em se referindo ao reconhecimento de comunidades quilombolas, é no Artigo 68 da CF de 1988, na parte da carta magna conhecida como os "atos transitórios constitucionais", que fica registrado o primeiro agente de ato jurídico de reconhecimento daqueles grupos. No texto nota-se a busca pela garantia do direito à terra aos remanescentes das comunidades dos quilombos: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos." (BRASIL, 1988). Junto a outros dois artigos da CF de 1988 (215 e 216), o Artigo 68 define as orientações iniciais para o reconhecimento das "comunidades remanescentes de quilombos", abrindo caminho para o enfrentamento de um problema histórico e tão delatado e reivindicado pela incansável luta por reconhecimento dos quilombolas:

²²Entende-se por "legislação quilombola" as principais leis e regulamentações jurídicas que tratam, dentre outros assuntos referentes às comunidades quilombolas no Brasil, do processo de reconhecimento legal.

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. (BRASIL, 1988).

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, nos quais se incluem [...] (BRASIL, 1988).

Se analisado os fatos apontados sob uma perspectiva ampla do reconhecimento, podemos sugerir que, em 1988, há uma importante sinalização no concernente ao estabelecimento dos meios para uma relação formal de respeito às particularidades dos quilombolas, sobre tudo, quando se considera a reivindicação histórica concretizada por essa parcela específica da sociedade. Porém, se percebido no conjunto da "legislação quilombola" evidencia-se que esta sinalização inicial de reconhecimento: o direito à terra, atende, mesmo juridicamente, apenas a um aspecto da realidade e reivindicação histórica dos quilombolas. Enfim, apesar de ser necessária a contemplação deste direito, outros aspectos do reconhecimento não são garantidos na regulamentação do Artigo 68 e seus complementares.

Já em 2003, diante de uma conjuntura diferenciada daquela de 1988, onde existia uma maior participação no debate público por parte daqueles que reivindicavam os direitos vinculados ao reconhecimento dos quilombolas, além de melhores acessos procedentes da luta histórica, o Decreto nº 4887 regulamentou os procedimentos para identificação e reconhecimento das comunidades quilombolas, aumentando as suas possibilidades e ressignificando o Artigo 68:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BRASIL, 2003).

Além de ampliar o leque da regulamentação do reconhecimento, agindo diretamente sob o germinal Artigo 68, o Decreto 4887 possibilitou novos olhares sobre as comunidades quilombolas. Agora, a relação jurídica se abria para a inclusão mais dialógica, concebendo importantes etapas para uma regulação diferenciada do reconhecimento. Isso se dava principalmente com a acepção dos termos: "auto-atribuição", "trajetória histórica própria", "relações territoriais específicas", "presunção de ancestralidade negra" e "resistência à opressão histórica". Na prática, significava novas possibilidades para um reconhecimento que passara a se processar de acordo com a realidade de cada comunidade, ainda que num grau de generalização provocado pela relação institucional.

Outra característica da ampliação das possibilidades de reconhecimento promovida pelo Decreto 4887, foi a inclusão de novos atores institucionais na relação formal. Enfim, para

se reconhecer uma comunidade como quilombola, diferente do determinado no Artigo 68 que apresentava apenas a FCP e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, o Decreto 4887 passou a considerar instituições como: o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN; o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, novos atores institucionais necessários para validação e regulação do reconhecimento. É necessário expor ainda que, no ano de 2004, o Decreto nº 5051 promulgou a Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho - OIT, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, que trata sobre os direitos dos "Povos Indígenas e Tribais". Na prática, a convenção também amplia as perspectivas do reconhecimento, agregando-se ao desenvolvimento da legislação quilombola e ampliando a relação formal estabelecida em prol do reconhecimento.

Entendidos todos os aspectos formais e regulações do reconhecimento, conforme acima indicados, vemos que, ao longo do tempo, executou-se um aprimoramento da regulamentação do reconhecimento de comunidades quilombolas no Brasil. Com efeito, podemos resumir o processo de reconhecimento, após 2003²³, em três estágios: fase 1: a comunidade quilombola se auto-reconhece; fase 2: o grupo reivindica o reconhecimento formal junto ao Estado e; fase 3: o Estado responde a solicitação confirmando (ou não) o reconhecimento da comunidade reivindicadora. Mas, como isso se processa? A etapa 1 (de auto-reconhecimento): é aquela em que há um certo grau de conscientização do "eu generalizado". Nela, espera-se que a comunidade "se enxergue" como diferenciada no conjunto da sociedade. A partir de então, ela poderá exigir que seja considerada uma situação de negligência histórica, onde a realidade de não-reconhecimento, que a envolve, oferece riscos; na etapa 2 (de reivindicação do reconhecimento): a comunidade, consciente da sua identidade distinta, reclama ao Estado o reconhecimento das suas diferenças. Aqui a relação atinge um grau de formalização e espera-se que o Estado legitime, dados os trâmites processuais, aquela identidade particular e; na etapa 3 (da resposta do Estado): a comunidade já se encontra auto-reconhecida e depende agora do regulador que dirá se, juntados os elementos das etapas anteriores, há credencial legal para o reconhecimento da especificidade do grupo. Assim, para efeitos práticos: na etapa 1, a comunidade se reúne em assembleia e formaliza o desejo de ser reconhecida como quilombola; na etapa 2, solicita-se a FCP a

²³Antes de 2003, dada a inexistência do o Decreto 4887, para uma comunidade requerer o reconhecimento como quilombola impetrava-se uma ação na justiça, à luz das garantias do Artigo 68 da CF de 1988 e os seus textos jurídicos complementares, então existentes.

certificação de comunidade quilombola, como resultado da conscientização provocada pela etapa 1 e, com a certificação em mãos, a comunidade pleiteia o acesso às garantias de direitos específicos junto ao Estado e; na etapa 3, a formalização do acesso aos direitos específicos é atendida a partir do reconhecimento do regulador: o Estado.

Realizada a abordagem teórica do reconhecimento, na sua relação formal/institucional, cabe concretizar o que foi chamado de "sociologização" e "antropologização" do processo (legal) de reconhecimento. De tal modo, é necessário entender como o reconhecimento se realiza na sua inerente e contínua luta, o aproximando da crítica feita por Honneth (2003). Afinal, na sua análise estão sugeridos os apontamentos que criticam a concepção puramente formal do reconhecimento. Em suma, apenas indicar o caminho legal do reconhecimento seria, de certa forma, repetir o limite presente no Hegel que abriu mão das suas ideias de juventude que, por sua vez, serviram a dinamização do reconhecimento, não o superando no Estado e a relação formal. Mas, para "sociologizar" e "antropologizar" verdadeiramente, é necessária ainda outra aproximação: são as percepções teóricas de Arruti (2006) que podem nos levar a uma análise, para além do formal, do processo de reconhecimento de comunidades quilombolas. É nesse sentido, que Arruti (2006) aponta a realidade que envolve, por exemplo, a aprovação do Artigo 68, em 1988:

O ano de 1988 [...] foi marcado por um *boom* revisionista sobre a história da escravidão e de sua abolição no Brasil, trazendo as relações raciais e as condições sociais do negro brasileiro para a pauta dos debates públicos como nunca antes havia acontecido. Foi nesse contexto que o artigo que atribui direitos territoriais a "comunidades remanescentes de quilombos" foi inserido sem maiores discussões na Carta Constituinte [...]. (ARRUTI, 2006, p.28).

Observa-se a atenção de Arruti (2006), quando da declaração: "sem maiores discussões", evidenciando-se que não houve participação concreta dos atores sociais passíveis de reconhecimento nas disputas sobre a afirmação das suas identidades. Ademais, já se confirma também aquilo percebido e exposto mais acima: o reconhecimento de comunidades quilombolas, à luz do Artigo 68, não possibilitou a efetivação de um ato de reconhecimento respeitoso. Apesar disso, a luta por reconhecimento continuou agindo como fator motivador das novas problematizações. Assim, o Artigo 68 serviu como divisor da relação do reconhecimento, "despertando" uma consciência quilombola:

Uma mobilização cada vez mais ampla pela "busca de direitos", com base no "artigo 68" iniciou um largo processo de recuperação e reenquadramento de memórias até então recalçadas, e a revelação de laços históricos entre comunidades contemporâneas e grupos de escravos que, de diferentes formas e em diferentes momentos, teriam conseguido impor sua liberdade à ordem escravista; um fenômeno que se observava com mais intensidade entre os estados do Nordeste [...]. (ARRUTI, 2006, p.28).

Com efeito, a consciência sobre uma identidade historicamente mitigada vai se revelar num processo de reconhecimento, onde sequer havia uma noção dos contornos da identidade que se iria reconhecer, bem como da sua realidade dinâmica e atual. Isso provocou, na origem do reconhecimento, uma formalização prejudicial ou uma imposição de politização sobre a identidade do "outro".

Apesar de ser, em sua literalidade, um ato de *reconhecimento jurídico*, o "artigo 68" é, simultânea e prioritariamente, um ato de criação social [...] A questão fundamental que nos orienta [...] é como o quilombo histórico foi metaforizado para ganhar funções políticas no presente e como tal conversão simbólica teve como principal produto e instrumento uma construção jurídica. (ARRUTI, 2006, p. 66, 67).

A partir de agora, o ponto primordial reside na resposta ao seguinte questionamento: O Artigo 68 visava à garantia do direito à terra, ao mesmo tempo em que forçava a criação política da identidade "quilombola"? Certamente, a resposta a essa questão está no entendimento sobre as possibilidades da efetivação de uma luta por reconhecimento, dada na dinâmica da construção real das identidades. Ou seja: é necessário perceber em que nível o reconhecimento é resultado da imposição de uma identidade, conforme abordamos no ponto dedicado ao conceito de identidade com as ideias de Identidade Estratégica e Identidade Fictícia. Todavia, quando se está em discussão o processo de reconhecimento *per si*, essas problemáticas já não mais aparecem em destaque. A ideia é aquela de que o próprio entendimento dos contornos do processo de reconhecimento, nos leva a admitir que ele se realize numa lógica de dominação. Essa verificação fortalece ainda mais a ideia de um reconhecimento mediado pelo Estado. O que não significa dizer, conforme já compreendemos, que o reconhecimento encerra a luta e a busca pela identidade. Pois, com o reconhecimento em processo se abrem as suas inerentes possibilidades:

Chamamos de *processo de reconhecimento* o movimento de passagem do desconhecimento à constatação pública de uma situação de desrespeito que atinge uma determinada coletividade, do que decorre a admissão de tal coletividade como sujeito na esfera pública e de tal desrespeito como algo que deve ser sanado ou reparado. (ARRUTI, 2006, p. 125).

