

A Política do reconhecimento - teoria e prática¹

David Lehmann²

Tais imagens eram falsas ainda por outro motivo; é que eram, forçosamente, muito simplificadas; sem dúvida, aquilo a que aspirava minha imaginação e que meus sentidos só percebiam incompletas e sem prazer no presente, eu havia me trancado no refúgio dos nomes; sem dúvida, porque havia acumulado sonhos, os nomes agora magnetizavam meus desejos; porém os nomes não são muito amplos...

[Marcel Proust, *Em Busca Do Tempo Perdido*]

Multiculturalismo é uma ideia normativa, não uma descrição do estado das coisas. É invocado e empregado em discussões sobre como o mundo deveria ser organizado ou reorganizado. Está relacionado a políticas de Estado e questões de cidadania que podem ocorrer acerca de ampla gama de problemas culturais, da língua e vestimenta, da educação e do cuidado com crianças e até da circuncisão masculina e feminina. Portanto, o multiculturalismo pode ser usado para lidar com amarras profundas de pertencimento ou rejeição. Numa ordem democrático liberal, o cidadão é portador de direitos e obrigações, cuja vida privada, por exemplo, as vestimentas que porta, a linguagem que usa, sua religião e preferências sexuais não são do interesse do Estado. Mas as reivindicações multiculturais demandem ao Estado reconhecer traços pessoais e subjetivos que fogem ao estrito interesse da ordem estabelecida, por ser um regime completamente impessoal, cego às diferenças e culturalmente neutro.

Ainda assim, a definição implica em que a “ordem estabelecida” – se uma tal simplificação me for permitida – é desprovida de alicerces culturais, reivindicações e rejeições culturais encontram-se fora do domínio do conceito puramente impessoal de indivíduo portador de direitos que é o pressuposto da cidadania democrática liberal. Essa resposta, de qualquer modo, falha ao levar em conta que classes hegemônicas e elites sociais possuem contornos físicos, assim como hábitos e práticas que delineiam definições de respeitabilidade e pré-requisitos para o exercício do poder. Elas empregam sinais que encorajam e reforçam a exclusão da qual outros alegam serem vítimas. Esse é o *habitus* delas, mas se trata de algo que tem o status de estar acima e além dos particularismos das pessoas, como diz Bourdieu em inumeráveis trechos:

Sendo o produto de uma classe determinada de regularidades objetivas, "o habitus" tende a engendrar todas as condutas "razoáveis" e de "senso comum"... tende ao mesmo tempo, a excluir "sem violência, sem arte, sem argumento"... todas as "loucuras". ...

¹ Texto traduzido do Inglês ao Português por Clara Sestelo

² O autor agradece a Ruben Oliven e sobre tudo a Véronique Boyer pela ajuda e os conselhos que contribuíram com este posfácio e a Maria Gabriela Hita pela sua paciência na revisão e redação.

(BOURDIEU, 1989, p. 93)³

Instituições sociais, notadamente a Educação, inculcam um *habitus* no decorrer de longos períodos, sem que possuam lógica alguma exceto a lógica da sua perpetuação:

Na medida em que produzem uma cultura (habitus), que não é mais que a internalização da arbitrariedade cultural, criação e educação só servem para esconder mais e de forma mais completa, inculcando arbitrariedade, a arbitrariedade da inculcação;'. (Bourdieu, 1969, p. 162)⁴

Essa lógica se mantém por cima dos particularismos culturais, isto é, as especificidades culturais de um *habitus* dominante não possuem nome, se querem e são neutras e universais. Existe, é claro, abundância de escritores que usam essa espécie de insight para alegar simplesmente que o sistema inteiro é um engano, mas atualmente, em muitos países, reivindicações multiculturais estão sendo adotadas dentro do próprio sistema institucional; portanto, esse tipo de discussão parece vazia. Em vez disso, deveríamos levar em conta que o conceito cultural de dominação de Bourdieu foi desenvolvido por alguém desinteressado em multiculturalismo ou mesmo em diferenças raciais. Deste modo, a dimensão cultural de domínio e exclusão não é, nesta perspectiva, peculiar a sociedades nas quais coletividades de diferentes origens étnicas ou nacionais coexistem.

Apesar da documentação elaborada acerca da divisão cultural entre elite e massa na França em *La Distinction*, a ideia de que o reconhecimento da diferença cultural poderia reduzir a opressão sofrida pelas massas (as classes trabalhadoras, etc.) não se enquadra no esquema de Bourdieu. Em seu esquema, a cultura do oprimido ou do excluído é expressão ou efeito da própria opressão; se admira a integridade e a coragem e por vezes a resistência enérgica desses oprimidos, ele não parece impressionado pelo potencial libertador das culturas dos dominados no sentido em que observamos entre os defensores do multiculturalismo.

No entanto, multiculturalistas, entre os quais incluo vários antropólogos e outros que concebem culturas como complexos com integridade e coerência próprias, sendo, portanto, bem mais do que junções de peculiaridades culturais, têm um conceito diferente de cidadania e das dimensões culturais de exclusão. Para eles, a cultura dominante exclui as outras culturas do reconhecimento e da influência. A cultura dominante é inclinada à destruição ou, no melhor dos casos, à cooptação (por

³ Tradução da organizadora de: “étant le produit d’une classe déterminée de régularités objectives, l’habitus tend à engendrer toutes les conduits “raisonnables”, de “sens commun”il tend du meme coup à exclure “sans violence, sans art, sans argument” ...toutes les “folies” ... (Bourdieu 1989: 93)

⁴ - Tradução da organizadora de: ‘Dans la mesure où elle produit une culture (*habitus*) qui n’est que l’intériorisation de l’arbitraire culturel , l’éducation familiale ou scolaire n’a pour effet que de masquer de plus en plus complètement, par l’inculcation de l’arbitraire, l’arbitraire de l’inculcation;’. (Bourdieu 1969: 162)

intermédio do folclore, por exemplo) de outras culturas. A dimensão cultural dessa dominação – consideravelmente separada da dimensão violenta e material dessa dominação – é reforçada pelo emprego, ao longo de séculos, de ideologias raciais e de vasta gama de marcadores raciais, linguísticos e corporais de exclusão. Assim, multiculturalistas arguiriam que, para que os excluídos alcancem a cidadania, é preciso uma política de reconhecimento em que a linguagem e os produtos culturais dos excluídos adquiram direitos, prerrogativas, exceções, isenções e suporte financeiro – direitos específicos a eles como grupo, como segmento da população, e frequentemente, como segmento visível – uma visibilidade por vezes enraizada em território e raça, construída de formas variadas por meio de vestimentas, linguagem e rituais religiosos, transmitidos por indivíduos, seus líderes ou suas famílias.

No entanto, culturas hegemônicas não precisam de nada disso: simplesmente “são” e se reproduzem, conforme fala Bourdieu. Não têm necessidade de definirem a si mesmas. A História transcorre e reforça como o mundo é percebido, estruturas de pensamentos e ações, as quais, “com mais eficácia do que qualquer regra formal ou norma explícita”, asseguram que as práticas “se conformarão e permanecerão ao longo do tempo”. *Habitus* também contém mecanismos que filtram e removem para o plano secundário informações que possam questionar a natureza patrimonial ou acumulada das coisas.

Produto da história o “habitus” produz práticas individuais e coletivas; portanto a história, conforme os esquemas engendrados pela história, assegura a presença ativa das experiências passadas, que depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento, e de ação, tendem, de maneira mais segura que todas as regras formais e todas as normas explícitas, a garantir a conformidade com as práticas e sua constância, a través do tempo. (BOURDIEU, 1989, p. 91)

O “habitus” tende a assegurar sua própria constância e sua própria defesa contra as mudanças através da seleção que opera entre as informações novas, rejeitando em caso de exposição fortuita ou força, as informações capazes de questionar a informação acumulada e sobretudo desvalorizando a exposição a essas informações. (BOURDIEU, 1989, p. 101-2)⁵

Nem todos compartilham do conceito determinista de dominação de Bourdieu, mas o modo como descreve o processo é bastante útil para compreender as desvantagens

⁵ Tradução da organizadora de:

Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps. (BOURDIEU, 1989, p. 91)

l'habitus tend à assurer sa propre constance et sa propre défense contre le changement à travers la sélection qu'il opère entre les informations nouvelles, en rejetant, en cas d'exposition fortuite ou forcée, les informations capables de mettre en question l'information accumulée et surtout en défavorisant l'exposition à de telles informations. (op. cit., p. 101-2)

que modos de vida e culturas não-hegemônicas, assim como populações racialmente discriminadas, têm de vencer até alcançar posição em que seus integrantes possam ter igual respeito e competir em bases igualitárias.

A hegemonia da perspectiva liberal e baseada no mercado, a qual é central na cidadania das democracias liberais, se caracteriza por ser tanto agente dominante quanto arbítrio do jogo: a perspectiva dominante estabelece e administra as “regras do jogo”. A hegemonia supervisiona, determina modas, a ética e o comportamento em público. Essa é uma das coisas que, compreensivelmente, causa fúria em muitos críticos do liberalismo, especialmente naqueles que suportam o multiculturalismo. Para muitos deles, liberalismo e mercado são, em graus variados, imposição injusta. Eles podem exagerar na dominância dessas perspectivas, em sua consistência e invencibilidade, mas as dimensões culturais e raciais do *habitus* dominante têm fio profundo, especialmente porque, a diferença das esferas legal, econômica e política são intangíveis e pouco articuladas, e não suscetíveis a desafios abertos. Isso faz a exasperação dos defensores da causa negra no Brasil quando reclamam da “sutileza” da discriminação racial no país: ela é intangível e com certeza tabu a expressar em alta voz.

Democracias liberais e sociais não negam diferenças de direitos a seus cidadãos, mas, enquanto os direitos que operam dentro de estruturas liberal-democráticas ou social-democráticas são normalmente direitos individuais, aqueles demandados por argumentos multiculturais são, em sua maioria, direitos coletivos. Democratas liberais e sociais diferem quanto aos direitos que consideram prioritários para a população, mas concordam nos procedimentos: para ambos os direitos estão alocados por critérios que, ao menos em princípio, são objetivamente estabelecidos, como idade, sexo, renda, ocupação, deficiências; multiculturalistas, e também aqueles que buscam pelo fim da exclusão racial, estão em busca de nomeações das diferenças e exclusões inegavelmente reais em seus efeitos, mas cujas identificações envolvem julgamentos subjetivos. Se reivindicam igualdade de importância e competem em um “jogo com condições iguais para adversários”, a cultura deles – e nisso eu incluo a identidade racial – tem de ser nomeada, ao passo que a cultura dominante e seu *habitus* não precisa ser nomeada e de fato não é chamada de ‘cultura’. Conforme diz Anne Philips, com uma pequena dose de ironia,

“[...] para aqueles que ocupam uma posição majoritária... cultura no sentido de tradição cultural, práticas ou crenças – é antes de mais nada uma representação de grupos culturais não-ocidentais e minoritários... a palavra “cultura” é “tão inteiramente identificada com minorias ou culturas não-ocidentais que tem se tornado virtualmente redundante nominá-la com essas características.” SE AS ASPAS ACABAM AQUI A REFERÊNCIA TEM QUE FICAR AQUI, POR FAVOR, CONFIRA. Agora, a palavra *cultured* se refere, à distinção, a pessoas ‘cultivadas’ que gostam, por exemplo, de ‘ópera, grande literatura, ou música de câmara’. (PHILLIPS, 2007, p. 63-4)

Mas, uma vez nomeadas as culturas dos ‘outros’, como nomear a cor de uma pessoa, sua religião ou linguagem? Sabe-se que a cor da pele não pode ser tomada

literalmente, pois é produto de negociações conscientes, de trocas explícitas, implícitas e, acima de tudo, inconscientes, entre o indivíduo e seu ou sua interlocutor(a), entre diferentes “outros”. Sabe-se também que o vocabulário da cor da pele em qualquer contexto particular é a combinação de fenótipos, residência, ancestralidade, adereços, sotaques e vestimentas, dentre outras coisas. Ainda assim, quando há conflito pelo reconhecimento, quando há demandas pelo fim da discriminação e exclusão racial, ou pelo fim da marginalização religiosa, a redução da complexidade, a homogeneização da variedade tornam-se sensíveis e podem ser uma espécie de violência simbólica. Pense nas reclassificações coloniais – a invenção do “Hinduísmo” como um “-ismo” e sua classificação como uma religião oriental, por exemplo, ou a nomeação de tribos pela África; pense nos brasileiros que, quando chegam aos Estados Unidos, são chamados de “latinos”. Em alguns casos, isso pode ser assunto de pouca importância, mas frequentemente é considerado violência simbólica.