São essas novas possibilidades que direcionam o reconhecimento para uma nova realidade no contexto da luta por reconhecimento de comunidades quilombolas. A partir delas, o entendimento sobre o reconhecimento passa a ser mais dinâmico e, com as alterações ocorridas em 2003, ele passa a oferecer novos contornos para a luta:

[...] De um lado, há o reconhecimento de que o desrespeito histórico produzido pela escravidão e pela exclusão sistemática dos serviços e recursos disponibilizados pelo Estado Nacional deve levar a uma política de acesso diferenciado a tais recursos hoje, como forma de corrigir tal desrespeito histórico. [...]

De outro lado, há uma segunda modalidade de reconhecimento, que corresponde ao reconhecimento não só da exclusão sistematicamente imposta pela fração politicamente dominante às demais parcelas da sociedade nacional, mas especificamente ao reconhecimento das formas próprias e distintas de organização social e cultural destas outras parcelas da sociedade nacional, que hoje tendem a ser designados também de forma particular. [...] (ARRUTI, 2009, p. 83).

Finalizando a nossa abordagem sobre o processo (legal) de reconhecimento chegamos, mais uma vez, à constatação inicial apontada na teoria do reconhecimento, quando das contribuições de Honneth (2003): o reconhecimento se realiza no plano de uma eticidade, dialogando, num dado momento, com as possibilidades e imposições de institucionalização do "eu generalizado". Quem efetiva e medeia essas possibilidades e imposições é o regulador, o Estado, que interfere decisivamente na luta por reconhecimento das identidades. A nossa aproximação com Arruti (2006; 2009) significa uma tentativa de romper os limites de análise do processo (legal) de reconhecimento, entendendo sua luta como algo que se processa para além do plano formal, como algo que precisa ser pormenorizado com uma abordagem sociológica e antropológica. Porém, para uma percepção sobre a luta por reconhecimento que consiga dialogar com essas importantes frentes teóricas, é necessário realizar a ação primordial da antropologia: a pesquisa sobre cada situação, sobre cada luta por reconhecimento que se processa em cada comunidade. Em suma, o próprio estudo de caso etnográfico. Partindo desses pressupostos analisaremos, no próximo ponto, o caso específico da Comunidade Quilombola Onze Negras, tentando responder, inicialmente, se ela é passível de reconhecimento ou redistribuição.

2.3. Um caso de redistribuição ou reconhecimento?

Diante da exposição do breve histórico da Comunidade Quilombola Onze Negras e subsidiados pelas abordagens teóricas de Honneth (2003) e Fraser (1997), cabe agora examinar se estamos defrontados com uma conjuntura passível de reconhecimento ou redistribuição. Entretanto, para obtermos a resposta a essa demanda é necessário, além de compreender as questões históricas, perceber a realidade na qual a comunidade está envolvida, bem como retomar, mesmo que rapidamente, os pontos fundamentais que cada um desses teóricos indicou nas suas contribuições para a teoria do reconhecimento e que aqui servem à análise da realidade da comunidade em questão. Nesse sentido, iniciaremos a réplica com as ideias em torno do reconhecimento, conforme problematizado por Honneth (2003), aproximando-o à realidade da Comunidade Quilombola Onze Negras; em sequência, com os indicativos do conceito de redistribuição proposto por Fraser (1997), analisaremos aquela realidade num sentido crítico do reconhecimento e seus limites; Finalizando, teremos uma proposta de resposta trazendo à tona as possibilidades do dilema redistribuir-reconhecer que estaria posto para a situação em questão.

Como vimos, Honneth (2003) considera o reconhecimento peça fundamental para a significação e evolução de toda a relação social. Somente diante das possibilidades do reconhecimento pode-se pensar na construção de uma identidade mediada no complexo conjunto da inclusão social, que se realiza no ato de ser reconhecido, nos sentidos de um "eu generalizado" que, por seu turno, se efetiva em certo grau de judicialização das relações. Em suma, a luta por reconhecimento é a motivação dos conflitos sociais e das disputas dos modos de vida. Com efeito, as etapas do reconhecimento são a concretização dessa luta, que se principia na individualidade e alcança a coletividade. Por outro lado, as formas de não-reconhecimento correspondem ao equivalente contrário das etapas do reconhecimento e podem agir na degradação da identidade do outro e do seu modo de vida, bloqueando a sua participação efetiva, tanto na luta por reconhecimento, como na construção da eticidade.

Ora, entendemos que a realidade histórica na qual a Comunidade Quilombola Onze Negras está envolvida é aquela onde toda sorte de riscos de um não-reconhecimento permanece presente. Vale indicar que a comunidade foi vítima do preconceito e da segregação histórica, tanto diretamente: na depreciação direta da identidade sofrida pelos atuais membros do grupo, bem como na dificuldade de acesso à direitos básicos e fundamentais; como indiretamente: na materialização do sofrimento vivido pelos seus antepassados. Assim sendo, podemos proferir, com toda certeza, que se consolidou na realidade da comunidade as formas de não-reconhecimento propagadas por Honneth (2003): "maus-tratos", "rebaixamento do

auto-respeito moral" e "referência negativa aos valores sociais de indivíduos do grupo". Em suma, a comunidade em questão esteve muito próxima dos concomitantes efeitos causados pelas formas de rebaixamento: "morte psíquica", "morte social" e "vexação". Por outro lado, já sabemos do envolvimento da comunidade com a histórica luta por reconhecimento dos quilombolas, da sua aproximação com lideranças do Movimento Negro e da sua relação com outras comunidades quilombolas. Nesse sentido, podemos sugerir que na realidade do grupo está presente a relação com o "outro generalizado", bem como com construção da eticidade, importantes questões apontadas por Honneth (2003) que caracterizam uma conjuntura de reconhecimento. A outra observação importante que nos leva a admitir um caso passível de reconhecimento é o presente contexto de institucionalização da identidade, onde o grupo atinge certo grau de formalização da luta, ao se aproximar do Estado a partir da solicitação de reconhecimento formal junto à FCP, no intuito de serem distinguidos como Comunidade Quilombola diante de toda a sociedade. A partir desses contornos, devemos admitir o reconhecimento da Comunidade Quilombola Onze Negras como algo complacente e imperativo, para que se afirme um modo de vida diferenciado e uma identidade especial que galgou espaço ao longo de uma história de reminiscências e lutas, enfrentando toda uma realidade de rebaixamento e desrespeito a fim de ser reconhecida.

Entretanto, se à comunidade em questão o reconhecimento se torna imperativo, isso não se dá de forma diferente quando tratamos da redistribuição. Vejamos: Fraser (1997) entende que o limite do reconhecimento está no risco de se desconsiderar a necessidade de certa "reposição" de direitos historicamente negados aos grupos específicos. Ou seja, apenas reconhecer não significa garantir os acessos necessários para que se efetive a construção de uma identidade ou de um modo de vida característico. Para ela, o ciclo vicioso de subordinação econômica gerado pela relação desrespeitosa do não-reconhecimento, provoca implicações danosas sob os grupos peculiares. Isso pode acarretar em ausência de condições para que essa identidade se efetive, se fortaleça e se reproduza. Todavia, é necessário dizer que não há uma dissociação do reconhecimento em Fraser (1997), conforme vimos mais acima, quando da sugestão da ideia de redistribuição. Contudo, o que o seu esforço teórico considera são as realidades com as quais estamos lidando no final do século XX e início do século XXI e, de fato, as dimensões socioculturais que encerram o século passado e acendem o presente período são de reivindicações de identidades específicas que, em sua maioria, não conseguem conectar as lutas particulares com causas históricas importantíssimas para a reprodução da sociedade, tanto no tocante às identidades particulares, quanto no que diz respeito às identidades mais gerais. Num panorama geral, quando se trata de reconhecimento

de comunidades quilombolas, é factual a preocupação apontada de Fraser (1997). No caso da Comunidade Quilombola Onze Negras, já sabemos da relação de desrespeito e não-reconhecimento que se consolidou ao longo da sua história. Entretanto, a partir do momento em que a comunidade foi reconhecida, conforme veremos mais à frente, não existiram garantias quanto ao acesso aos direitos básicos e necessários. Assim sendo, para aquela comunidade o reconhecimento não encerra a luta constante por esses direitos. Portanto, no caso da Comunidade Quilombola Onze Negras havemos, mais ainda, de observar o caso específico a partir da crítica ao reconhecimento, conforme indica Fraser (1997).

Na verdade, a partir das constatações empíricas podemos sugerir que a realidade histórica vivida pela Comunidade Quilombola Onze Negras, evidencia que naquela comunidade não há espaço para o dilema redistribuir-reconhecer. Afinal, as injustiças enfrentadas pelo grupo operam tanto no campo econômico, quanto no campo simbólico. Deste modo, para o caso da Comunidade Quilombola Onze Negras, a ideia de ambivalência resolve qualquer possibilidade de existência de um possível dilema entre reconhecimento e redistribuição. Vale lembrar ainda que Fraser (1997) reconhece as categorias "raça" e "gênero" como frentes principais das reivindicações que norteiam o paradigma do reconhecimento, tão presente no conjunto das lutas sociais do final do século XX. Logo, nestes grupos estaria presente a necessidade de afirmação da particularidade, com o imperativo do devido cuidado de não negligenciar as necessidades estruturais que estão para além das especificidades. Dessa forma, diante da teoria do reconhecimento e das contribuições críticas perpetradas a ela, notamos que a Comunidade Quilombola Onze Negras está ligada a ideia de "coletividades ambivalentes", onde existem necessidades tanto de reconhecimento, quanto de redistribuição.

Capítulo 3.