Ainda assim, por outro lado, quando se trata de apontar demandas, quando lideranças de populações excluídas apresentam suas carências, eles também precisam nomear-se, e portanto, estão inclinados a produzir simplificações: eles não irão muito longe ao dizerem, conforme o hábito dos cientistas sociais, que ‘tudo é tão terrivelmente complexo’. É fácil entender, portanto, porque os antropólogos se calam a respeito do “essencialismo” da reificação contida no discurso de identidades insurgentes primordiais, mesmo que sejam, por vezes, relutantes em falar sobre isso no texto escrito.

Um inusitado, porém ilustrativo, episódio de nomeação é o incidente na Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 1997, quando um grupo de estudantes publicou numa revista satírica intitulada “*O Indivíduo*”. Em nítida referência a campanhas do movimento negro, um artigo dizendo que se qualquer um iniciasse a “Semana da Consciência Branca” seria considerado racista – então porque o patrocínio oficial da Semana da Consciência Negra pela universidade não era considerado racismo também? (GRIN, 2010, p. 21-85) Os dois casos seriam igualmente racistas na visão da revista universitária. A publicação causou escândalo e o Reitor ordenou o fechamento da publicação. Mas, o ponto central da história é que a demanda por reconhecimento não é satisfeita decretando igualdade de tratamento, ou mesmo pela conquista de tratamento igualitário, caso isso signifique o desaparecimento do nome de excluído e sua incorporação no modo de vida dominante, o qual dispensa nomes. Não é suficiente para grupos excluídos que sejam simplesmente incluídos como participantes adicionais no jogo dominante, capazes de aparecerem nas altas esferas sociais, de se candidatarem em eleições, de frequentarem escola, com direito a tratamento político igualitário. Claro que essas coisas são desejáveis, mas são apenas direitos normativos de cidadania; dentro de uma história de exclusão, é necessário mais do que isto para se alcançar o reconhecimento.

Apesar de que as demandas de grupos étnico, racial e culturalmente excluídos se expressam em termos socioeconômicos. Estes são veículos para demandas baseadas em identidades: os líderes dos excluídos querem ser reconhecidos pelo nome da

identidade que escolhem: negros, afrodescendentes, Maoris, Mapuche, Muçulmanos, Ashaninka, Yanamamo, Mixe... rotas e nomenclaturas variando. Temos visto com frequência, e de modo crescente desde 1992, que uma vez as demandas postas, não há como detê-las. Temos assistido a isso no Chile, quando se acreditava que fora dos bolsões de pobreza nas regiões sulinas por volta de Temuco não existia um “problema indígena”. Porém, desde os anos 1990, tem crescido o número de pessoas que se declaram indígenas nos Censos, mesmo entre os descendentes urbanos de Mapuches que migraram, trocaram de nome, esconderam as origens, esqueceram sua linguagem e renunciaram a vestimentas típicas. O número de lideranças com educação universitária têm aumentado, as organizações têm se desenvolvido e a consciência da alienação e exclusão proliferou nas áreas rurais Mapuches, apesar de concessões de terras e bolsas de estudo, da criação do Conselho de pesquisa inspirada na sociologia – notadamente de Brubaker – e na psicologia cognitiva (GIL-WHITE, 1999; GIL-WHITE, 2001; BRUBAKER, LOVEMAN ET AL., 2004), documentando como, ao lado da sua participação na sociedade de consumo em massa, a juventude rural mapuche ainda se identifica com uma autoimagem essencialista:

apesar das categorias de pertença ‘serem tanto imaginadas, inventadas e construídas dentro de esferas sociais e temporais quanto qualquer outra categoria de diferença’, tem contudo uma ‘fixidade percebida’ que ‘confere força coletiva à continuidade de tal categorização’. E de concluir: de que ‘a atribuição de uma essência compartilhada ... deve ser considerada fonte de estabilidade a través do tempo, contínua mas sempre sujeita a mudanças inter-geracionais por meio das quais o cérebro humano pode reificar a existência de um grupo internamente homogêneo. (WEBB, 2012, p. 17)⁶

No Brasil, e em outros lugares, se tem desenvolvido o conceito de etnogênese para descrever tais episódios. O ‘aparecimento’ de índios no Nordeste – onde se pensava que foram aniquilados – , cedeu lugar a lideranças, movimentos, festas, cerimônias (ARRUTI, 1997; PACHECO de OLIVEIRA, 1999; ARRUTI, 2013) e foi seguido da onda de ressurgimento ou ‘reconfiguração’ quilombola – termo preferido de Jan French. (FRENCH, 2009) A existência de múltiplas agencias como FUNAI, Fundação Palmares, e outras dedicadas ao meio ambiente ou aos direitos dos índios, dos quilombolas e das ‘populações tradicionais’, por sua vez, estimularam o reclamo pelo reconhecimento e também pela terra (Boyer, 2010; Boyer, 2014; Boyer, 2015(a); Boyer, 2015(b); Boyer, 2016 (a)). A etnicização de conflitos ou de consciência dos excluídos tem várias dimensões: por um lado se pode entendê-la como resultado da circulação do discurso de etnogênese, as pessoas vendo nela oportunidade de

⁶ - Tradução da organizadora de: ‘ Even though categories of belonging ‘are as imagined, invented and constructed within social and temporal spheres as any other category of difference’ nonetheless they have a ‘perceived fixity’ which ‘gives collective strength to the continuation of such categorization’. He concludes: that the ‘ascription of shared essence ... should be thought of as temporal source of stability, continuous but also subject to intergenerational changes by which the human brain can reify the existence of an internally homogenous group’ (Webb 2012:17).

conseguir recursos ou até terra (com dificuldade) através do estado; por outro lado, podemos sugerir que o sentimento de exclusão que experimentam e têm experimentado durante gerações, até o ponto de se ato denominarem ‘os pequenos’, adquire agora um nome – também a exclusão é ‘nomeada’ e se torna parte da bandeira de luta; em terceiro lugar existe um fator que não se pode descartar, a recuperação da memória subterrânea do passado tal como foi descrito por Nathan Wachtel, no caso dos judeus ressurgidos no nordeste, e que também venho ouvindo em outra pesquisa sobre judaísmo messiânico. (WACHTEL, 2009) Finalmente, tem também o processo inverso quando, por exemplo, interesses comerciais ou até criminosos envolvidos em conflitos pela terra se aproveitam da legislação ou jurisprudência que protejam a causa indigenista para conseguir seus fins.

Outro caso controverso em torno da etnicização, ou talvez a racialização é sem dúvida o movimento negro no Brasil (BOYER, 2011), reclamando reconhecimento de uma identidade racial e com motivo de uma história de exclusão. Neste caso, também há polêmicas em torno da ‘veracidade’ da identidade por autodenominação, sobretudo quando pesquisas mostram como pessoas podem mudar sua autodenominação racial. (SCHWARTZMAN, 2009; FRANCIS AND TANNURI-PIANTO, 2012) Todavia, não é difícil entender que pessoas que não se pensavam como sendo ‘de cor’, mas que sofreram frustração no sistema educacional, numa sociedade com identidades raciais tão fluídas, podem começar a se perguntar se essas frustrações não se devem à cor da sua pele – levando a aparentes ‘fraudes’ ou ‘oportunismo’. Aliás, ainda se eles não se pensam como ‘negros’ ou mesmo ‘pardos’ ou morenos, poderiam se perguntar se os outros não os identificam assim – e daí se identificar como negros ou morenos, etc. Isso não é etnogênese, porque não se trata nem de redescoberta de identidade ancestral, nem de assumir identidade, senão de exigir dos outros o reconhecimento que a cor da pele trouxe discriminação. Deste modo, entra a dinâmica da nomeação de porque a pergunta “Como você define um negro?”, então a pessoa pode se sentir ofendida. Pode se ofender porque, após ter sofrido exclusão por tanto tempo, ser excluído, agora que demanda reconhecimento, lhe negam um nome e lhe dizem que deveria estar contente com a cidadania normal, impessoal, sem adjetivo.

Pertencimento Étnico em Contexto Interpessoal e Oficial

Pertencimento étnico é uma noção escorregadia. Se manifesta na vida diária por meio da multiplicidade de delimitações e marcadores que simplesmente não podem ser encapsulados em definições conceituais restritas. Alguns são marcadores linguísticos, alguns são traços fenotípicos, outros se manifestam em escolhas matrimoniais, em preferências de dieta ou códigos de vestimentas, e ainda há marcadores de religião. Critérios de pertencimento estão emaranhados em decisões individuais numerosas e, por vezes, efêmeras ou contextuais, tomadas mais ou menos conscientemente para reclamar um ou outro rótulo para si ou para outros. Na vida diária, o indivíduo emite variados sinais que incitam os outros a reconhecer uma afiliação particular ou, ao inverso, desencoraja-os de reconhecê-lo; sinais e marcadores são emitidos por um nome, sotaque, vestimentas, modas e a forma como veste roupas prescritas, o endereço pessoal. (HOWARD, 2009) Um fenótipo é dificilmente um “fato” ou mesmo

um “fato manipulado”, já que trajes, sotaque e maquiagem podem ser reformulados e pode atribuir-se-lhes um significado de acordo com o interesse individual, expectativas e crenças alheias ou de acordo com uma mistura dos dois. Essa confusão semiótica e indumentária é um conteúdo rotineiro da administração diária de diferenças, fronteiras e sensibilidades pessoais que integram a vida privada de quem navega pelos espaços públicos e privados das instituições sociais. A resposta dos outros a essa agitada “floresta de símbolos” é igualmente sujeita a indeterminismos – embora também a estereótipos que alguém poderia, por sua vez, tentar imitar, emular, performatizar ou esconder.

Ainda assim, na vida institucional, a palavra “étnica” tende a ser usada como se não fosse escorregadia: as políticas de reconhecimento ou ações afirmativas não seriam funcionais se levassem tão a sério ambiguidades herdadas da identidade étnica, nem menos o fenômeno da etnogênese. Nisso, a tarefa daqueles encarregados de manejar ações afirmativas pode ser simplificada pelas lideranças dos grupos dissidentes que reclamam reconhecimento, estabelecem ou legitimam estilos de vida e modos de vestir, falar e hábitos familiares. Mas, afinal de contas, a questão permanece: *o que há por ser feito?* Se grupos excluídos devem ser nomeados, então algumas coisas devem ser congeladas. Nomeações envolvem regras e procedimentos e alocação de recursos pelo Estado, e ninguém pode esperar que burocratas e juizes tenham uma visão pós-moderna ultra relativista de suas responsabilidades profissionais.

No entanto, por trás de discussões acerca de políticas identitárias e advocacias pela causa de povos, comunidades e grupos excluídos residem vários dilemas: se o Estado os inclui e os nomeia, pode o Estado reter sua posição de árbitro das diferenças, de autoridade nomeadora e de guardião das classificações? Caso o Estado tenha de agir como guardião dos direitos humanos, dos direitos das mulheres, mas também dos direitos das crianças, pode o Estado, algum dia, escapar da culpa de estar injustamente impondo normas e valores a um ou outro grupo específico? E se é para haver procedimentos, burocracias e mecanismos similares próprios de Estados modernos, qual seria o papel dos profissionais, especialmente, à luz da matéria tratada neste posfácio, o dos antropólogos?

Este último ponto é particularmente importante porque, inevitavelmente, demandas socioeconômicas estão emaranhadas com demandas por reconhecimento; uma vez que o Estado se envolve na distribuição de recursos, tornam-se necessários perícia, cálculo de necessidades e algum grau de intervenção na vida dos demais excluídos – uma intervenção que pode facilmente se tornar invasiva e de caráter colonial. Devemos discutir se existe tensão entre essas facetas das políticas de reconhecimento.

As Políticas de Reconhecimento

O artigo de Charles Taylor sobre a 'Política do Reconhecimento' (TAYLOR, 1994) encapsulou dilemas que se levantam a partir da junção desconfortável entre identidade e justiça social e, mais amplamente, tensões entre política identitária e

formas modernas de administração estatal. Taylor nos mostra que ignorar a identidade das pessoas ou usar o poder para impor-lhes uma identidade ou uma interpretação de suas identidades é o mesmo que violar sua integridade coletiva ou individual. O '*sentiment intérieur de l'existence*' ('sentimento interior da existência') de Rousseau, invocado por Taylor, domina e pavimenta o caminho para o que pode ser entendido como 'política identitária para fins identitários'. Mas, será esta perspectiva justificção suficiente para políticas de Estado? Aqui não há intenção de questionar essa justificção em outras esferas – na arte, na música, na mobilização política – mas, na esfera da política de Estado, as dificuldades criadas pelo envolvimento estatal na classificação racial, pela interposição de demandas e conflitos por autoridade e representatividade, por disputas sobre autenticidade, por abuso de acesso privilegiado as decisões e à informação e essencialismo estratégico⁷, claramente levam ao aumento de custos e riscos. Isso também gera a probabilidade de que políticas irão falhar ou encorajarão a emergência de sub-agendas indesejadas e até mesmo subculturas, tornando, assim, bastante difícil a construção de um consenso. Por outro lado, esses riscos devem ser confrontados. Perseguir justiça social significa remover desvantagens fundadas em fatores que se situam além do poder da pessoa. As políticas deveriam, em princípio, incluir tanto a estrutura de classe quanto fatores de gênero, de base étnica, heranças de discriminação racial e linguística, que são claramente uma forma central do pensamento liberal e social-democrático na Europa e nas Américas. Entretanto, a inclusão de critérios étnicos leva à confusão devido ao inevitável elemento subjetivo, ao menos na América Latina. No caso dos Estados Unidos, por exemplo, a problemática de quem classifica as raças de cada um nunca foi matéria de controvérsia.

Desde que recursos substanciais não estejam em jogo, designação de identidade étnica não é matéria de controvérsia. Governos engajam-se em políticas de reconhecimento altamente simbólicas e de baixo custo ao financiar educação intercultural e bilíngue, artes e festividades e ao encorajar ou mesmo fundar espaços em instituições acadêmicas com cursos e pesquisas em assuntos relacionados à identidade, em que líderes e intelectuais possam se sentir em casa. Tais reconhecimentos podem se estender a legislações que recobrem o Direito Indígena e procedimentos eleitorais em governos locais (a exemplo de *usos e costumes* no México e outros lugares, assim como disposições para a autonomia local na constituição Boliviana) que cria alguns empregos. Porém, nada disso envolve alocação de recursos substanciais em pessoal e outros recursos requeridos para lidar com as desigualdades socioeconômicas engendradas pela discriminação racial. Não é surpreendente então que políticos simplesmente se valham de estratégias clássicas de cooptação sem desenvolver uma abordagem coerente para essas questões, distribuindo favores, principalmente em forma de bolsas de estudo e infraestrutura. No entanto, isso é apenas uma medida paliativa: essas demandas, diferentemente de demandas estritamente materiais, não desaparecem, tendem a se manter inertes por décadas, como vemos em exemplos notáveis desde os Balcãs, Europa Oriental e a

⁷ Essencialismo estratégico se refere à vehiculação da identidade e do gênero na procura de objetivos desejáveis para a categoria. A ideia tenta conciliar a crítica e a defesa do essencialismo (Spivak 1988).

União Soviética pós-1990, até o Chile com o ressurgimento Mapuche na mesma época. (BENGOA, 2009)

As oportunidades criadas por políticas altamente simbólicas para a educação e a cultura e, por vezes, em instituições jurídicas locais, atraem a *intelligentsia* indígena com educação universitária, a qual tem sido introduzida na vida acadêmica e burocrática, muito diversos dos hábitos da vida indígena trazendo potencial de lideranças, mas também inseguranças e medos de traição ou distanciamento cultural. O jogo de vantagens e desvantagens para as diferentes partes envolvidas é mapeado por Joanne Rappaport em seu *Utopias Interculturales*, que retrata perspectivas e estratégias diferentes entre ativistas indígenas, 'colaboradores', 'assessores', *insiders*, *outsiders*, padres indígenas, padres católicos, estudantes em universidades indígenas e intelectuais de fronteira que se engajam em construção politizada de identidades. (RAPPAPORT, 2005, p. 50)

Chegamos agora a nosso caso central de estudo, o Brasil, onde campanhas reivindicatórias, seguidas da adoção de uma política de cotas em larga escala em universidades públicas, produziram disputas relacionadas à classificação racial até então desconhecidas em outras partes da América Latina. A campanha por cotas para estudantes negros em universidades de prestígio levantou preocupações sobre a classificação racial de uma população mestiça, ainda que tal preocupação não seja compartilhada pela Suprema Corte do país. Uma resposta (entre inúmeras) de quem entende que há um problema de exclusão racial, mas que resistem à classificação racial, tem sido a de advogar por classificações socioeconômicas em vez de raciais. Porém, esta perspectiva tem oposição considerável de ativistas e simpatizantes do movimento negro, pois para eles, seria uma recusa às demandas de serem reconhecidos como negros ou afrodescendentes. Aliás, essa suposta solução se funda num erro estatístico elementar: uma correlação entre A y B e B y C não quer dizer que existe uma correlação entre A y C. Se para favorecer candidatos negros, se favorece candidatos de camada baixa, não se consegue o fim procurado que é de favorecer candidatos negros. AQUI NÃO SERIA UMA PERGUNTA???

A base de qualificação para disputar cotas é a da autodesignação: em países hispano-americanos isso pode não ser tema de polêmica, pois esses países não abriram acesso de ampla escala para benefícios de indígenas, negros ou afrodescendentes, mas no Brasil, está em jogo o acesso a centenas de universidades. Independentemente de quão sérias sejam suas intenções, políticos têm de responder tanto aos aspectos simbólico, cultural ou institucional quanto ao aspecto material das demandas orientadas pela identidade. Caso se inclinem a repartir recursos substanciais em remover desvantagens entre populações indígenas e negras, algum tipo de classificação, algum tipo de imposição de categorias que parta da autoridade administrativa é provavelmente necessária para evitar alocações aleatórias de investimento. Em princípio, uma política que envolva aspectos materiais deveria ser baseada em alguma estimativa sobre em que grau a situação socioeconômica resulta de condições estruturais ou culturais fora do alcance do indivíduo. Essas despesas para atingir justiça social devem melhorar as chances daqueles afetados por adversidades ligadas à cor e a discriminação histórica, e portanto, devem aplicar

critérios técnicos. De outra maneira, como o público se convencerá de que as medidas são realmente justas e não produto de clientelismo, negociações obscuras, favoritismo ou simples pressão política? Essa seria a perspectiva tipicamente social-demócrata, mas quando se trata dos efeitos de um histórico de exclusão racial, a *expertise* e a impessoalidade profissional é suspeita de ser enviesada, já que se assenta em ideologia dominante ou em cultura de elite.

Ainda assim, se o Estado for alocar recursos para um grupo específico, deveria obviamente fazê-lo com base em critérios que, ao menos, não sejam estabelecidos pelos beneficiários (Isso é conhecido como 'transparência'). Também nos lembra de que, quando recursos substanciais – distintamente de gestos simbólicos e arranjos institucionais – estão envolvidos, a política de reconhecimento precisa estar a serviço não de si mesma, mas da justiça social.

Entretanto, os remédios para a justiça social podem ser tão burocráticos e tão insensíveis que perpetuam a exclusão de grupos excluídos. Não nos esqueçamos de que a lacuna da linguagem e da visão do mundo entre os desterrados da sociedade e a elite não é, de modo algum, necessariamente (e menos exclusivamente) uma questão de indigenidade ou especificidade étnica. Essa é mais uma razão do porquê, se dispensarmos aqueles intelectuais que falam em nome dos racialmente excluídos e protestam contra tentativas universalistas de acabar com esquemas de ações afirmativas, provavelmente marcaríamos um ponto, mas não resolveríamos o problema. Além do mais, precisamos antes tentar enumerar maneiras pelas quais justiça social pode ser combinada com o multiculturalismo.

Justiça Social como o Propósito do Multiculturalismo

Democratas liberais e sociais precisam se esforçar mais para encontrar uma estrutura que possa remover falhas de reconhecimento e padrões de desconhecimentos, os quais infligem dor que não têm comparação e assim operam como causas independentes de desvantagem socioeconômica. Para esse propósito, seria necessário avaliar falhas de maneira que não requeira julgamentos controversos e subjetivos a serem feitos sobre o mérito de se respeitar este ou aquele costume ou prática cultural, mas leva muito a sério as discriminações que são causas de desigualdades injustificadas.⁸ Para medir efeitos da discriminação em si nas suas oportunidades, as origens dos indivíduos podem, em princípio, estar relacionadas, causalmente, a indicadores de status socioeconômico estabelecidos impessoal e

⁸ O procedimento tornaria necessária uma avaliação sobre em que medida a experiência étnica ou racial da pessoa causou de forma independente um desempenho abaixo da média a ele ou ela, especialmente na educação, mas não apenas nessa esfera: é muito comum, infelizmente, que pessoas em situação de desvantagem alcancem bons resultados na educação e, no entanto, ao chegarem ao mercado de trabalho façam serviços braçais – como por exemplos nos dados franceses que mostram que filhos de migrantes africanos e nordafricanos, nascidos e educados na França, sofrem uma desvantagem extra independentemente de suas qualificações educacionais. (MEURS, PAILHÉ ET AL., 2005, p. 12-13)

profissionalmente, as quais são base geralmente aceita para avaliar injustiças sociais. Assim, a avaliação da desvantagem não dependeria de julgamentos subjetivos da parte da população avaliada. Também não estariam totalmente livres de preconceitos, mas os preconceitos estariam sujeitos a debate e correção.

Essa é uma abordagem baseada em direitos, no estilo de John Rawls (1921-2002), um dos filósofos mais proeminentes do liberalismo contemporâneo, a qual almeja desfazer ou ao menos atenuar efeitos de injustiças sofridas por um grupo, mas que não almeja por resultado particular. Ou seja, para Rawls o que importa são os *procedimentos* que satisfazem o critério de igualdade de oportunidades e de ausência de privilégios ligados à origem familiar. Uma objeção seria que tratar os grupos desta forma prejudicaria seu patrimônio cultural e, indubitavelmente, as políticas resultantes, se aplicadas de forma consistente e em larga escala, trariam mudanças culturais entre subalternos, subordinados, indígenas, racialmente excluídos e grupos imigrantes. Mas, esses resultados não iriam necessariamente subverter ou afogar suas culturas por meio da assimilação ou *métissage*. Eles seriam apenas resultados imprevisíveis.

Infelizmente, por mais que se queira reconciliar reconhecimento com um sistema baseado no mérito, esse tipo de abordagem é bastante ilusória. É ilusória porque 'não responde à questão' posta pelos movimentos e suas lideranças por demandas identitárias. Não importa quanto um universalista argumente que a desvantagem racial está sendo reparada, a resposta sempre será que a questão não é desvantagem, mas reconhecimento. Também, líderes se tornariam mais radicais, pois eles têm medo de que vantagens materiais como subsídios educacionais e projetos de desenvolvimento tirem-lhes a base e denunciam tais medidas como 'assistenciais' ou 'clientelistas', desconexas com a demanda por reconhecimento e reparação de exclusão secular.