ANÁLISE DOS DADOS DE CAMPO

Neste tópico, apresentaremos, rapidamente, o método utilizado na efetivação da pesquisa aqui exposta. Neste sentido, conectaremos os principais aspectos e possibilidades das técnicas escolhidas para a realização da análise, com a proposta de “triangulação antropológica” apontada por Angrosino (2009).

Num segundo momento, cotamos com o auxílio de fotos que foram tiradas durante os momentos da pesquisa e enfocam a realidade do campo. Nelas, são expostos os aspectos relevantes da Comunidade Quilombola Onze Negras, o que subsidiará a análise antropológica no tocante à descrição do campo de pesquisa etnográfica. As imagens foram capturadas pelo pesquisador, além da colaboração da estudante de Ciências Sociais, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco UFRPE, Ana Cristina Ribeiro de Lima.

Finalizando o terceiro capítulo, analisaremos os dados de campo procurando entender quais são as implicações que o reconhecimento exerce e exerceu na construção da identidade da Comunidade Quilombola Onze Negras, de acordo com as nossas suspeitas iniciais: teria a identidade daquele grupo se construído numa concepção estratégica da identidade, para fins de ascensões do *reconhecimento* e direitos de *redistribuição*? Se esta identidade "elevou-se" à uma perspectiva fictícia, sob quais possibilidades analíticas e reais isso aconteceu? O reconhecimento do grupo tem mesmo aspectos fortemente impositivos que agem sob a construção da sua identidade? Se sim, quais são as evidências?

3.1 O Método

Para a efetivação da pesquisa junto à Comunidade Quilombola Onze Negras, foram utilizadas as técnicas do método qualitativo, aplicado a um estudo de caso etnográfico. Com efeito, procuramos perceber a partir das teorias empregadas, bem como dos instrumentos da pesquisa qualitativa, quais são as influências que estão dadas para o processo de construção da identidade daquele grupo e como elas operam nos sentidos do reconhecimento e da luta em busca dele. Para tanto, tomamos como ponto de partida o próprio reconhecimento da comunidade e o dinamismo envolvido na construção da identidade. Assim, constitui-se como um grande desafio para a pesquisa, buscar o diálogo com as teorias utilizadas e a sua relação com as realidades existentes, envolvendo-se nos nuances do processo de reconhecimento (legal) da Comunidade Quilombola Onze Negras e procurando entender os fatores influentes na dinâmica construção da sua identidade.

As técnicas utilizadas corresponderam à três ferramentas metodológicas que são muito importantes para as Ciências Sociais, em especial para a antropologia. Quais sejam: realização de entrevista semiestruturada²⁴; observação participante e análise documental. Há assim uma aproximação com o que Angrosino (2009) denomina de "triangulação antropológica", possibilitando o uso de várias técnicas que enriquecem as possibilidades analíticas e evita os vieses que estão mais prováveis quando do uso de apenas uma única técnica. Buscamos ainda com a utilização de tais técnicas, como prioridade fundamental, o maior envolvimento e "participação" dos sujeitos daquela comunidade no estudo.

No tocante às entrevistas semiestruturadas, as perguntas presentes no questionário-guia²⁵ utilizado, estão ligadas à busca pelo entendimento sobre as influências do reconhecimento na construção histórica e dinâmica da identidade da Comunidade Quilombola Onze Negras. Foram realizadas 20 entrevistas, num período de 30 dias. As entrevistas estão divididas, dentro das possibilidades encontradas no campo de pesquisa, num sentido de aproximar a representação numérica de uma ideia de igualdade entre: homens (8) e mulheres (12); pessoas mais velhas (13) e pessoas mais novas (7) e; lideranças (10) e liderados (10). A divisão corresponde à preocupação principal de evitar a presença de *vieses*, protegendo a análise e os seus resultados dos vícios que conduziriam mal a pesquisa, agindo como numa "balança torpe".

²⁴No cronograma de realização das entrevistas, foi deixado um espaço para uma segunda eventual seção de aplicação do questionário-guia. Entretanto, após a primeira realização das entrevistas semiestruturadas, julgou-se não necessária a utilização de uma segunda etapa.

²⁵O questionário-guia encontra-se disponível nos apêndices deste TCC.

As falas foram gravadas e analisadas posteriormente, possibilitando um interessante e primordial subsídio para a análise do estudo de caso etnográfico, conforme será exposto no ponto 3.3 (Análise dos dados de campo). A amostra de 20 entrevistas é uma quantidade aceitável, se considerarmos o universo de todos os moradores da Comunidade Quilombola Onze Negras, que é constituída por cerca de 500 famílias, bem como os limites de tempo e recursos a seres aplicados nesta pesquisa. Entretanto, é sabido que nas Ciências Sociais e principalmente em estudos de caso etnográficos, as quantidades pouco importam. Pois, nas pesquisas vinculadas aos métodos que escolhemos, o mais importante é a relevância na abordagem do fenômeno e o enfrentamento do desafio de envolvimento com a realidade do campo e da pesquisa: “O tamanho de uma amostra depende das características do grupo que você está estudando, de seus próprios recursos (isto é, suas limitações legítimas de tempo, mobilidade, acesso e equipamento, etc.) e dos objetivos do seu estudo.” (ANGROSINO, 2009, p. 68).

No que corresponde à observação participante, foram realizadas 12 visitas à comunidade, efetivadas em dois meses e em horários e dias variados, contínuos e pontuais, a fim de interagir com o dia-a-dia local em períodos contínuos e "descontinuados". Afinal: "[...] em última análise, observação participante significa que você, enquanto pesquisador está interagindo diariamente com as pessoas em estudo [...]" (ANGROSINO, 2009, p. 46). Com esta técnica, foi possível observar o cotidiano da comunidade e sua organização e relação "para dentro e para fora", bem como os seus entendimentos e questionamentos sobre o reconhecimento e a luta que se organiza em torno dele. Foram observados, além disso, os seus ares gerais e particulares, os padrões de comportamento entre os que ali vivem e as possibilidades de acessos do pesquisador às realidades de campo. As seções de observação participante auxiliaram ainda no sentido de perceber energias que não podem ser notadas pelas entrevistas semiestruturadas. Obviamente que, no início das seções de observação participante, existiu o chamado "choque cultural". Entretanto, num aspecto geral a aproximação foi muito proveitosa e rendeu boas relações entre pesquisados e pesquisador, possibilitando uma boa efetivação da pesquisa. Logo, a técnica de *observador-como-participante*, proposta por Angrosino (2009) auxiliou de forma decisiva na realização das aproximações etnográficas. Também foram feitas imagens²⁶ que correspondem a uma apresentação e representação dos ambientes simbólicos da comunidade, seus aspectos

²⁶As imagens encontram-se disponíveis no ponto 3.2, que descreve o campo de pesquisa deste TCC.

históricos e organizativos, bem como seus cotidianos e construções históricas da identidade dos indivíduos e do grupo.

A técnica de análise documental foi a que apresentou mais dificuldades dentre os três procedimentos utilizados. Principalmente pela burocratização exacerbada e pelas dificuldades de acessos a documentos oficiais, que podem ser pesquisados em instituições que tratam do reconhecimento e interferem diretamente na construção da identidade de comunidades quilombolas: FCP, INCRA, IPHAN, SEPPIR. Assim, do que se alcançou êxito na efetivação da técnica de análise documental junto aos órgãos estatais, quase nada foi aproveitado. Com efeito, restou apenas as impressões gerais que evidenciam um negligenciamento, inclusive por parte das instituições do Estado, com as questões quilombolas no Brasil. No tocante aos documentos que poderiam ser fornecidos pela comunidade, os "desencontros do campo", não possibilitaram um êxito na busca por estes dados. Já a bibliografia disponível, foi consultada de maneira razoável e muito construtiva para a preparação, execução e avaliação da pesquisa. Numa avaliação geral, entre as três técnicas utilizadas, a análise documental foi a menos explorada nos resultados desta pesquisa.

3.2 O Campo

A descrição da Comunidade Quilombola Onze Negras, neste ponto, corresponde a uma apresentação dos aspectos não tocados no ponto 2.1, do capítulo passado. Procuramos aqui, apontar as feições gerais da comunidade, o que auxiliará o enquadramento deste rico campo de pesquisa, ampliando o entendimento sobre os seus sentidos simbólicos, que tanto contribuem para a construção dinâmica da identidade dos seus membros. Para tanto, contaremos com a apresentação de imagens da comunidade que foram capturadas durante a pesquisa²⁷ e que ajudarão a entender o seu cotidiano, bem como alguns nuances do local da investigação.

Numa visão geral, geograficamente falando, podemos apresentar a Comunidade Quilombola Onze Negras como um conjunto de famílias que ocupam a área de três lotes de terra. A comunidade está numa localização bastante peculiar, dialogando com um contexto semi-rural: entendido aqui a partir da constatação de certo grau de afastamento-aproximação com o centro urbano do município do Cano de Santo Agostinho - Pernambuco. Estas famílias, que juntas compõem a Comunidade Quilombola Onze Negras, são resultadas de uma relação de resistência histórica sobrevivendo, ao longo dos tempos, a toda sorte de imposição de transformações do entorno do território por elas ocupado. Essas mutações espaciais correspondem aos próprios interesses dos ideais desenvolvimentistas, incorporados e materializados pelo complexo de indústrias que avizinha a comunidade²⁸. As figuras 1 e 2, logo abaixo, apresentam alguns destes aspectos gerais da comunidade.

A vida na comunidade e o cotidiano dos seus moradores se apresentam num misto de calma e agitação: vezes predomina certo silêncio característico dos ares de uma comunidade rural. Em outros momentos, mesmo que ocasionalmente, esta calma é interrompida pelos gritos das crianças indo e vindo para escola e para creche. Além disso, o silêncio do local também é quebrado pela chegada e partida do único ônibus que atende a demanda do transporte público da comunidade e; pelo barulho das enxadas que auxiliam na plantação de algumas hortas que fornecem parte da alimentação consumida pelos membros do grupo.

²⁷Nas imagens utilizadas, para manter o anonimato (escolha do pesquisador), não visualiza-se, detalhadamente, as pessoas da comunidade.

²⁸Nas proximidades da comunidade existe uma importante rota de escoamento da produção regional: a rodovia BR 101. Por este motivo, todo o arredor é completamente ocupado por gigantes armazéns e um complexo industrial razoavelmente grande, que interfere direta e indiretamente na vida da comunidade.

Figura 1 - Vista da Comunidade Quilombola Onze Negras 1 (lotes 5 e 6)



Fonte: Lima (2016)

Figura 2 - Vista da Comunidade Quilombola Onze Negras 2 (lote 7)



Fonte: Lima (2016)

Na via de acesso à comunidade, podemos visualizar dois importantes marcos da sua história: as ruínas do edifício sede do antigo Engenho Trapiche (figura 3), onde as pessoas que deram origem as primeiras e fundadoras famílias da comunidade, trabalharam durante quase toda a vida e; os escombros da histórica Igreja Católica local (figura 4), que tanto influenciou nas perspectivas religiosas da comunidade.

Figura 3 - Ruínas do prédio do Engenho Trapiche (localizada na entrada da comunidade, às margens da rodovia BR 101)



Fonte: Silva (2016)

Figura 4 - Ruínas da Igreja Católica de São Francisco Xavier (localizada no alto de um morro, na entrada da comunidade, às margens da rodovia BR 101)



Fonte: Silva (2016)

Com o advento do reconhecimento e também a partir de várias mobilizações e intervenções da comunidade anteriores a ele, o grupo tem hoje acesso a importantes conquistas como, por exemplo, o direito (parcial) ao transporte público (figura 5), que atende a comunidade até determinado horário²⁹. O elemento principal das conquistas pode ser considerado o poder de organização local, materializado no Centro Cultural Onze Negras (figura 6), que funciona como uma referência histórica para a comunidade, significando um instrumento na busca do acesso aos direitos fundamentais e específicos.

²⁹O atendimento é realizado até às 19hs, iniciando por volta das 6hs. Por isso, o entendimento de direito parcial.

O reconhecimento possibilitou ainda, uma ampliação da relação formal com o poder público. Com efeito, a articulação junto às entidades representativas da sociedade civil, resultou numa presença maior do Estado na localidade. Hoje, existem creche (figura 8) e escola (figura 9) na comunidade, além de Centro de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (figura 7), que foi implantado pela Prefeitura Municipal do Cabo de Santo Agostinho. Entretanto, é necessário frisar que nota-se a carência no atendimento a alguns direitos fundamentais, tais como: saúde, saneamento básico, condições de acesso viário, dentre outros que não convém aqui aprofundar.

Figura 5 – Micro-ônibus que atende a comunidade (o ponto de partida é o centro no Cabo de Santo Agostinho, o ponto de retorno é na comunidade)



Fonte: Lima (2016)

Figura 6 – Centro Cultural Onze Negras (está localizado próximo às casas das lideranças políticas da comunidade)



Fonte: Silva (2016)

Figura 7 – Centro de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (localizado próximo ao centro da comunidade)



Fonte: Lima (2016)

Figura 8 – Creche que atende as crianças da comunidade (a creche localiza-se na divisão entre os lotes)



Fonte: Lima (2016)

Figura 9 – Escola Padre Henrique Vieira Comunidade Quilombola Onze Negras (localizada em um morro próximo ao centro da comunidade)



Fonte: Lima (2016)

Figura 10 – Igreja evangélica local, localizada no Lote 5 (a igreja tem uma forte adesão na comunidade. Vários moradores são evangélicos e frequentam o templo).



Fonte: Silva (2016)

Outro importante ponto de observação, é a constatação de uma forte presença cristã-evangélica entre os moradores da comunidade. No lote 5 (conforme aponta a figura 10, acima), existe uma Igreja Evangélica. Vários entrevistados relataram a importância da igreja para a vida da comunidade.

É obvio que o resultado do esforço teórico de constituir a Comunidade Quilombola Onze Negras como um campo para pesquisa etnográfica, é resultante da relação que foi

estabelecida ao longo da investigação aqui proposta. Por isso mesmo, alguns aspectos sempre irão "fugir ao olhar" do pesquisador, evidenciando os próprios limites da antropologia e da sua realização em campo, na ponta. Apesar disso, o próprio empenho da tentativa de "elevar" um grupo a uma condição de sujeitos de uma pesquisa e apresentá-lo nestes sentidos é o que procuramos demonstrar aqui, num significado de reconhecimento dos nossos limites científicos, matérias e temporais, existentes nas possibilidades de uma pesquisa de campo.

3.3 Reminiscências construindo uma identidade

Diante das nossas percepções e suspeitas iniciais e com o auxílio das teorias apresentadas anteriormente, cabe agora perceber, a partir das falas dos membros da Comunidade Quilombola Onze Negras, como as influências se processam na construção da identidade da comunidade, tomando como ponto de partida o reconhecimento e a luta por ele. Para isso, nos apoiaremos na ideia de reminiscências, entendendo que o reconhecimento e a identidade são dois elementos que se constroem historicamente, numa dinâmica relação que envolve as individualidades e coletividades dos membros do grupo. O propósito maior é apreender como as falas evidenciam as influências, bem como quão complexa pode ser uma identidade em plena construção, em plena necessidade de um contínuo reconhecimento. Desta feita, dividiremos esta seção em dois motes: na primeira parte abordaremos a relação das influências entre reconhecimento e identidade; na segunda, a nossa análise corresponderá à busca pelo entendimento da relação entre o reconhecimento e a luta contínua que se processa em torno dele, num sentido de afirmação desta própria identidade, para fins detectáveis nos dados da pesquisa.

A nossa análise estará ancorada metodologicamente no que Angrosino (2009) indica como "análise de dados descritiva", donde buscaremos padrões nas falas que nos auxiliarão na compreensão das entrevistas³⁰. Em tempo, ainda subsidiados pelo mesmo teórico faremos uso da "perspectiva êmica"³¹, tornando possível uma maior aproximação da compreensão que os entrevistados têm da realidade. Assim, na nossa "leitura panorâmica" a "perspectiva ética" servirá como contraponto da opção metodológica.

³⁰A fim da preservação da fonte, foi lançada mão do recurso do anonimato nas respostas. Nesse sentido, denominaremos os entrevistados como: entrevistado 1, entrevistado 2, entrevistado 3 e assim sucessivamente.

³¹Neste sentido, optamos por não fazer a correção textual das falas. Isso implicará num certo esforço, por parte dos leitores, para compreender o que foi dito pelos entrevistados. Mesmo assim, acreditamos que analisados os contextos gerais das falas, a compreensão será possível com relativa facilidade.

3.3.1 Reconhecimento e identidade

Quando da apresentação das teorias ligadas às abordagens do conceito identidade, apontamos em três teóricos perspectivas bastante plausíveis sobre este rico tema: Cuche (1999) nos trouxe um amplo enfoque indicando o quão importante este conceito é para o entendimento sobre o comportamento dos grupos étnicos; por seu turno, Castells (1999) nos direcionou no rumo das percepções complexas que evidenciam a identidade como uma construção dinâmica, resultada de um comportamento e processo estratégico, político; por fim, com Santos (1994) foi possível ampliar a abordagem dos dois primeiros teóricos, alargando as percepções étnicas, políticas e estratégicas de identidade e entendendo como, em certo nível de elevação e “invenção” dos contextos reais, a identidade pode se apresentar num possível grau de irrealidade de um comportamento, individual e/ou grupal.

O ponto convergente entre os três teóricos pode ser percebido nos questionamentos sobre quem, por quê, como e sob quais condições e interesses pergunta pela identidade. Acreditamos que mais que uma pergunta essa é uma séria provocação que os três pensadores fazem, gerando implicações diretas na atividade primordial das Ciências Sociais, em especial a Antropologia: a pesquisa de campo. Isso significa que perguntar pela identidade é procurar, sob determinado ponto, determinada compreensão dela própria. Nesse sentido, perguntamos pela identidade dos membros da Comunidade Quilombola Onze Negras e, mais que isso, indagamos sobre como o reconhecimento interferiu e interfere na construção desta identidade. Agora, deixemos que as próprias réplicas apontadas a partir da pesquisa de campo nos mostrem a identificação que se processa nas realidades dos componentes daquele grupo, construindo a identidade da Comunidade Quilombola Onze Negras.

Neste sentido, iniciamos pelas indicações mais peculiares das manifestações das identidades, segundo um entendimento mais geral, percebendo como o reconhecimento pode ter, a partir das propostas de Castells (1999) e Santos (1994), influenciado nessa identidade. Assim, como primeira pergunta do questionário-guia, foi feita a seguinte provocação: *Como eram as festas, comidas e costumes da comunidade antes do reconhecimento?* As repostas que se seguem nos indicam uma diversidade de entendimentos que serão explorados um pouco mais abaixo:

"Sempre teve as festas populares. Assim, tinha coco, no são João, tinha quadrilha, tudo improvisado. Quadrilha, ciranda, coco. No carnaval saía uma... A La Ursa. Tinha a festa do dia das mães e... só isso. Assim, páscoa..." (Entrevistado 1)

"Do mesmo jeito. Não tinha, não tinha... quer dizer, a gente vai se adaptando a fazer coisas melhores né? Que sempre ela fazia bolo de rolo, hoje eu faço... entendesse? Mas pra nós mesmos, não pra fora..." (Entrevistado 2)

[...] “antes do reconhecimento, a gente já tinha nossa... nossa atividade, porque a gente já sabia que a gente era uns negros que tinham vindo pra cá, só que a gente não sabia que a gente era quilombola. Mas, a gente já sabia da origem, que minha vó já contava que a mãe dela veio pra dentro de uma mata foragida. Então, a gente já sabia que a gente era um povo desconhecido porque a gente não tinha outro... outro... né? Ligado com outras pessoas. Era tudo dentro da comunidade e a gente não tinha direito de sair pra uma praia, pra um show. Toda atividade era dentro da comunidade. Então assim, o Coco, o Maculelê, o... Bumba Meu Boi... que tinha o Maracatu que era minha vó, com o filho dela, que fazia os Maracatu. A gente tinha o... a festa... a Quadrilha. Aquela Quadrilha bem caipira mesmo, do tempo da roça. Então assim, nossa atividade sempre foi dentro da comunidade” [...] (Entrevistado 3)