Universalismo versus Identidade: paradoxos dos direitos coletivos.

Evidentemente o texto fundador de Charles Taylor teve o mérito de deflagrar muitos debates, mas o texto curto, foi lido superficialmente (como ocorre com frequência com textos clássicos) e deixou muitas questões no ar. Entre eles estão as questões ligadas a prática política do reconhecimento, e às práticas da militância acadêmica pelo reconhecimento. Ele já expressava um forte desdém pelo multiculturalismo radical dos 'neo-Nietzscheanos subjetivistas', ao que associa aos nomes de Foucault e Derrida (TAYLOR, 1994, p. 74), assim como para a cultura de vitimização e a tendência à guetização. Ele também critica fortemente a ideia de reconhecimento baseado no sofrimento das gerações anteriores, o que entende por condescendência: o reconhecimento autêntico de grupos é o reconhecimento que merecem pelos produtos deles próprios (em sentido ampliado de 'produto'). Mas, de alguma maneira, a contribuição dele é menos útil para a filosofia política que para a filosofia moral.

No mundo da política de reconhecimento nem tudo é o que parece. Primeiro, punir atos individuais de discriminação não é fácil nem resolve o problema. Segundo,

reconhecer identidades coletivas nas esferas da lei e da governança pode levar à modernização mais do que o retorno aos tempos passados. Devemos agora focar a questão do universalismo versus política de identidade, considerando duas abordagens ou respostas emblemáticas, mas altamente opostas acerca da problemática da exclusão de base étnica. Das duas abordagens, uma pode ser descrita como identitária e a outra como comportamental ou exemplar. Ambas estão focadas menos na injustiça social em sentido amplo e mais na discriminação. Porém, enquanto a resposta da política identitária interpreta discriminação para incluir marginalização ou desvalorização cultural, declínio linguístico, etc., e se apoia no ramo executivo e na repartição de seus recursos, a resposta comportamental é orientada pelo judiciário, punindo atos discriminatórios individuais ou corporativos por meio de leis, sendo mais universalista.

O que chamo de abordagem comportamental ou exemplar está encapsulado em medidas anti-discriminação, que punem atos individuais de discriminação. Um bom exemplo é o aviso postado em elevadores por todo o Brasil afirmando que discriminação para entrar em elevadores pelos critérios de cor, sexo, deficiência física é punível sob pena da lei. A Constituição Brasileira de 1988 tornou o racismo em si (não apenas atos de discriminação ou propagação de intolerância) um crime, e em 1989, o Congresso passou a 'Lei CAO' (Lei número 7.716/1989, nomeada com as iniciais do deputado Carlos Alberto Oliveira, que a introduziu); tal lei traduziu esse princípio na legislação como 'crime inafiançável e imprescritível', significando que o acusado não poderia ser afiançado e que esses crimes não se sujeitam a um prazo de prescrição. Todavia, a punição contemplada por essa lei é tão severa que, no início, os policiais raramente a aplicavam: segundo Antônio Sergio Guimarães, foi aplicada apenas em 58 dos 275 casos de reclamação feitos à polícia no período de quatro anos, entre 1993-1997, o restante sendo resolvido como penalidades não raciais, tal qual 'ofensa pessoal'. (GUIMARÃES, 1998) Se a remoção do direito de fiança for aplicável em todos os casos, tratar-se-ia, de fato, de uma lei extremamente severa, em especial quando lembramos as condições das prisões brasileiras e a possibilidade de detenção por meses, ou mesmo anos, até que o caso venha a julgamento.

Na América Latina, a punição para atos discriminatórios, ainda que possível pelas leis de muitos países, como foi citado pelo caso brasileiro, e outras em aras da Constituição de 1988, é muito rara. Talvez isso se deva à indiferença ou ao preconceito das autoridades, ou à fraqueza das instituições encarregadas de tratar tais casos; essa raridade certamente está ligada com a relativa impotência das vítimas – como ilustrado pelo fato de que, no Brasil, a maioria dos casos que chegaram a julgamento envolveram vítimas de prestígio. O infrator 'não sabia com quem estava falando'.

Essa abordagem comportamentalista ou exemplar é universalista porque considera a sanção de atos vistos como raciais ou etnicamente discriminatórios em si mesmos, sem considerar o passado ou o futuro da cultura da vítima. São discriminatórios por excluírem a vítima de algum direito, moral ou material, com base nas características externas ou descritivas da pessoa, ou com base em preconceito de gênero. Um empregador, por exemplo, que recusa ofertar emprego com base no sotaque estrangeiro – ou porque alguém 'fala como índio' – deve ser punido por falhar em

tratar um indivíduo nos mesmos termos que todos os outros indivíduos, assim prejudicando a habilidade dessa pessoa de trabalhar para viver, o que é direito humano básico e universal. A punição não é falha na apreciação do valor da cultura do outro. Apesar dessa abordagem não nos levar a apreciar toda e qualquer tradição ou traço cultural, pode ser aplicada quando algum ato estimula racismo em geral. Um caso desse aconteceu em 2008 quando uma juíza do Rio de Janeiro proibiu um grupo carnavalesco de representar as vítimas do Holocausto. Sua base de argumentação era de que aquilo constituía 'uma ferramenta de culto ao ódio, banalização da barbárie e racismo'. (TOPEL, 2009)

Rawls elabora um conjunto de princípios de procedimento, que são distinguíveis de valores substantivos, mas, essa distinção é, de alguma maneira artificial, conforme ele mesmo admite quando afirma que, além de procedimentos transparentes e justos, 'consensos sobrepostos' podem ser necessários para manter unida sua sociedade ideal.

Sem querer desprezar a força da ideia de reconhecimento, a proposta de Rawls, caso aplicada consistentemente, teria efeitos muito radicais. No seu livro clássico, *Uma Teoria de Justiça*, Rawls advoga por um sistema radical de igualdade de oportunidades, com fortes limitações a herança de bens, por exemplo. Ele apoia medidas de ação afirmativa com base socioeconômica, mas não de ações específicas para grupos raciais:

Aqueles que tem o mesmo talentos e a mesma capacidade e a mesma vontade de os utilizar, devem ter as mesmas possibilidades de sucesso sem tomar em conta o lugar que ocupam no sistema social. (RAWLS, 2008, p. 73)

Ou seja, o sistema deve permitir a cada um desenvolver capacidades sem levar em conta sua origem social. Rawls se restringe a características objetivas na escada social, mas é possível que, morando sua vida toda nos Estados Unidos, assimile a exclusão racial à exclusão socioeconômica, considerando-a tão objetiva como ocupação, educação etc. Porém, talvez, a ideia de Rawls seja radical demais (apesar dele ser liberal) porque política de reconhecimento que tem encontrado maior acolhida nos meios internacionais. Uma corrente de opiniões amplamente disseminada dentre ONGs e profissionais da antropologia, e até mesmo em instituições multilaterais como o Banco Mundial (Hall e Patrinos, 2006) e Nações Unidas, amparada na teoria política de multiculturalismo liberal de Will Kymlicka, quem apresenta sua teoria como uma elaboração de Rawls adaptada para a realidade multicultural, defende o reforço de diferenças de grupos, o fortalecimento de fronteiras institucionais, linguísticas e até mesmo a criação de zonas de autonomia institucionais ou territoriais ou autogoverno qualificado, baseado nos direitos coletivos diferenciados. Esses direitos pertencem a coletividades que compartilham cultura, respondendo a desigualdades indubitáveis e a um legado de violência física, cultural e socioeconômica perpetradas contra a sustentabilidade, instituições e tradições. O modelo faz sentido como modelo, mas encontra sérias dificuldades quando aplicado no mundo atual, algo que Kymlicka termina por reconhecer. Assim, numa obra mais recente, este autor em uma linha que poderia invalidar a maioria das políticas multiculturais, criticando vigorosamente

'práticas ... que são ditas seculares e autênticas [mas que] são geralmente... recentes, baseadas em um pastiche de 'influências culturais' e a manipulação por parte das elites locais de ideias acerca de 'obrigações sagradas' para, assim, silenciar desacordos entre o grupo. (Kymlicka, 2007, p. 150) Ao tomar essa posição, Kymlicka encarrega os políticos com o desafio impossível de escolher quais versões de uma cultura merecem ser reconhecidas e quais não merecem; ou recusar reconhecimento a líderes que, por sua perspectiva, não representem corretamente práticas culturais.

Ao final, Kymlicka abandona a discussão, lamentando, no caso de Guatemala, que numa sociedade tão pouco liberal, pode-se dificilmente esperar que seus povos indígenas sejam liberais. Então, seu multiculturalismo é menos radical do que alguns podem pensar; a defesa de direitos diferenciados de grupos é temperada por uma prioridade dada a direitos humanos universais e à supervisão pelo judiciário nacional. Assim, será possível permitir um conceito de direitos coletivos e, ao mesmo tempo, preservar o direito individual de fazer escolhas sobre questões fundamentais?

Direitos coletivos permitem que seus beneficiários, como coletividade, tenham autogoverno e representação coletiva ou corporativa dentro de uma estrutura descentralizada que a legitima. Eles podem incluir, por exemplo, autonomia judicial em certas matérias, isenções de disposições nacionais na lei civil ou um currículo escolar independente. Mas, um regime republicano liberal tem dificuldade em permitir a instituições coletivas de se excederem ao limitar direitos individuais que envolvam temas sensíveis como religião, matrimônio, sexualidade e gênero. Enquanto que cidadãos em estados unitários liberais não podem optar por dissentir de suas leis, onde direitos coletivos coexistam lado a lado com direitos consagrados nas leis nacionais, surge a questão sobre se um indivíduo inscrito a um grupo particular optar por ser julgado no judiciário nacional. Ainda assim, se tal liberdade individual é permitida, qual o sentido de direitos coletivos, já que as instituições encarregadas de aplicar as leis conseqüentes não teriam o poder de coerção usual às instituições jurídicas? O sentido da palavra 'inscrito' usada aqui é, em si, contestável: pode cobrir vasta gama de situações, da aderência voluntária ou – no caso de um enclave religioso – conversão religiosa, até a 'nomeação vertical' em que o estado sozinho confere identidade a um indivíduo.

Um exemplo excepcional dos resultados de nós tão emaranhados é o caso em que um juiz da Suprema Corte Colombiana entrou em análise antropológica da legislação indígena e concluiu que esta deveria ser respeitada como instituição viva e dinâmica.⁹ O caso começou em 1996 na região do Vale do rio Cauca, onde, por várias, décadas um sistema de governo e política indígena se desenvolveu, algumas vezes contra o

⁹ O texto correspondente da Constituição da Colômbia de 1992 é o seguinte: 'Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional. (Capítulo 246)'; e 'De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones. (Capítulo 330)'.

governo e outras com o suporte do Estado – e sempre em tensão com a guerrilha. Na cidade de Jambolo, um líder local foi sentenciado a ser chicoteado por sua remota participação no assassinato de um rival. Não houve nem suspeita de sua participação direta. Em lugar disso, a questão era se ele havia contribuído para criar um clima em que o assassinato poderia ser cometido – um crime conhecido como *atardecer* no contexto indígena. Ele foi julgado por um *cabildo* – um conselho – e sentenciado pela instância indígena reconhecida a sessenta chicotadas (*fuetazos*), também ao exílio e à exclusão de seu cargo político. A corte de pena municipal do próprio Estado decidiu que o processo havia sido deficiente e que as chicotadas consistiam em tortura, mas apelos garantiram outro direito, cultural e coletivo, quando chegaram à Corte Constitucional que confirmou a sentença original do tribunal indígena. (A sentença, no final das contas, não foi implementada, mas se diz que o culpado foi mandado a viver fora da comunidade.) O Presidente da Corte Constitucional definiu que 'conceitos como direitos humanos e tortura poderiam ser definidos apenas em modos especificamente culturais'. (VAN COTT, 2000; RAPPAPORT, 2005, p. 249) Ainda que sua postura tenha sido claramente relativista, não pode ser criticado por se amparar em conceito fossilizado de tradição. Em vez disso, afirmou que o caso poderia ser resolvido apenas a partir de um 'diálogo intercultural capaz de estabelecer padrões mínimos de tolerância que envolvessem diferentes sistemas de valores'. (Rappaport, 2005, p. 250) Um dos aspectos mais curiosos do argumento foi a resposta àqueles que diziam que o chicote não era nada indígena, pois fora introduzido pela colônia espanhola: a isso o Presidente respondeu que *usos y costumbres* como expressão legal e cultural de uma tradição 'é um processo dinâmico', pelo qual o problema não era demonstrar que os ancestrais fizeram isso ou aquilo. 'O que é requerido é complacência com aquelas ações que o acusado pode antecipar e que aproximam as práticas tradicionais que asseguram coesão social'. (RAPPAPORT, 2005, p. 250)

Mas, se isso significa que juízes podem usar um conceito de coesão social – em vez de um conceito de identificação de responsabilidade individual ou corporativa – em seus julgamentos, então, estamos introduzindo análise antropológica, com todo o seu reconhecido relativismo, incertezas e margens de erros, assim como dimensões subjetivas e ou reflexivas, dimensões privilegiadas pelos antropólogos, em um campo onde normalmente o poder judicial deveria deixar problemáticas tão resumidas e secas quanto possível. De fato, o poder do juiz em si mesmo, por reconhecer que as tradições cujas legitimidades estão consagradas na Constituição estiveram sujeitas a mudanças conforme a sociedade se transformava, claramente criando uma situação indefinida para indivíduos que podem se perguntar quem decide o que é tradição.