“Quer dizer, antes do reconhecimento, a comida, a cultura aqui sempre foi a mesma. Nunca teve esse... porque até então, por ser quilombolas, aí muita gente acha que a cultura era daquele tempo dos escravos, aquelas comida. A cultura da gente são normal como qualquer uma pessoa naturalmente. Num teve essa cultura de escravos não.” (Entrevistado 20)

As falas dos entrevistados 1, 2, 3 e 20, indicam que o reconhecimento não influenciou decisivamente na construção da identidade, ao menos se considerarmos apenas um olhar sob os aspectos gerais e simbólicos ligados às manifestações que são entendidas aqui como peculiares e fundamentais das identidades de grupos étnicos. Afinal, no nosso ponto de vista, esses aspectos fundamentais estão originados nas festas, nas comidas e nos costumes de um grupo. Entretanto, aprofundando um pouco mais a questão vemos, num trecho da na fala do entrevistado 3, que o reconhecimento foi decisivo para um posicionamento político da identidade, um posicionamento estratégico que se manifesta mesmo nas questões mais primordiais: [...] “só que a gente não sabia que a gente era quilombola” [...] (Entrevistado 3) Essa comprovação também pode ser evidenciada em outras falas:

“Normal. Feito hoje em dia. Não sei nem porque inventaram essas coisa de... inventaram esse Quilombola aí. Aí depois que inventaram isso aí ainda veio uns capoeirista aí fazer as propaganda aí.” (Entrevistado 12)

A partir dos dois trechos expostos acima, já podemos suspeitar de um processo de reconhecimento que implica na construção da identidade do grupo, mesmo que inicialmente, de uma maneira parcial. Todavia, para perceber as implicações que atuam de maneira mais decisiva foi necessário fazer uma pergunta que ampliasse as possibilidades de captura das evidências. Assim, perguntamos: *foi preciso mudar alguma coisa na vida e no cotidiano de vocês para obterem o reconhecimento?*

“Eu creio que sim. Mudou alguma coisa. Mudou muito. Mudou assim, em termo, pra comunidade? Precisaram de ir atrás pra ser reconhecido, que não era, né? Alguém se interessou em ir atrás por esse direito que a gente tinha como Comunidade Quilombola, mas não era reconhecido na cidade do Cabo.” (Entrevistado 8)

[...] “Teve que mudar, teve. Teve que mudar assim, em termo de quê assim? Tem uma menina aqui que ela, ela, ela anda muito entendesse? Ela anda muito. Ela... ela corre de um lado, ela corre de outro, ela batalha, ela... pra, pra mudar alguma coisa teve que alguém se esforçar, entendesse? Teve que alguém correr atrás, entendesse? Das oportunidade, assim, das coisa que tem que ir buscar, entendesse? É de batalhar, de... entendesse? Teve que, teve que ir, entendesse? [...] é... hoje o reconhecimento dessa comunidade, é... eu digo assim, sem medo de errar e sem orgulho nenhum, é... teve que alguém se disponibilizar, entendesse? Não, eu vou em busca, eu vou batalhar, eu vou correr atraindo, eu vou buscar o conhecimento, eu vou buscar assim, o conhecimento da comunidade. E essa pessoa ela foi uma das fundadora, entendesse? Que batalhou, correu atraindo, se esforçou, entendesse? As vezes, não tinha nem condição. Mas ela foi assim mesmo, entendesse?” [...] (Entrevistado 10)

Nas falas dos entrevistados acima, percebemos que o reconhecimento influenciou e influencia, de forma total, na construção da identidade daquela comunidade. Se considerarmos particularmente os trechos: *"ir atrás"* (Entrevistado 8) e *"correr atraindo"* (Entrevistado 10), percebemos a influência como algo decisivo. Algo que possibilitou uma mobilização em torno de uma identidade estratégica, política. Retomando Castells (1999) e Santos (1994) e confrontando as suas contribuições teóricas, afastando-as e aproximando-as para fins analíticos, podemos questionar sobre onde estaria o limite entre uma estratégia política da identidade e uma elevação fictícia dela mesma. As ponderações a essa questão estão em entender que ambas as possibilidades só se poderiam ser pensadas numa relação dialógica, onde a resposta/resultado do posicionamento de quem pergunta e da relação com quem responde sobre a identidade é dada: tanto no entendimento de que parte de uma estratégia da identidade as adesões à aspectos fictícios ou inventados; como na compreensão de que a ficção é parte da própria estratégia da construção e defesa de certa identidade. Obviamente que a percepção de identidade dinâmica, presente na ampla abordagem de Cuche (1999), nos leva a entender que se houveram estratégias e elevações fictícias, tem que se considerar estes como aspectos próprios dos dinâmicos processos de construção das identidades.

Assim, o reconhecimento influenciou, modificou, interferiu e agiu diretamente sobre a identidade da Comunidade Quilombola Onze Negras, atuando por vezes totalmente e por vezes parcialmente neste processo. As implicações destas influências são notórias e percebidas num conjunto de realidades que se modificam, na relação do grupo consigo mesmo e com a sociedade. Talvez, houve um "tornar-se quilombola" donde, aproximado com a abordagem de Cuche (1999), não cabe ao cientista social positivar ou negatizar esta ação. Contudo, é necessário apontar como se deram estas implicações se quisermos entender a realidade mutante daquela comunidade, num contexto de estratégias e ficções identitárias, bem como para perceber o quanto o processo de reconhecimento implica numa percepção

sobre a forma como é apreendida, historicamente, a relação com os grupos étnicos no Brasil, conforme bem pondera Arruti (2006). Destarte, cabe questionar se em algum momento os quilombolas daquela comunidade se perguntaram sobre si, minimizando a força da imposição da "pergunta" do outro e identificando que, talvez, esse questionamento tenha sido feito, muito mais, por uma provocação externa. E, se for assim, houve mais estratégia ou ficção? O "pêndulo da identidade" estaria mais para a provocação externa ou interna? Estas questões são difíceis de serem respondidas e requerem um aprofundamento da análise. Isso indica que só os próprios membros daquela comunidade poderiam dizer se “tornaram-se” quilombola ou se responderam, gratuitamente, a pergunta feita pela sociedade complexa e/ou pelos seus processos de questionamentos identitários.

De fato, vimos acima que não há um polo fixo: em alguns momentos existem indicações de que a resposta foi dada de pronto aos agentes externos que perguntaram sobre a identidade da Comunidade Quilombola Onze Negras; em outros parece haver uma carência pelo próprio auto-reconhecimento que se apropria da pergunta do outro, estrategicamente, fundando a própria égide de uma Comunidade Quilombola que se afirma como uma necessidade, remontando a sua resistência histórica. O reconhecimento parece ser assim uma descoberta de um instrumento de combate ao anonimato histórico, provocado pelas razões do Estado e da sociedade complexa, onde a resposta é dada, todos os dias, pelos membros da comunidade, a si mesmos. Portanto, estamos deparados, mais uma vez, com o próprio "jogo da identidade" que é cheio de implicações que se realizam em elevado e complexo nível. Afinal, a grande maioria dos entrevistados parece ter consciência do reconhecimento como um fato histórico para a comunidade. Notamos isso quando obtivemos as repostas a seguinte questão: *você sabia que a comunidade foi reconhecida como quilombola em 2005?* Conforme indicado abaixo: *"Sei, sei, sei."* (Entrevistado 7); *"Sabia!"* (Entrevistado 9); *"Foi. O certificado da Fundação Palmares, quando a gente recebeu."* (Entrevistado 8); *"Aham!"* (Entrevistado 4); *"É!"* (Entrevistado 5); *"Exatamente!"* (Entrevistado 13); *"É, já fazia mais tempo, mais foi reconhecida em 2005."* (Entrevistado 14); *"Foi isso aí, viu? Eu não marquei, mas foi isso aí mermo. Foi em 2005."* (Entrevistado 11); *"É! Inventaram isso aí."* (Entrevistado 6).

Mesmo diante de um aparente consenso, podemos encontrar as evidências de uma identidade que se constrói numa relação estratégica com aquele que pergunta: *"Foi! O certificado da Fundação Palmares, quando a gente recebeu."* (Entrevistado 8), bem como ênfases nas possibilidades de ficção: *"É! Inventaram isso aí."* (Entrevistado 6). Cabe agora, portanto, questionar como podemos entender o reconhecimento como influência, dialogando

com as próprias possibilidades da construção da identidade e relacionando-a com uma luta contínua: uma luta pelo seu reconhecimento e afirmação.

3.3.2 Reconhecimento e luta

Acreditamos que as implicações do reconhecimento na construção da identidade da Comunidade Quilombola Onze Negras podem ser apontadas, em certa medida, pela relação dos seus membros com o pós-reconhecimento formal. Dessa forma, resguardados dos julgamentos tendenciosos sobre se estas implicações são positivas ou negativas e, dedicados à análise do poder e resultados delas, questionamos sobre como os membros da comunidade se notam como pertencentes à identidade quilombola nesse processo de reconhecimento. Assim, conforme vimos em Honneth (2003), o processo de reconhecimento se dá num contínuo contexto de lutas. Já em Fraser (1997), isso se processa na constatação de que apenas o reconhecimento não daria conta da garantia de direitos fundamentais: daí que ela propõe a ideia de redistribuição. Como entender, então, qual é a relação da Comunidade Quilombola Onze Negras com o reconhecimento, na luta pela afirmação da sua identidade? Enfim, uma boa relação poderia, nesse sentido, minimizar as imposições do outro que, eventualmente, perguntou pela identidade. Talvez encontremos respostas questionando sobre se o reconhecimento não serviu apenas como um "despertar temporal", algo como um "boom identitário", uma "ficção pontual" onde apenas houvesse mobilização e estratégia política para o simples ato de ser reconhecido, não restando depois disso nenhum sentido *a posteriori* no reconhecimento. A fim de apreender este processo, perguntamos então: *depois do reconhecimento vocês continuaram mobilizados em torno de alguma causa ou interesse?*

"Sim! Trazer mais benefício pra comunidade" (Entrevistado 15)

"Continua ainda. Tem aquelas diferençazinha, mas em todo canto tem, né?" (Entrevistado 19)

"Com certeza! A questão da educação diferenciada, a questão do direito ao território né? Porque a gente, graças a deus, não temos problema com o território, porque essa terra que você tá vendo aqui toda é nossa. Que foi do meu avô, do meu avô passou pro meu pai, do meu pai agora passou pra nós, e é de herdeiro pra herdeiro. A gente não tivemos problema com território, mas várias comunidade quilombola, no estado de Pernambuco, tem problema de conflito com o território. Então a gente não tivemos conflito com território. Agora sempre a gente buscando, ajudando os amigos, os irmãos né? Então a gente mergulha na luta junto. O direito igual. Agora a questão, que a gente, na questão da educação diferenciada avançou muito, alguma coisa tem [...] tem avançado. A questão da saúde né? Tem a questão da saúde da população negra, e também pra isso a gente tem de tá de dentro dos... conselho, dentro dos comitê, dentro das... das conferência, pra lutar pra gente trazer nossa [...] nossa política diferenciada. Porque a gente também tem o direito igual. Que não tenha questão de diferença porque fulano é branco e eu sou preta, não. A gente quer direito igual, que todos nós somos filhos do mesmo Deus." (Entrevistado 16)

Nas apresentadas acima, notamos que o reconhecimento não foi apenas um momento. Ele significa uma continuidade na afirmação da identidade diferenciada e na busca pelos direitos, conforme propusemos na ampliação da abordagem de Honneth (2003), com as

contribuições de Fraser (1997). Contudo, percebemos em outras falas que também houve algumas questões que estão ligadas ao entendimento do reconhecimento como apenas um momento, sem apresentar muitas repercussões posteriores que possibilitasse a afirmação da identidade reconhecida:

"Sei não. Não lembro não. Sei não. (PEDE PARA QUE EU EXPLIQUE MELHOR A PERGUNTA): é o quê, vai? Em parte. Pronto, assim, quando chega o tempo da... no dia 20 de novembro a gente se mobilizava né? Todo mundo se juntava pra fazer a festa do dia da consciência negra. Mas, de dois anos pra cá, não teve festa mais nenhuma não. Teve mais nada. Teve só nós aqui, homem de Deus. Eu levo tudo na brincadeira, né?" (Entrevistado 12)

"Sim! Pronto, quando as vez... as vezes, pronto, o... o... é... quando fez... depois do reconhecimento, quando, é... foi feito aquele centro cultural, que aí a gente pensava... aquilo ali era tudo... é... tinha as repartições, era pra gente fazer, é... o... tanto fazer encontros, como fazer cursos, fazer, assim, reuniões, mas só que o negócio foi sempre decaindo, agora tá ali somente um vão, que é hoje, hoje é, tá servindo pra, pra, pro médico. Pra quando vem aí pra fazer..." (Entrevistado 18)

"A gente continuamos. Continuamos. Agora, só que não, não, não foi mais pra frente porque, sei não, motivo assim, né? Outras coisas, eu acho. Motivo que a gente não vai entrar em detalhe." (Entrevistado 7)

"Olha, continua, entendesse? Continua. Eu não vou dizer que nem em si todos, entendesse? De 100%, eu não vou dizer que é os 100%, mais assim... de, mêi a mêi, 50% é. Teve assim, uma continuidade em termo de quê? De... de buscar, de busca a melhora contínua, entendesse? Porquê aquilo que começô, o intuito de... se começou bom, tem que terminar melhor, entendesse? Então isso aí, eu vou ser sincero a você, precisa melhorar? Precisa. Hoje eu... eu...hoje, hoje eu não vou dizer que, que tá do meu agrado, não! Não tá! Não. Poderia melhorar mai? Pode! Pode... a gente pode ter uma pista boa, a gente pode ter uma... uma, uma praça, entendesse? Uma praça boa, a gente pode ter hoje o quê? A gente pode ter um posto de saúde, entendesse? Hoje a gente pode ter o quê, um reconhecimento melhor. Tá reconhecido? Tá! Mas pode melhorar? Pode! Porque assim, é como eu falei, hoje a comunidade em si, ela tá crescendo a cada dia, entendesse? Tá crescendo. Hoje, é... tá aumentando a população, entendesse? Tá aumentando o número de pessoas, tá aumentando as família, entendesse? E isso aí, é... eu vejo como assim, um incentivo. Porquê? Porque assim, se eu for fazer assim... se eu receber uma palavra negativa, entendesse? Não receber uma palavra negativa, agora, aquela palavra negativa ela vai me dar força pra eu prosseguir. Eu penso assim, eu penso no futuro, eu penso no amanhã. Tá entendendo? Eu vejo a comunidade hoje... ou alguém pode dizer assim: não a comunidade hoje ela tá... tá ruim, tá assim, não. tá... falta melhorar? Falta! Mas tá melhor. E... desse melhor a gente vai fazer o possível pra fazer o possível mermo, pra melhorar mais ainda. Entendesse? Porque assim, como eu, como eu sou daqui da comunidade e vejo assim uma melhora e precisa de mais? Precisa! Se dependesse de mim, se dependesse de mim, eu vejo assim o futuro melhor nessa comunidade, eu vejo essa comunidade assim, como alguém chegar aqui e dizer assim: rapai, eu nunca vi nenhum lugar assim, tão, tão bom de viver. Um lugar tão bom de se morar. Porque dificuldade a gente encontra. Palavra negativa também. Agora, eu, eu levo isso como um, um degrau. Um degrau pra minha vida. Porque quando eu recebo um não, aquilo me dá incentivo de eu prosseguir. Jamais assim, como... um não pra mim, é só uma batalha, não é a guerra que eu perdi. É uma batalha. Então, se eu perdi a batalha, vai ter mais guerra, então se vai ter mais guerra, eu vou ter que guerrear pra vencer as outra. Então pra mim é um incentivo, eu digo isso de coração." (Entrevistado 5)

Outros realces também podem ser encontrados nas motivações que levaram à busca pelo reconhecimento. Vale salientar que somente investigando sobre estas motivações

podemos perceber a força das influências do próprio reconhecimento, apreendido a partir da pergunta pela identidade que, neste caso específico, acreditamos que é feita com mais força e de forma decisiva pelo agente externo. Dessa forma, tomamos a decisão de questionar: *qual foi o motivo mais importante que levou a comunidade a buscar esse reconhecimento diante do restante da sociedade?* As respostas indicam nuances ainda mais ricos para a análise:

"Assim, ter uma oportunidade diante da sociedade. Por que assim, a gente negro é muito discriminado, e... teve um pouco de... deixa eu ver como é que eu posso te dizer... um pouco de valorização. É isso que eu posso te dizer. Resgatar um pouco da história né? Resgatar um pouco da história dos remanescentes de quilombo." (Entrevistado 17)

"Olha, porque a gente já... depois da reunião, que ficou... que, a gente se... foi... foi denominado a... é... Comunidade Quilombola Onze Negras. Depois de eles terem passado por aqui, as, o historiadores, essas coisas todinhas, então a gente tinha que o quê? Tinha que avançar. Então tem que ter, isso aí... a gente dizia, mas não estava no papel. Quer dizer, a gente sabia que era, mas não estava no papel. Então tinha que buscar esse reconhecimento, aonde era a... na fonte né? Que era lá em Palmares." (Entrevistado 18)

"Ser reconhecido né? O importante é isso, que fomos reconhecido aqui no país né?" (Entrevistado 3)

"Foi quando reconheceu que existiu essa comunidade aqui né?" (Entrevistado 12)

"Então, ou em busca assim que... teve o outros conhecimento, ou em busca de melhoria pra comunidade. Só que a gente nunca teve benefício nenhum através desse nome quilombola. Os benefício que tinha nunca ficava aqui pra... na nossa comunidade. Sempre era outras comunidades que era beneficiada. Mas a nossa comunidade, como o nome quilombola, não tenho nada a apresentar como esse..." (Entrevistado 19)

"Interesse aí de... programa social aí. E eu vô tá mentindo? Vou mentir pra quê? Interesse de alguns aí e benefício próprio." (Entrevistado 10)

"Eu acho que assim, o, o, o, o reconhecimento é importante hoje né? Hoje eu, eu vejo assim a comunidade como assim, ela tá reconhecida assim... tanto aqui no... nessa região do Nordeste, como em Brasília também, já tá, a gente já tá reconhecida, entendes? Como uma comunidade assim que... num era reconhecida há alguns anos atrás e hoje a gente vê hoje eu me sinto assim, assim regozijado e orgulhoso, tá entendendo? Porque assim, as vezes eu digo assim: não. Porque eu viajo muito, entendes? Eu trabalho de carpinteiro, eu viajo muito. Aí as vezes diz: tu mora aonde? Eu moro numa comunidade... eu moro em tal lugar: no Engenho Trapiche, que é mais reconhecido. Mas assim, como diz: a Comunidade Onze Negras? Eu disse: é, é. Aí, não, tu... entendes? Aí eu vejo assim, o reconhecimento e pra mim é gratificante porque eu tô vendo que assim, o nome da comunidade, é, a cultura, entendes? Tá sendo reconhecida lá fora, tá entendendo? Então isso pra gente só tem a ganhar. Porque assim, é um negócio que você tem mais espaço, tá entendendo? Mas espaço de quê? De buscar um novo conhecimento, de buscar assim, uma melhoria, entendes? E isso aí é gratificante. O meu... a minha vontade de coração é que cada dia mais melhore, entendes? Melhor. Quer dizer, se começou bom, termine melhor. Tá entendendo?" (Entrevistado 5)