Isso não é, de qualquer modo, o que preocupa a parcela mais engajada da Antropologia Jurídica. Em um *paper sobre interculturalidad* – termo hoje adotado na América Hispânica no lugar de multiculturalismo, para expressar a importância da comunicação entre pessoas de diferentes bases culturais, assim como a importância do reconhecimento – a antropóloga mexicana Maria Teresa Sierra comenta um caso surgido no estado de Oaxaca envolvendo a exclusão de uma mulher de seu cargo em uma municipalidade em que *usos y costumbres* tinham sido estabelecidos oficialmente como o procedimento eleitoral reconhecido.

Portanto, é compreensível que Teresa Sierra tenha reclamado da instrumentalização de esse incidente para tirar credibilidade da lei indígena e atacar a cultura indígena. Mas ao mesmo tempo ela deseja manter distância da versão de diversidade apoiada pelo Estado e também de noções convencionais de modernidade. Ela rejeita todo tipo de essencialismos, ainda assim demanda o reconhecimento da diferença por um lado e a proteção das mulheres por outro lado, enquanto defende a cultura indígena contra 'visões exclusivas, evolucionistas e universalistas da modernidade' (Sierra 2009: 76).¹⁰ De alguma forma ela está tentando achar um caminho para a diversidade que evita o essencialismo cultural, levando à exortação para aproximar diversidades. Esse texto certamente ilustra a confusão que surge ao se caminhar por um campo minado de temas perigosos ou escorregadios: por um lado aqueles associados por Sierra à *interculturalidad* oficial, nomeadamente essencialismo, modernidade, universalismo e neoliberalismo, e por outro lado aquelas provenientes do cotidiano – nesse caso limitações nos direitos das mulheres.

Esses exemplos mostram que é possível ter algum tipo de pluralismo legal ou institucional na ordem Republicana e liberal, regulado pelas autoridades jurídicas próprias do Estado. Isso é, de qualquer modo, um pluralismo consideravelmente restrito, porque os estados latino-americanos são profundamente republicanos e centralizados e apenas permitiriam procedimentos judiciais indígenas dentro da ampla estrutura piramidal – mesmo nesse farol do indigenismo, a Bolívia.

Apesar de parecer surpreendente, a instalação de novos procedimentos multiculturais pelo estado nacional pode levar a modernização e a maior transparência na justiça e nas eleições locais. No México a frase cunhada por Jan Rus para a relação entre comunidades indígenas mexicanas era: '*la comunidad revolucionaria institucional*', numa alusão irônica ao PRI – o Partido Revolucionário Institucional (Rus 1995). Esse arranjo habilitou o PRI a abraçar líderes comunitários e, curiosamente, por raramente permitir que mais de um candidato se candidatasse a eleições locais, produziu um sistema com todas as aparências de um governo de 'consenso' tal como o estilo de governo atribuído por alguns à cultura política indígena. Tais mecanismos fazem recordar ao coronelismo brasileiro, que também cumpria, e ainda provavelmente cumpre, uma função de intermediário entre o Estado

¹⁰ Vale a pena citar o texto original completo: 'A diferencia del discurso oficial del multiculturalismo, que promueve la inclusión de la diferencia en la lógica estatal, el discurso impulsado por el movimiento indígena ...es un discurso transformador que implica un cuestionamiento radical a las visiones evolucionistas, excluyentes y universalistas de la modernidad occidental con su reivindicación de la dimensión ética y política de la diversidad. Desde la perspectiva de la interculturalidad, la diversidad es un valor que debe acompañar al reconocimiento de lo propio, al mismo tiempo que hace relevante la diferencia colonial, es decir, el hecho mismo de la subordinación y el poder en los que se han construido históricamente esas diferencias. La interculturalidad apuesta también a construir diálogos, pero desde nuevos contextos que reconozcan las injusticias históricas que han marcado la vida de los pueblos indígenas y otros grupos minorizados. El concepto de interculturalidad implica entonces un *aspecto relacional*, es decir, la relación entre grupos sociales y culturas; las *relaciones de poder* entre grupos históricamente subordinados y hegemónicos; el *reconocimiento de la diferencia colonial*, o sea, la necesidad de valorar la diversidad como aporte a modelos civilizatorios; y también una apuesta dialógica transformadora, que impacte al modelo de Estado unitario y a la democracia.'

e o tecido de relações de poder em inúmeras localidades. Mais tarde, quando os *usos y costumbres* foram introduzidos em Oaxaca, o PRI perdeu poder em várias prefeituras, e muitas vezes as pessoas se sentiam confusas por ter de escolher entre uma pluralidade de candidatos quando por gerações nunca houve mais que um! Então provavelmente ao introduzir *usos y costumbres* o Estado estava minando formas tradicionais de construir autoridade política – considere-as indígenas se preferir (Recondo 2007).

Um estudo da institucionalização da lei indígena em Tolima, Colômbia, onde encontramos juízes indígenas mandando delinquentes a prisões estatais e recebendo treinamento em procedimento judiciário de agências de apoio internacionais e nacionais, também mostra essa incorporação ao sistema nacional, mas com maior independência da classe política. Longe de um sistema paralelo, este defende sua legitimidade 'em uma linguagem legal' no lugar de um idioma apoiado em versões tradicionais. (BRUNNEGGER, 2011)

De fato é um paradoxo que reconhecimentos de identidades distintas e heranças na esfera legal devam estar acompanhadas de regulação pelas instituições do Estado central. Reconhecimento é uma faca de dois gumes: reconhece as diferenças, mas do mesmo modo, traz de volta práticas marginalizadas – ou supostamente marginalizadas – dentro do alcance da regulação estatal.

Identidade: classificação e exclusão

A atenção excessiva que temos dado a questões de identidade e à discussão sobre se tal ou qual política favorece ou não as demandas inditárias, ou as estimula, nos tem cegado frente ao fato simples que *todas* estas políticas trazem ao excluído no âmbito do estado, sobretudo, quando se trata de estabelecer sistemas indígenas de governo. Até se poderia dizer, com certo grau de cinismo, que os *usos y costumbres* em Oaxaca e outros arranjos similares parecem mais com um sistema de cotas para indígenas ocupar lugares no governo local – ainda não é claro se os novos dirigentes são mais indígenas que seus predecessores (Em ambos os sistemas no México, os professores de escola ocupam muitos cargos eletivos e para isso ganham licença com salário).

Evidências para esta tese no Brasil não faltam: uma pesquisa sobre um grupo no Maranhão procurava reconhecimento como quilombolas explica que acabaram optando por uma reserva extrativista por causa das complicadas relações com proprietários, com agências estatais, com o judiciário, entre eles e outros grupos. (RIBAS GUERRERO, 2012) Depois, nos registros estatais, ficarão como 'populações tradicionais' já que as reservas foram desenhadas para essa categoria demográfica, mas o território conquistado ficou com o nome 'Quilombo do Frechal'. A eles importava ter acesso à terra. Como já apontamos na discussão da etnogênese, existem inúmeros casos deste tipo relatados por Véronique Boyer dentre outros, onde, o estado molda as opções indenitárias. Mas daí vem a pergunta: isso quer dizer que as identidades são inautênticas?

A resposta há de ser primeiro: quem sou eu para pronunciar sobre as opções identitárias de outros, sejam eles quem fossem? Segundo: a ideia de etnicização implica que a identidade étnica se situa num registro 'essencialmente' diferente de outros tipos de identidade como 'seringueiro', 'operário', 'crente', etc. Mas não é necessariamente assim. Quando o estado oferece oportunidades, as pessoas aproveitam-nas ou não; mas continuam pensando em si mesmos como antes, ou hesitam, vão e voltam como descrito por Veronique Boyer. (BOYER, 2011; BOYER, 2014b; BOYER, 2016 (no prelo) Por isso, Jean-François Véran notava que camponeses que procuravam reconhecimento como quilombolas, uma vez obtido esse reconhecimento, deixavam de usar a palavra – a diferença do povo de Frechal (Véran 2003)! E Boyer descreve uma comunidade rachada pela discórdia em torno da alternativa de solicitar reconhecimento e terra como quilombo – mas todos se chamam de comunidade remanescente de quilombo. (BOYER, 2014b) O estado é um aparelho de classificação, tal como nós, aprendem os sábios de Weber a Habermas, e até Foucault: então, ele essencializa, mas isso não quer dizer que a população comparte essa essencialização. Por isso, as ironias do Véran são um pouco injustas: ao se assumir como parte de uma categoria que reclama ante o estado, o indivíduo entra no jogo da classificação, mas a diferença do estado, ele ou ela não considera necessariamente que a classificação étnica seja diferente de outro tipo de classificação. Dito de outra maneira, se reconhecemos que as reivindicações étnicas não vão desaparecer facilmente, é menos por causa do essencialismo etnicista, que dos sentimentos de exclusão nos quais se assenta.

Esse sentimento de não ser levado a sério se reflete na alternância entre reivindicação material e cultural. Existe sempre a desconfiança. Lideranças de movimentos incessantemente invocam a pobreza material relativa ou absoluta entre seus constituintes, mas o entusiasmo por medidas que foquem exclusivamente em melhorias socioeconômicas, ou em educação, é limitado: existe a suspeita de que sejam táticas pelas quais as elites tentam cooptar lideranças em potencial entre seus seguidores, ou que sejam modos de marginalizar o elemento identitário em favor de programas ou medidas que tratem os excluídos racial e culturalmente como mera parcela indiferenciada de pobres, tentando pacificá-los com 'assistencialismo' – benefícios materiais que 'não respondem à pergunta'.

Enquanto as iniciativas econômicas podem não satisfazer demandas de autonomia ou de reconhecimento, outros diriam que as iniciativas culturais são uma maneira de não resolver problemas materiais de fundo, dentre eles antropólogos que criticam o multiculturalismo como iniciativa 'neoliberal', mas continuam torcendo para os direitos coletivos multiculturais (HALE, 2002; HERNÁNDEZ ET AL., 2004), como os antropólogos brasileiros que advogam a causa quilombola, mas reconhecem ser sua base científica ou analítica muito fraca. (BOYER, 2011)

Não é impossível combinar políticas multiculturais com medidas de melhoramento socioeconômico que respondem a uma lógica mais universalizada. Estados têm desenvolvido programas socioeconômicos, educacionais sobretudo, complementando-os sutilmente com o que o oficialismo brasileiro chama de 'recorte

étnico-racial', expressão que reflete como os governos contornam o constrangimento ligado a classificações raciais explícitas. No México, as Universidades Interculturais são, em sua maioria, localizadas em lugares onde atraem pessoas de descendência indígena sem instituir uma seleção de candidatos baseada em linguagem ou raça. (LEHMANN, 2013) No Brasil, em 2012, o Congresso votou a Lei de Cotas, por meio de pressão duradoura para criar vagas de ação afirmativa em universidades federais, criou reservas de vagas para estudantes negros em universidades federais, mas a lei é, em primeiro lugar, uma medida socioeconômica que reserva metade de todas as vagas nas universidades federais para pessoas de famílias com renda menor que 1,5 salários mínimos per capita. Apenas dentro dessa metade há reservas de cotas iguais para pretos, pardos e indígenas de acordo com proporções na população do estado em que a instituição está localizada.¹¹ Além disso, beneficiários devem ter estudado em escolas públicas ao longo de todo histórico escolar. Se bem o Congresso não atendeu em termos exatos a demanda por combinar negros e pardos numa categoria só de negros, ao colocar ambos na mesma categoria de beneficiados da cota de cor, elas ficaram juntos na cota, e portanto, eles tem os mesmos interesses nesta matéria.

Se o propósito é beneficiar um grupo racialmente determinado, então deve haver um procedimento para definir uma classificação racial. Isso, no entanto, levanta duas dificuldades de relevância à discussão presente: uma é a resistência à adoção de classificação racial pelo Estado. A outra é a impossibilidade de estabelecer distinções raciais em um continente, cuja demografia é marcada por misturas raciais há 500 anos. Quão frequentemente uma pessoa pode escutar não-brasileiros questionando se programas de ações afirmativas são plausíveis quando não se pode dizer quem é negro? Não haveria um problema maior de fraude quando pessoas podem registrar online para competir por uma vaga de ação afirmativa reservada a negros em universidades, por exemplo?

O processo de nomeação, especialmente se isso envolve instituições do Estado, possui muitas partes interessadas além de líderes dos movimentos e seus constituintes: políticos, burocratas, agências de estatísticas dos governos, advogados e expertos acadêmicos, notadamente antropólogos que atualmente possuem papel importante como conselheiros de ativistas e governantes, como participantes do debate público e também, ao menos no Brasil, como expertos com autoridade no processo legal de reconhecimento. Na próxima seção, abordarei esse papel do antropólogo.

Reconhecimento e Redistribuição: a questão dos Quilombos

O exemplo que trago é aquele dos quilombos brasileiros – colônias de escravos fugidos e seus 'remanescentes'. O termo quilombo veicula uma concepção de habitantes de certos lugares como descendentes ou sucessores de escravos– sendo

¹¹ Ver Lei no. 12,711, do 29 August 2012, e o Decreto presidencial subsecuente, no. 7,824 do 11 October 2012.

que a descendência direta seria um critério muito restrito e não-verificável.¹² O quilombo foi transposto da mitologia de um passado rebelde para o vocabulário político corrente ao finalizar debates que acompanharam a elaboração da Constituição Brasileira em 1986-88. Nos últimos momentos da Assembleia Constituinte foi inserido o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado lhes emitir os títulos respectivos’. Segundo Jan Hoffman French, isso aconteceu sem debate. (FRENCH, 2009, p. 77) E segundo José Mauricio Arruti, foi aprovado ‘não tanto pelo seu valor intrínseco, mas como mais um item no pacote das festividades pelo centenário da abolição da escravatura... [e]..., ninguém pensou que ia ter muito efeito já que se pensava que os quilombos eram poucos e a situação podia-se resolver rapidamente’. (ARRUTI, 1997)

A questão permaneceu em um limbo político devido à falta de critérios e procedimentos para o reconhecimento ou certificação de comunidades quilombolas e, principalmente, para a restauração terras quilombolas – aliás, terras que por definição, nunca seriam registradas em nomes de escravos fugidos. O poder de reconhecer um quilombo e seus integrantes, os quilombolas, foi conferido à Fundação Cultural Palmares (FCP), dedicada às causas negras, e nomeada precisamente em homenagem ao quilombo mais famoso na história do Brasil, o quilombo dos Palmares. Na realidade, este quilombo era uma espécie de arquipélago de assentamentos variados com populações de origem muito diversa dirigidos por múltiplos chefes e, ao que parece, um grande chefe – Zumbi. (REIS, 1995, p. 96) Já em 1994, a FCP mudou critérios para reconhecimento de quilombos da ênfase na raça para a ênfase na etnicidade – ou seja, na consciência subjetiva; e também foi adotado o critério de uso coletivo ou comunal da terra. (FRENCH, 2009, p. 96-8) Numa declaração oficial em 1994, reproduzido pelo NUER (da Silva 1997) o grupo de Trabalho da ABA sobre Comunidades Negras Rurais citou o clássico ensaio de Fredrik Barth ‘Ethnic Groups and Boundaries’ (BARTH, 1969) para se distanciar da ideia de que o termo se refere a ‘resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica.’ A declaração também afirma que ‘não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea... [e que] nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados’. A declaração se expressa em forma cautelosa sobre o ‘uso comum’ da terra nos quilombos, com a ressalva de que a utilização dessas áreas ‘obedece a sazonalidade das atividades, seja agrícolas, extrativistas e outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade’.¹³

¹² - Quilombo é uma palavra Africana (*kilombo*) que se refere a uma sociedade dedicada a celebrar ritos de iniciação para jovens morando longe os seus lugares de origem. A palavra foi aplicada no Brasil por causa do desarraigo dos escravos e outros fugitivos após a repressão da enorme rede de assentamentos chamada Palmares que sobreviveu muitos anos no século 17 no Norte do Brasil Reis, J. (1995-96).

¹³ Associação Brasileira de Antropologia Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. O documento se acha no site do NUER: http://nuer.ufsc.br/files/2014/04/m_mgpefhgnff_boletim_nuer1.pdf

Isso se poderia aplicar a qualquer comunidade camponesa que procura utilizar os recursos da terra, trabalho e animais em forma eficiente. (OSTROM, 1990)

Esta declaração de 1994 expressa formas de reservas sobre a continuidade 'psicológica' dos quilombos no tempo, negando que se refere a 'resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica' ou a 'grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea'. Disso podemos deduzir a hipótese de que se tratava de um esforço compreensível de justificar a abertura da redistribuição da terra para grupos que normalmente não estariam qualificados para a Reforma Agrária, por não ter conflitos com grandes propriedades. Mas, ao mesmo tempo, o documento se separa do relativismo de Barth ao registrar a parceria da ABA com o governo, colocando o antropólogo e a ABA como corporação, no papel de certificar o que é e o que não é quilombo:

Nos processos que envolvam a aplicação do artigo 68 do ADCT da Constituição de 1988 caberá a Associação Brasileira de Antropologia, a indicação de peritos para os laudos antropológicos que se fizerem necessários.

Outros acadêmicos como Wagner de Almeida são menos cautelosos, identificando os quilombos com um ideal de 'resistência', com uma visão quase-comunitária dos quilombos que deve ter influenciado normas impostas a posse coletiva nos (poucos) quilombos certificados.¹⁴ Boyer, como Capinan (2009), apresenta evidências contundentes de resistência de quilombolas potenciais à ideia de posse coletivo, no meio de fortes desacordos sobre o caminho a empreender em resposta a pressões oficiais. (BOYER, 2014b)

Mas a FCP não teve força ou capacidade técnico-profissional de implementar a restituição de terras. Portanto, em 2003, sob governo de novo presidente, esse poder foi concedido ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) NÃO FALTA UMA CONEXÃO AQUI???) uma burocracia de proporções gigantescas. O decreto relevante, elaborado após consultas extensas a agências federais e a movimentos quilombolas (CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação de Comunidades Rurais Negras Quilombolas) definiu quilombos de modo a não requerer provas de ascendência no sentido que o conceito original popular de assentamentos quilombolas teria requerido. Estabeleceu ainda que as comunidades sucessoras ('remanescentes das comunidades dos quilombos') seriam 'grupos étnico-raciais auto-atribuídos com uma história própria, usufruindo de relações territoriais específicas

¹⁴ Por exemplo, num artigo extenso do NUER datado 1997 o autor afirma, no Boletim do NUER publicado em parceria com a Fundação Cultural Palmares, citando como autoridade um documento do Wagner Almeida publicado pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade do Pará, o seguinte: 'as comunidades dos remanescentes de quilombos não são experiências isoladas, desprovidas de qualquer tipo de organização; em verdade são núcleos de resistência contemporâneos, onde o uso e posse de suas terras se realizam numa simultaneidade de apropriação comum e privada dos seus territórios, confirmando a ideia de terras de uso comum, constituindo-se, desse modo, em espetacular contraponto à lógica de inserção de terras no mercado' (da Silva 1997: 54).

entre seus membros com presunção da ancestralidade negra relacionada a resistências a uma história de opressão'.¹⁵ A mudança de um critério de especificidade jurídica e genealógica para um critério mais subjetivo e étnico é evidente; o escopo dessa definição poderia incluir vasta parcela da população rural brasileira (A revista *Veja* frequentemente publica artigos alarmistas sobre o assunto, afirmando que uma proporção importante das terras do Brasil inteiro poderiam ser transferidas para índios e quilombolas).

Para José Mauricio Arruti, tratava-se de uma etnogênese que começa quando 'as unidades de descrição das populações submetidas respondem, ao custo de uma brutal redução de sua alteridade, às necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, sendo que tais unidades variam segundo aquelas necessidades de controle e domínio'. (ARRUTI, 1997, p. 17) Ao lembrar repetidas remoções de populações rurais na segunda metade do século 19 (nem falar da colônia), Arruti colocou a evidência de que índios, escravos e ex-escravos deviam ter sido misturados, mas ao mesmo tempo que a mistura obedecia a essa lógica de classificação, administrada por engenheiros, por exemplo, encarregados de demarcar terras, ou também movida por fazendeiros ou chefes políticos locais. No caso que ele estudou mais de perto, o caso Pankararu, 'isto significou a repartição de suas terras no que eles chamam de "linhas", a expulsão de um grande número de famílias indígenas e a entrega dos melhores lotes para a clientela do chefe político local e para um número indefinido de famílias de ex-escravos que acabavam de se emancipar'. (ARRUTI, 1997, p. 16) Muitos outros migraram, mas nem sempre esqueceram sua ancestralidade nem a história da terra perdida. Um século depois, mais ou menos, passaram também várias iniciativas e planos de assentamento ou demarcação, como por exemplo nos anos 30, a vontade de classificar subsiste e o termo que as autoridades ainda usam e aquele de 'remanescente' por não dizer 'caboclo' (classificação considerada demasiado impura) nem dizer 'índio', porque eles não apresentavam sinais externos requeridos na época para tal designação. (ARRUTI, 1997, p. 20).¹⁶ Retornando a nosso título, o termo remanescente os tornava 'nomeáveis'. (ARRUTI, 1997, p. 20) Quando surge a possibilidade de direitos, os *remanescentes* viram *emergentes*. A concepção de pureza étnica ou racial não cabe depois de tanta colonização, tantas migrações, e as novas identidades nascem de uma vontade classificatória da academia ou da burocracia, isso não quer dizer que é manipulação. Práticas que antes eram meros hábitos ou passatempos, como o *toré*, uma dança mencionada por ele e também por Jan Hoffman French, agora viram tradições e ficam *crystalizadas*.

¹⁵ Decreto 4.887/03 de Novembro de 2003.

¹⁶ Vale a pena citar o parágrafo inteiro 'No processo de emergência dos índios do Nordeste o emprego do termo 'remanescentes' respondeu, antes de mais nada, à necessidade de torna-los nomeáveis, adjetivando-os de forma que se fizessem visíveis e aceitáveis. A pergunta que parece ter se imposto aos que realizavam a mediação entre aquelas populações, o órgão indigenista e os "direitos", parece ter sido a de como, afinal, designar grupos de caboclos que supunha terem ancestrais indígenas aldeados, sem incorrer na imprecisão, dificilmente aceita à primeira vista (não só na década de 30, mas ainda hoje), de simplesmente designá-los por índios, já que eles "não possuíam mais", como explicitou um daqueles mediadores, os "sinais externos" reconhecidos pela "ciência etnológica".