[...] “Então assim, a gente sabia que a gente... era um... a gente, a gente não tinha certeza assim, que a gente era quilombola, porque antigamente não se falava. Se falava de escravo. [...] A gente era dos escravos, por que minha vó, minha bisavó foi escravizada. Então a gente já sabia que nossa cultura vinha dum tempo sofrido. Agora, a gente não se... não se conhecia como quilombo. Mas a gente se conhecia um povo... [...] Foi a questão que a gente começou, assim... correr atrás das políticas públicas, foi quando a gente... isso foi em 2001, quando a gente teve um encontro e lá no encontro eles... lá em... Conceição das Crioulas, que, foi através de Vera Baroni que a gente foi pra esse encontro de negro e negra, foi na primeira campanha de Lula - presidente, que Lula veio pra Salgueiro e... a gente foi pra lá, pra ter esse encontro com o presidente e lá a gente... tava lá como negra, mas a gente não se identificou onde a gente morava... [...] Então assim, a gente já tinha, a gente já sabia que a gente era filho de negro e negra... [...] foi em 2003, por aí assim, quando a gente começou a se identificar e dizendo que realmente a gente erra filho de um negro e da negra. Porque minha vó já contava a história da mãe dela. Minha vó já contava a história da bisavó dela. [...] Então assim, a gente sabia que a gente vinha duma cultura... [...] e a gente começamos assim, de se identificar melhor, começamos correr atrás das políticas públicas em 2003 pra cá. Quando a gente recebeu a certidão, ficamos mais fortalecido né? Porque a gente não tinha nenhum documento se identificando que a gente realmente era descendente de quilombo. A gente tinha o documento da terra, a gente tinha o histórico da comunidade” [...] (Entrevistado 3)

Dos fatores motivantes da luta pelo reconhecimento da Comunidade Quilombola Onze Negras, apontados pelos entrevistados, observamos que correspondem ao que identificamos como um “processo contínuo de afirmação da identidade”, ou que busca as condições necessárias para essa afirmação como algo imperativo para a própria identidade. Ao perguntar-lhes sobre o motivo principal que levou à busca pelo reconhecimento, procuramos entender se ali existiu a energia *mister* que poderia ressignificar as influências de potências externas que, por sua vez, estariam eventualmente impondo ao grupo uma identidade contingente. Nesse sentido, podemos afirmar que as falas evidenciam, mais uma vez, um ambiente onde a estratégia conduziu a identidade. Portanto, a energia de motivação contribuiu como ponto nodal para o reconhecimento.

Finalmente, se entendemos que o reconhecimento interfere na construção da identidade e se percebemos que ele é peça do próprio tabuleiro, foi necessário indagar sobre o benefício real que ele traria para a Comunidade Quilombola Onze Negras e, nesse sentido, entender como esses benefícios poderiam contribuir, a partir de duas provocações: 1) ainda para a afirmação da identidade; ou 2) para a sua suplantação no artifício histórico de uma relação de luta contínua do processo identitário. Partindo destas probabilidades, perguntamos: *qual foi o efeito real ou o benefício para a comunidade com o reconhecimento?* Eis as respostas:

“Ser reconhecido em todo o país e fora dele. Assim, as pessoas vieram estudar, vê que a comunidade em si, ela... tanto ela... ela leva lá pra fora o... a tradição da gente, dos remanescentes, o que a gente aprendeu enquanto criança.” (Entrevistado 12)

"Ah! Trouxe bastante! Porque trouxe... veio energia, veio água, veio escola, veio creche. Trouxe bastante benefício. Benefício foi." (Entrevistado 5).

"Ah! Muito benefício! Teve aqui, foi... veio feira doada pra comunidade, veio médico, vem... festa dia vinte, muita, muita gente visitar a gente aqui, de fora, de esc... de colégio, de faculdade. Agora conhecemos muita gente de fora também a gente tá conhecendo." (Entrevistado 3)

"Ficou... foi bom por uma coisa, primeiro tendo acesso a muitas coisas que não tinha e outros projetos que a gente nunca tinha e agora chega né?" (Entrevistado 18)

"A... o pessoal... quer dizer que o pessoal fizeram mais coisa né? Porque fizeram o quê? Tem essa associação aqui dos moradores, foi feito depois dos quilombo. Depois fizeram um centro de apoio. Que aí fez centro de apoio. E fizeram... aí já tinha um coleginho mais pequenininho. Aí aumentaram praquele grande. Então isso que tem aqui foi depois dos quilombo. O que tem de, de, de... escola, associação, aí foi depois dos quilombo. Aí foi que o governo, pegou ajudar. Porque vem feira, vem tudo, depois... vinha caminhão de feira com cinco, seis toneladas. Sete, oito toneladas. Agora não, afrouxou mais. Mas antigamente era saco e mais saco. Era saco de 60 quilos. Aí foi quando o, o governo pegou, esse, o, o presidente pegou ajudar." (Entrevistado 9)

"Vêi mais benefício. Vêi... tem vez que vem... é... médico praqui, energia, que era rim, ajeitaram, água." (Entrevistado 11)

"[...] pra gente esse documento foi muito forte. Foi como se fosse a nossa libertação. Porque através desse documento a gente conseguiu avançar as políticas completamente diferenciadas pra nossas... pra nosso povo. Porque, enquanto aí, as políticas era igual a qualquer um. Então a gente não tinha... não chegava a alcançar. Porque chegava sempre, o mais... a zona rural era esquecida. Então, com essa documentação, a gente avançou bastante na questão da política e foi um documento assim, muito forte, foi como se fosse uma carta de alforria. E a gente pode chegar com esse documento e provar que, realmente, somos uma comunidade quilombola. Porque tem muitos aí que diz que é, mas tem que ter o certificado, tem que ter o histórico, como chegou, porque chegou, quem somos nós... tem que ter o histórico. Quem chegou primeiro, quem era nossos tataravô... então assim, não é chegar e dizer assim eu sou quilombola e sei. Tem que ter um processo, muito bem antecipado, pra poder chegar no final e a gente ter as prova tudo bem organizado. [...] Hoje, quem tratar de um jeito que a gente vendo que tá com racismo, eu já sei onde é que eu vou na lei. Mas, antigamente, não tinha conhecimento, até a gente era tratado como macaco, uma coisa e outra [...] e daí a gente começou a correr atrás das políticas." (Entrevistado 14)

"Olha, benefício, os benefícios a gente teve assim, quando o... pronto, muitas coisas aconteceram porque a gente ficou reconhecida e mais, assim, divulgada. Agora, só, que isso aí foi somente uma fase. Foi só uma fase. Não foi todo tempo. Porque você vê hoje como é que tá isso aqui. Se, a gente.. pronto.. Na época do livro, você vê que aquilo ali tudo foi de verdade. A gente até... do jeito que está hoje, a gente pensa até que é falsinho aquilo ali, do livro não existiu, mas aquilo tudo existiu. Aqui é... a gente sempre se é... sempre se é... tinha reuniões, tinha encontros, pessoal vinha de fora pra fazer... pra dar palestra aqui, vinha outras comunidades lá de fora também pra... as vez se hospedava... até se hospedar aqui na nossa comunidade se hospedava, e hoje em dia não tem mais nada, porque tudo isso acabou. Acabou que hoje nem parece que é uma comunidade quilombola. Pelo contrário, a gente olha assim... quer dizer, a gente sabe que é porque a gente que somo mermo né? Mas, se não fosse isso, a gente num... num... É se o pessoal... se fosse assim, dissesse assim, ah, aquilo ali é uma comunidade quilombola, se fosse eu que passasse por aqui, dizia não. [...]" (Entrevistado 1)

"Nenhum. Nenhum. Eu vou dizer que... é pra dizer o quê? (NESTE MOMENTO EU LHE EXPLIQUEI SOBRE A ENTREVISTA, LHE DIZENDO PARA FICAR À VONTADE). Nenhum. Até aqui é nenhum. Já tivemos benefício sim, no tempo do outro governo. Que a nossa fada madrinha, Edna Gomes, ajudava. Entendeu? Não deixava ela cair. Mas depois, acho que a gente não teve mais nenhum não. Só no tempo de... quer dizer, ele agora tá voltando né? Lula não tá voltando? Não ganhou? (SE REFERINDO AO CANDIDATO A PREFEITO DO MUNICÍPIO DO CABO DE SANTO AGOSTINHO: LULA CABRAL). Mas, a gente só tivemos assim... mais ou menos, alguma coisa, com Edna. " (Entrevistado 15)

"Olha, o que chegou, a partir do reconhecimento aqui? Chegou o quê? Chegou... assim eu falo do meu tempo, né? Eu tô aqui na comunidade há uns dez anos já. Assim, chegou assim. Vê só. Chegou, chegou, chegou energia, entendesse? Água chegou o quê? Checou ônibus, que é transporte, entendesse? Chegou o quê? Às vezes a gente recebe alguma coisa, entendesse? Da comunidade aqui, como tipo, feira, tá entendendo? Algumas coisa, alguns objeto, entendesse? Algum... assim, é... chegou muita coisa pra vista que era assim, como o pessoal aqui, mais antigo, é... lavava roupa no rio, nessa cacimba, ta entendendo? E hoje assim, você não vê mais isso, ter tem, mas você não vê mais isso. Hoje a gente tem uma água mais saudável, entendesse? Uma água assim, você tem uma água encanada. Hoje você vê, o transporte, entendesse? Hoje eu tenho um transporte na porta da minha casa. Hoje eu tenho uma iluminação adequada, entendesse? Porque antigamente era candeeiro, entendesse? Era aquela dificuldade. Hoje eu tenho, não tenho uma estrada boa, não vou dizer que tá boa. Mas, pode melhorar? Pode. Mas de 100%, 70% tá melhor, entendesse? Porque hoje assim, é... hoje eu posso ir lá fora e não me preocupar assim com acesso, te entendendo? Porque eu sei que a estrada ela tá 70% melhor, [...] Não tá 100%, mas 70% eu digo que tá melhor. 70%. [...] É a união ela faz a força, entendesse?" (Entrevistado 10)

Nas declarações dos entrevistados notamos que há um discernimento quanto às possibilidades do reconhecimento de uma identidade específica. Assim, os benefícios reais de um reconhecimento parecem estar, para eles, postos num campo de possibilidades da afirmação desta identidade. Nesse sentido, é necessário continuar afirmando a identidade, lutando pelo seu reconhecimento cotidianamente. Entretanto, destaca-se na fala do entrevistado 15 a força externa que atua sobre a identidade. Nesse contexto, está evidente que está força operou de maneira decisiva sob as perspectivas dos benefícios reais do pós-reconhecimento. Aqui não existe apenas as possibilidades que estão dadas com a luta cotidiana. Desta feita, de nada adiantaria um horizonte de benefícios sem a realidade dos acessos.