Enquanto isso, os quilombolas – membros dos quilombos – tornaram-se um grupo étnico, ou pelo menos uma categoria social reconhecida, passível de se beneficiar de programas de ações afirmativas e de reparação territorial, reconhecido nos mesmos termos que grupos indígenas, ou em termos parecidos, por exemplo quando o Ministério da Educação cria programas de treinamento de professores. O INCRA estabeleceu departamento especializado para quilombos, dirigido até hoje por uma ex-liderança do movimento quilombola; os quilombolas têm voz em uma variedade de agências do governo federal, como a Secretaria por Igualdade Racial e a já mencionada Fundação Palmares. Assim como na divisão de trabalho na antropologia *engagée* entre aqueles especializados no tema: operam em centros de pesquisa diferentes e em grupos de trabalho diferentes. Para os nossos fins neste posfácio, cabe só ressaltar que quando, usando argumentos muito similares àqueles do Arruti, Pacheco de Oliveira descreve ‘o movimento pel – vem’ a se transformar em uma coletividade organizada, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, reestruturando suas formas culturais (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 56) isso não quer dizer que seria a única via de formular uma identidade. Ele diria sim que a ‘atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça’ e o que é da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que recorre a força política e emocional da etnicidade’. (ARRUTI, 1997, p. 64) Tanto assim que nas viagens em busca de reconhecimento, os líderes adquiriram um ‘sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem bases de possibilidades de uma existência coletiva’. (ARRUTI, 1997, p. 55-56)

A antropologia aplicada: laudos e demarcações

O reconhecimento irradiou no Brasil a partir do reconhecimento jurídico de populações indígenas para as demais populações. Inicialmente, os próprios índios apareceram à esfera pública em sua grande diversidade. Assim, a vasta população negra, e agora quilombolas, seringueiros, caboclos (populações amazônicas de múltiplas influências raciais, que foram agrupados oficialmente como ‘populações tradicionais’), tiveram direitos à terra aceitos e ao seu reconhecimento. Todavia, o processo de reconhecimento é ao mesmo tempo empírico e contextual: não há uma autoridade única para decidir quem seja o quê. Mas sim programas múltiplos em diversas agências do vasto aparelho da federação confere reconhecimento para propósitos diversos. Ainda que isso possa parecer intoleravelmente caótico a algumas pessoas, para outros se trata de efeito necessário da constante luta por ganhos e melhoras de condições materiais dessas populações.

O processo de demarcação hoje envolve, entre muitos outros fatores, a elaboração de um relatório (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID) escrito por um grupo formado por um antropólogo, um agrônomo, um pesquisador e um ‘analista em procedimentos administrativos’. (CAPINAN, 2009, p. 10) Em exercício similar na Paraíba, relatado em entrevista de 2010 com antropólogos paraibanos, 18 meses eram requeridos para a preparação de um relatório. Após a demarcação pelo Estado,

deve ainda haver questões não resolvidas já que a terra a ser demarcada é, geralmente, propriedade de terceiros, com ou sem registro oficial. Ou seja, pequenos ou grandes donos de terras, levando a longos e intermináveis apelos. Entre 1995 e 2014, segundo informações de José Heder Benatti, antigo presidente do Instituto de Terras do Pará (ITERPA), apenas 40 títulos definitivos foram entregues, outros 258 estavam em diferentes etapas do processo e 1.290 esperava ainda o início do processo. (BOYER, 2016) Para 2012, o número de comunidades reconhecidas pela Fundação Palmares era de 2040, mas o processo de reconhecimento pouco se relaciona com o acesso a propriedade da terra. (CAPINAN, 2009, p. 10) Na verdade, o pequeno número de processos que culminaram com titulação se reflete no pequeno número de 'casos célebres' que reaparecem constantemente na produção científica sobre o tema: Rio das Rãs (estudado por Capinan, Vérán e José Jorge Carvalho (CARVALHO, DORIA ET AL., 1996) Frechal (estudado por Natalia Ribas e mencionado por Salustiano da Silva), Mocambo (objeto de um extenso relatório de Arruti e do livro de Jan Hoffman French que cita o relatório) e finalmente o celebre caso Alcântara, objeto do extenso relatório dois volumes por Wagner de Almeida publicado pelo Ministério do Meio Ambiente.

Pressões pela causa quilombola partem, entre outros atores, da CONAQ, – originalmente criada em 1996 como a Coordenação Nacional de Quilombo. No estado da Paraíba – de acordo com dois cientistas sociais na Universidade Federal da Paraíba entrevistados em março de 2010, contratados pelas autoridades para aconselhar sobre essas questões – ONGs relacionadas ao Movimento Negro se aproximam do INCRA para iniciar um processo de reconhecimento e restituição, mas eles também têm antes que persuadir futuros beneficiários de que são descendentes de escravos e estão no direito de fazer a demanda, fato não é evidente para muitos moradores destas regiões. Em etnografia elaborada a partir do contato com comunidades do da Bahia, na Chapada Diamantina, Ubiraneila Capinan descreve diferentes mitos ou narrativas de origem contados por um líder e um membro da associação do quilombo local, associação reconhecida pela Fundação Palmares, e que também conquistou uma restituição de terras. Enquanto um dos informantes nega a noção de uma comunidade fugitiva, outro tece narrativa complexa sobre escravos que, impedidos de dormir em seus locais de trabalho, tiveram que achar 'lugares alternativos para viver'. (CAPINAN, 2009, p. 143-162) Ambos os relatos se iniciam com um acampamento negro – mas apenas em um deles os negros foram subsequentemente escravizados por bandeirantes. No [w3u lif4o](#) é isto mesmo a referência??? – infelizmente ainda não publicado em português – Jan Hoffman French oferece descrição e análise muito intrincada do caso da Ilha de São Pedro (Sergipe), da Comunidade Mocambo e dos índios Xocó, de demandas e contra-demandas, de identidades trocadas, assumidas e conferidas, de divisões sobrepostas em alianças de parentesco e alianças matrimoniais formais e sobre tudo informais, assim como de danças sertanejas que evoluem a danças africanas ou indígenas, dependendo do caso. (FRENCH, 2009) Nessa história fundiária com pouca documentação de *facto*, onde durante séculos as populações sofreram remoções voluntárias e involuntárias, e sem dúvida gravidez involuntária também, e onde os governos, federal e estadual, intempestivamente alocam ou desapropriam terrenos a sua boa vontade, no passado para fins políticos o clientelísticos, hoje mais para obras faraônicas como barragens, a

procura de direitos à terra baseada na genealogia ou na identidade não pode ter fundamentação técnica no sentido das normas da burocracia moderna e do direito positivo. Mas parece que o 'sistema' tem se distanciado dos critérios flexíveis do Grupo de Trabalho de 1994, presidido por João Pacheco de Oliveira, "pai" da etnogênese.

Na Paraíba, os antropólogos da Universidade Federal encontraram em suas buscas por quilombos o fato de alguns beneficiários potenciais terem migrado, enquanto outros haviam entrado em relações contratuais com proprietários de terras; e ainda que terras de potenciais quilombos haviam sido cedidas a um assentamento de Reforma Agrária do MST. Reesink (2008) nos lembra que era bem comum proprietários de escravos doarem terras a seus escravos ou ex-escravos, assim, a noção de que os descendentes são herdeiros de uma luta ou de uma comunidade fugitiva é bastante fantasiosa em alguns casos. A principal alegação de Reesink é que alguns antropólogos, quando estudam um grupo com aspectos raciais em comum (em outros termos, a pele escura) associam isso com lutas, religião (rituais afro-brasileiros), consciência coletiva de uma diferença na frente de outros (brancos), endogamia, exclusão por discriminação e consciência de origens africanas. Jean-François V éran apresenta crítica ainda mais dura baseada em observações de peritos antropólogos em potenciais quilombos e também em sua etnografia do quilombo baiano Rio das Rãs. A opinião de V éran o opõe a José Jorge de Carvalho, uma liderança na defesa por cotas raciais nas universidades brasileiras, e autor do relatório antropológico sobre Rio das Rãs para a Fundação Palmares, que foi publicado em forma de livro em 1996. (CARVALHO, 1996) Como Reesink, comentando outras obras, V éran enxerga poucos motivos para a junção que faz Carvalho entre raça, comunidade, identidade territorial e segregação social. Em sua conceptualização V éran propõe que há vasta gama de redes sociais dentro e fora da população do lugar, e considera dúbia a suposição de que essas categorias são superpostas na vida dessas populações. (V ÉRAN, 2003, p. 108-109)¹⁷

Enquanto os teóricos principais da etnogênese são Pacheco e Arruti, o teórico principal do quilombo como proposta política e prática é Wagner de Almeida, quem tem atuado como assessor em casos de demanda de terra e notavelmente no caso da base de lançamento de foguetes de Alcântara, para o qual um tribunal obrigou ao governo a mudar os planos.¹⁸ Em documento para o movimento negro do Maranhão, Almeida explica que se trata de transformar uma 'existência atomizada' em 'existência coletiva', de passar de 'unidade afetiva' para 'unidade política' e da luta pela terra à 'afirmação de um território etnicamente configurado' (documento programático 'O direito à terra', 2005, citado por Ribas Guerrero (2012, p. 106-8). Em paralelo, esforços de 'ressemantização' tentaram propagar a ideia de que o quilombo, além de uma forma de organização cultural, tinha identificação com as 'terras de preto', sobretudo

¹⁷ A contratação de um destacado militante acadêmico a favor das reivindicações do movimento negro como Carvalho mostra que a Fundação Palmares queria um relatório deste teor.

¹⁸ O informe do Wagner de Almeida foi publicado em dois volumes pelo Ministério do Meio Ambiente em 2006.

no Maranhão, e a idealização política do quilombo até como modelo não capitalista de produção e de deter o avanço do capitalismo no campo.

Os estudos de Capinan, de Natalia Guerreiro, assim como outros citados por Véronique Boyer (BOYER, 2015(a); BOYER, no prelo), mostram que o aparelho jurídico para diferentes populações na Amazônia parece um esforço de impor categorias étnicas ou semi-étnicas (como 'populações tradicionais') estanques numa realidade muito fluída.

Capinan vai mais adiante para explicar o choque sociocultural experimentado por comunidades que, por um lado, estão recebendo o benefício do reconhecimento e restituição, mas, por outro, sujeitam-se a transição de um regime costumeiro para um regime de direito positivo; de um título de usufruto individual para um título coletivo formalizado da terra, que agora se torna inalienável e, portanto, não poderia ser usada como garantia de empréstimo, útil ou até essencial para financiar plantios e safras anuais. Ou seja, o Estado impôs uma nova forma de título. Isso deve ser posto dentro de um contexto no qual o processo se apoia em petição apresentada por uma Associação, não por indivíduos. Tal fato, em si mesmo, requer organização e mobilização antecedente. Assim, o leque de opções identitárias-territoriais não é sempre simples assunto de escolha de conveniência. O protagonismo do Estado, as vezes inspirado em ideias de militantes acadêmicos como Wagner de Almeida ao impor a etnicização do problema da terra e a posse coletiva da terra também produz divisões novas porque grupos diferentes de uma localidade que tem vivido em paz começam a reclamar identidades diferentes para competir na luta pela terra.

De qualquer modo, entre uma população largamente analfabeta que até recentemente não possuía acesso a qualquer benefício de educação formal, em regiões onde o registro da terra tem sido duvidoso por séculos, como exemplifica a grilagem evidentemente, mas também a prática de doações não registradas de terras pelos proprietários aos escravos ou ex-escravos, a verificação de uma comunidade de escravos fugidos em sua origem (por definição ilegal e não registrada) é praticamente impossível. Além do mais, ainda que intelectuais e ativistas tenham orgulho da ancestralidade escrava, ou considerem isso fonte de orgulho para outrem, e enquanto alguns enxergam mérito no status de vítima, deve-se mencionar que, na vida diária brasileira, admitir, para não dizer proclamar, a ancestralidade escrava é para muitos antes motivo de vergonha do que de orgulho.