CONCLUSÃO

O objetivo desta pesquisa foi entender como o processo de reconhecimento (legal) de uma Comunidade Quilombola implica na construção da sua identidade. A partir do estudo de caso etnográfico, realizamos uma análise da Comunidade Quilombola Onze Negras, dialogando com algumas teorias que abordam o conceito identidade, bem como com a teoria do reconhecimento e sua ampliação crítica. Nossa inquietação se destinou a entender, a partir da percepção de que a identidade é algo dinâmico, que se constrói cotidianamente, em que sentido o reconhecimento poderia exercer influências e, sem prejuízo dos julgamentos iniciais, apontar se estas influências realmente existiram e existem na realidade daquele grupo e como elas agiram e agem sob a construção da sua identidade. O trabalho não esgotou a questão devido a sua complexidade, mas nos permitiu elucidar algumas fundamentais suposições que, acreditamos, auxilia no entendimento da realidade analisada pela pesquisa, bem como de outras realidades que dialogam com o contexto histórico do reconhecimento e da construção da identidade de comunidades quilombolas a partir de duas principais constatações, conforme expostas abaixo.

1. A identidade se realiza num complexo contexto real, dialogando com cada situação, em cada instante, sob cada conjunto de aspectos. Portanto, não é possível pensar esta identidade como algo suspenso da conjuntura. Dessa forma, a identidade de grupos étnicos se posiciona estrategicamente e politicamente, se relacionando diretamente com os contextos políticos que a rodeiam. Ao admitirmos isso, nos aproximamos da ideia de que a identidade é, de fato, estratégica. No caso do grupo pesquisado, vimos, principalmente quando da análise dos dados de campo, como aquela identidade, construída histórica e dinamicamente, em alguns momentos se direcionou *estrategicamente* num sentido de efetivar uma luta por direitos específicos, por exemplo. Nesse contexto, poderíamos dizer que toda identidade é estratégica. Entretanto, isso não significa admitir que as estratégias estejam numa relação de livre escolha dos envolvidos no "jogo político da identidade". Elas correspondem, muito mais, ao posicionamento histórico que os autores construíram, ao longo do tempo, no "tabuleiro". Assim, uma identidade que se quer reconhecida e busca as estratégias para a realização de tal "ousadia", será diretamente afetada tanto internamente (por todos que compõem o "eu generalizado"), como externamente (por aqueles que respondem à luta pelo reconhecimento da identidade reivindicadora ou da alteridade). Sabemos que, dependendo da força, forma, propósito e posicionamento dos que perguntam pela identidade, podemos ter uma influência que age diretamente forçando um movimento de "tornar fictícia" uma identidade, que no caso

do estudo aqui em tela foi o Estado. Aqui lidamos, mais uma vez, com o contexto histórico. Contudo, essa questão parece ser parte fundamental do próprio paradigma da identidade: em que sentido uma identidade pode, a partir de fins estratégicos, permitir/negar as influências de forças que deseja tornar-lhe fictícia, para a realização de um processo de reconhecimento historicamente torpe, que se materializa numa lógica de um Estado dominador? A resposta nos conduz facilmente a perceber que talvez seja parte da estratégia de uma identidade, historicamente negligenciada, flertar com as possibilidades de ficção de si própria, bem como de tantas outras identidades em disputa. Em tempo, é impossível determinar, detalhadamente, como isso acontece. Entretanto, podemos afirmar que se dá, principalmente, pela posição histórica que estes grupos ocupam no grande mosaico real das sociedades complexas. Assim, o grupo estudado pode ter, em algum momento, "elevado-se" à uma postura fictícia, no sentido de cumprir uma etapa do processo de reconhecimento, necessário como parte de uma estratégia. Com efeito, e a partir dos dados da análise, percebemos que a identidade da Comunidade Quilombola Onze Negras se manifesta, estrategicamente, a partir de uma luta pelo reconhecimento contínuo, se posicionando num longo contexto histórico que, por sua vez, recebe influências diretas deste próprio reconhecimento, o que força aquela identidade (dinâmica) a disputar e a disputar-se no "jogo" que se realiza com poucas perspectivas de conquistas e muitas de adequação.

2. Todo reconhecimento é resultado de um conflituoso processo, onde uma identidade rebaixada participa de uma luta contínua. No mesmo sentido, o reconhecimento formal destas identidades é o que possibilita a garantia de melhor condição de luta para a sua afirmação específica e acesso aos direitos ligados à *redistribuição*. Todavia, o reconhecimento de uma identidade só pode se realizar numa perspectiva conflituosa, materializando uma disputa com as tantas outras identidades. Quando lidamos com o reconhecimento legal de uma identidade essa luta ganha contornos específicos, sendo necessário visualizar as identidades que estão estrategicamente favorecidas pelo processo histórico, a fim de nos adiantar na percepção de como esse reconhecimento pode ser concretizado. Com efeito, cabe ao cientista social, conforme ponderam os teóricos abordados e confirma a realidade pesquisada, entender como se processam as influências e possibilidades do reconhecimento sobre uma identidade em construção e/ou em afirmação. Na pesquisa, observamos que a Comunidade Quilombola Onze Negras esteve e está diretamente relacionada com o fenômeno da tensão dialética da identidade entre tradição (reminiscente) e as emergentes oportunidades trazidas por atualizados cenários políticos. De tal modo, a análise demonstrou que não se pode separar *reconhecimento* de *identidade*. É necessário entender a relação ética que existe entre o

reconhecimento, a comunidade, os seus membros e a afirmação das suas identidades e da identidade do grupo. Isso obriga o pesquisador e a própria sociedade a não escamotear as questões de conflito, rebaixamento e reconciliação. Assim sendo, fomos levados a perguntar quais foram e como se apresentaram as etapas de reconciliação e de conflito que atuaram naquela realidade pesquisada, sabendo que os contornos de um processo de afirmação de uma identidade rebaixada podem gerar um conjunto de paradoxos da identidade que permanecerão, durante um longo tempo, atuando em cada realidade específica, tema que, entretanto, não pode ser desenvolvido por causa dos limites dos nossos objetivos.

Com base nos resultados de nossas análises pudemos concluir que são necessários estudos mais aprofundados sobre as realidades das comunidades quilombolas, bem como sobre as possibilidades dinâmicas da afirmação de suas identidades, a partir de um processo de reconhecimento (legal) que pode ser diferenciado (ético), respeitando, entendendo e dialogando com o posicionamento histórico destes grupos e as suas especificidades que tanto significam para a sociedade e para a ciência. Certamente, isso evitará a violência histórica da redução do fenômeno para fins estratégicos e governamentais, ato que é realizado, por vezes, com a conivência da própria ciência, enquanto instância certificadora dos procedimentos legais. Assim, se for verdade que não cabe ao cientista social julgar ou fazer controle das identidades, é ainda mais forte a necessidade de despertar para a percepção do quanto o reconhecimento legal pode influenciar/determinar/deformar a construção dessas identidades e, quando se trata de Comunidades Quilombolas, deve-se entender e respeitar os sentidos históricos de uma disputa travada com mais perdas do que vitórias, conforme vimos. Desta feita, concluímos que a Comunidade Quilombola Onze Negras realiza sua identidade todos os dias, reivindicando uma efetiva participação no "jogo", buscando os seus significados ancestrais e concretizando uma rica e problemática identidade que representa um importante fenômeno para as Ciências Sociais no Brasil: o Quilombola.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma História do Negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de Preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In Brasil. Ministério de Desenvolvimento Agrário; Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável. **Brasil Rural em Debate**: coletânea de artigos. Brasília: CONDRAF/MDA, 2010.

AMORIM, Ana Maria Martins. Multiculturalismo e etnicidade: os quilombolas e a construção da cidadania no Brasil contemporâneo. **Revista Universitas Humanas**, Brasília, v. 8, n. 1, p. 83-106, 2011. Disponível em: <<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/universitashumanas/article/view/1459/1505>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e Observação Participante**. Tradução de José Fonseca; Porto Alegre: ARTMED, 2009.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola. Bauru: Edusc, 2006.

_____, José Maurício. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação. In Marilene de Paula, Rosana Heringer (orgs.). **Caminhos Convergentes**: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009.

BÉHAR, Beatriz Hochmann. **Que Tal a Gente dar o Nome de Onze Negras?**: o papel das narrativas na inserção política e cultural da Comunidade Quilombola Onze Negras. 2015. 107 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988. 22. Ed. São Paulo: Atlas, 2004.

_____. Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, 20 nov. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 10 ago. 2016.

_____. Decreto n°. 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção n° 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, 19 abr. 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 22 ago. 2016.

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

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. **Tempo Social Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 143-158, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v13n1/v13n1a10.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? dilemas da justiça na era pós-socialista. In J. Souza (org.). **Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora UnB, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. **De olho em Zumbi dos Palmares: histórias, símbolos e memória social**. São Paulo, Claro Enigma, 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo, Editora 34, 2003.

MATTOS, Patrícia Castro. **A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser**. São Paulo: Annablume, 2006.

Onze Negras: Comunidade quilombola. Cabo de Santo Agostinho, PE: 2007.

O'DWYER, Eliane Cantarino. (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 5, n. 1/2, p. 31-52, 1994. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v5n1-2/0103-2070-ts-05-02-0031.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

APÊNDICES

Apêndice A - Questionário-guia para entrevista

Pergunta 1: você sabia que a comunidade foi reconhecida como quilombola em 2005?

Pergunta 2: como eram as festas, comidas e costumes da comunidade antes do reconhecimento?

Pergunta 3: qual foi o motivo mais importante que levou a comunidade a buscar esse reconhecimento diante do restante da sociedade?

Pergunta 4: qual foi o efeito real ou o benefício para a comunidade com o reconhecimento?

Pergunta 5: foi preciso mudar alguma coisa na vida e no cotidiano de vocês para obterem o reconhecimento?

Pergunta 6: depois do reconhecimento vocês continuaram mobilizados em torno de alguma causa ou interesse?