O papel e os dilemas da Antropologia como corpo institucional

Tal como muito bem explica Véronique Boyer em artigo que brilha pela análise tanto quanto pela amplitude da cobertura empírica (BOYER, 2011), esses critérios qualitativos e subjetivos abriram o caminho não apenas para antropólogos mas também para a profissão e para a Associação Brasileira de Antropologia – ABA. Jan French escreve que já em 1987, João Pacheco negociou com o governo federal (não diz qual das agências ou órgãos) um contrato de exclusividade pelo qual o governo se comprometia a só contratar membros da Associação para produzir laudos em assuntos de demarcação de terras indígenas. (FRENCH, 2009, p. 97) A ABA celebrou

em 1994, sendo ele Presidente, um acordo com a Fundação Palmares para fornecer antropólogos como relatores peritos em estabelecer identidade quilombola de comunidades individuais. Posteriormente, a Associação definiu um acordo com o Ministério Público de que nomeariam antropólogos como profissionais qualificados para produzir laudos. Essas opiniões estritamente são apenas laudos e não julgamentos, mas sua influência é ilustrada pela decisão em Alcântara, onde o juiz obrigou o governo a reduzir a extensão da base. Os laudos não são regulamentos nem decisões jurídicas, mas possuem peso entre aqueles que engendram os regulamentos. Ao viés pro-quilombo da ABA adiciona-se a simpatia amplamente reconhecida do MP e do judiciário com 'a defesa da sociedade' e 'os novos direitos coletivos como o consumo, o patrimônio e o meio ambiente'. (ARANTES, 2005, p. 250)

O envolvimento de antropólogos pode de fato ser surpreendente, e nos leva de volta à discussão colombiana. Mais uma vez, é difícil reconciliar o *ethos* historicamente relativista da disciplina com sua participação em tais procedimentos – um dilema também apontado em nosso relato da crítica de Teresa Sierra sobre a *interculturalidad* oficial. Mais tarde, após assinar um Acordo de Cooperação Técnica com a Procuradoria, a ABA organizou um workshop em 2000 com o propósito de produzir um documento que permeia as contradições com o maior cuidado. O workshop foi financiado pela Fundação Ford, conhecida por seu comprometimento de longa data com causas indígenas e antirracistas na América Latina e no Brasil, e que vem contribuindo significativamente para a promoção de ações afirmativas nas universidades brasileiras. A Ford tinha também apoiado um projeto do movimento negro do Maranhão chamado Projeto Vida de Negro com o objetivo de mapear as comunidades negras' do estado, inspirado por Wagner de Almeida. (RIBAS GUERRERO, 2012, p. 106) Da reunião participaram duas antropólogas que tinham também participado da reunião precedente: Ilka Boaventura Leite e Eliane Cantarino O'Dwyer, ambas ligadas ao NUER. O documento que resultou do workshop é descrito como lista de questões e problemáticas, organizadas não como diretrizes, mas para estimular debate.¹⁹ Não obstante, tal documento deve possuir mais do que o status de mero texto, pela simples razão de que, por conter 10 assinaturas das quais cinco são do Ministério Público e o restante é de antropólogos acadêmicos, além da assinatura de uma ONG, trata-se claramente de um documento que foi negociado em concordância – muito além de mero exercício acadêmico. Mas não é um documento fortemente comprometido com a causa: a primeira parte reconhece claramente a diferença entre necessidades da lei e da burocracia, que precisa produzir 'julgamentos e verdades' (citados do original), e a busca dos antropólogos por inteligibilidade e interpretação. Também estipula que laudos se detenham em seus temas, expliquem seus métodos e, sobretudo, respondam a questões específicas que são endereçadas a eles na encomenda de um estudo, e que expliquem noções usadas em formas diferentes daquelas que podem ser encontradas em dicionários ('noções utilizadas que fujam ao seu sentido dicionarizado') – ou seja, o jargão da disciplina.

¹⁹ O documento, titulado Carta de Ponta das Canas, se encontra no site <http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/DocumentosABA/cartacanas.pdf>.

Todavia, o restante do documento de 6 páginas reflete preocupações dos antropólogos, e de ativistas antropólogos que são devotos à causa dos povos indígenas e quilombolas em particular. Por exemplo, o respeito pelas diferentes formas de conhecimento é necessário para evitar qualquer chance de adaptação (ou 'subordinação' no sentido que empregam) de um para o outro. A razão dada é que eliminaria a possibilidade do ordenamento jurídico nacional e dos aparelhos estatais serem transformados pelo confronto com diferentes ordenamentos jurídicos sociais e políticos subordinados, com a diversidade de concepções que devem dar origem a uma mais larga diversidade de direitos'. Também recomenda que antes de decidir empreender um relatório, antropólogos deveriam reconhecer o problema jurídico ou administrativo que deu espaço à comissão, assim que as partes envolvidas deveriam estar preparadas para dialogar quando antropólogos apresentam formulações alternativas aos problemas. Na prática, presume-se que haja um subtexto, de acordo com o qual as autoridades que contratam os relatórios sabem que os antropólogos são inclinados a simpatizar com os clamores indígenas ou quilombolas, enquanto que antropólogos reconhecem que seus relatórios são opiniões especializadas, e não sentenças. Conforme o documento, antropólogos não são detetives ou juízes. Na verdade, o INCRA e o Ministério QUAL??? empregam antropólogos em seu quadro interno, e existe ou existiu algum debate sobre se o uso de antropólogos externos a esse quadro como consultores *ad hoc* é uma boa escolha. Isso não é surpreendente, dado o papel da ABA em nomear consultores com reconhecimento público para tratar desses temas e a reconhecida simpatia pela causa quilombola.

Alguns anos mais tarde a partir de quando??? as dimensões políticas foram brevemente postas em notoriedade quando, em janeiro de 2013, um conhecido oponente do modo como a terra vem sendo adjudicada para indígenas e quilombos, Edward Luz, que possui um mestrado em antropologia pela Universidade de Brasília e estava estudando para doutorado nessa mesma instituição, foi expelido da ABA. HÁ UMA DESCONEXÃO AQUI As perspectivas de Luz podem ser lidas em diversos websites, bem como em entrevistas onde descreve ambientalismo e indigenismo como mecanismos comunistas para impedir a ampliação do capitalismo e do desenvolvimento. Ele denunciou laudos antropológicos como fraudulentos e como estando a serviço de ONGs nacionais e internacionais, etc. A ABA pronunciou-se dizendo simplesmente que 'não considera as perspectivas dele como sendo corretas,²⁰ e o antropólogo Eduardo Viveiro de Castro chamou-o publicamente de 'crápula'. Subsequentemente, a ABA conduziu pesquisas sobre o tema e também a promoção da causa quilombola, a exemplo do projeto financiado pela Fundação Ford intitulado 'Diversidade Étnica, Direitos Territoriais diferenciados no Brasil Contemporâneo: Produção, Sistematização de Conhecimentos, Disseminação de Informações e Intervenções em Debates Públicos Promovidos pela Associação Brasileira de Antropologia'. Anteriormente, outro Projeto ABA/Ford (1998-2000) financiou atividades na área dos direitos humanos, dentre eles um intitulado Terra de Quilombo que facilitou a publicação de pesquisas na área dirigida pela destacada

²⁰ A ABA esclareceu que 'o Sr. Edward Luz foi expulso do seu quadro de associados em reunião realizada em Brasília, no dia 11 de janeiro de 2013. Não corrobora e não considera justas as manifestações deste senhor.'

autoridade na matéria Eliane Cantarino O'Dwyer. (O'DWYER, 2002) Na introdução ao livro, qualificado com razão de 'clara e criteriosa' pelo então Presidente da ABA, Ruben Oliven, no Prefácio, O'Dwyer 'conduz o leitor pelos meandros teóricos e práticos da participação dos antropólogos nos projetos de identificação de terras de quilombos' e pesa, de maneira muito sensível e até angustiada, as alternativas éticas do antropólogo envolvido em processos de avaliação de demandas de terras, ou – por extensão – do cientista social em qualquer assunto onde estão em jogo questões essenciais para a vida de coletividades distantes, separadas e herdeiros de 'outras histórias' – histórias que vem conformando identidade e concessões de direitos. Ela retoma a cautela sinalizada no documento-acordo, citando orientações referentes aos laudos: 'Nem por isso os relatórios de identificação ou laudos antropológicos — produzidos, respectivamente, na esfera dos poderes Executivo e Judiciário — devem ser considerados uma espécie de atestado que garante a atribuição de direitos definidos pelo arcabouço jurídico'. (p.21)

Definir e defender

Uma tarefa dos antropólogos e também de alguns advogados que entendem um pouco dos dilemas enfrentados, no período em que se estava procurando regulamentar disposições muito genéricas que a Constituinte deixou para resolução posterior (Ato de Disposições Constitucionais Transitórias na Constituição - ADCT, 1988) era de desconstruir a ideia da descendência de escravos fugidos. O que levou ao quase-abandono do critério da ascendência.

Para Wagner de Almeida se tratava de mudar a 'definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos.' ANO Ou seja, se tratava, para ele, de repensar os quilombos como 'territorialidades específicas' e de grupos sociais em face de trajetórias de 'afirmação étnica e política'. (DE ALMEIDA, 2002, p. 22-23) Nesse objetivo, suas ideias ecoaram no ensaio de uma (REFERÊNCIA) advogada do MPF no mesmo livro, para quem 'o anteprojeto de decreto retrocede a uma visão restritiva de quilombo, cerceando direitos... Segundo o anteprojeto de decreto, a ocupação do território deve necessariamente datar de antes da Abolição da Escravatura. Tanto os povos indígenas quanto os 'remanescentes de quilombos' constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão". (DE ALMEIDA, 2002, p. 37-38; PEREIRA, 2002)

Anteriormente neste texto já indicamos dificuldades e contradições que afetam a aplicação desta ideia. Mas, esta etnicização se assemelha como já apontamos, a um projeto de redistribuição que procura na etnicização o que já não encontra nem na Reforma Agrária nem na legislação indigenista. E, enquanto no início da década passada a antropologia ainda pesava os riscos e os possíveis conflitos de interesses profissional e político ou até éticos, hoje o tema se acalorou muito; as polêmicas e os tribalismos se acirraram; as chamadas de apoio a causas como aquela dos quilombolas aparecem no site da ABA e do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações

Interétnicas, da Universidade Federal de Santa Catarina.

Tudo isto sintoniza com o papel público das ciências sociais e, especialmente, da antropologia, no Brasil. Sabemos que associações de antropologia como a dos Estados Unidos (*American Anthropological Association*) também produzem declarações sobre direitos indígenas com destaque para o meio ambiente e temas afins, mas a influência política dos antropólogos no Brasil é excepcional, por causa do acesso que eles tiveram à Assembleia Constituinte. É uma espécie de triângulo de influência formado pelas ONG internacionais, a academia e as instâncias decisórias no governo em nível federal e estadual. Por exemplo é bastante normal que a Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) produza uma declaração que não apenas confirma seu suporte aos direitos dos povos indígenas e quilombolas, mas também, usando uma linguagem já mais comprometida, denuncia a pressão política dos setores 'ruralistas' e 'latifundiários' que estão bloqueando a demarcação de terras indígenas e a garantia de títulos de propriedade para quilombos.²¹ Além do mais, a divisão da comunidade acadêmica em tribos políticas – como se viu nos debates furibundos em torno das ações afirmativas ou 'cotas' para negros, e como se vê nas polarizações de lealdades partidárias em época eleitoral – é considerada normal pelo menos nas Faculdades de Ciências Humanas e Sociais. No caso dos indígenas, dos quilombolas e populações tradicionais, maiormente na Amazônia, os antropólogos têm não apenas tomado posições públicas em geral, mas tomam para si certa autoridade para nomear.

Porém, em outro aspecto, os dois casos são similares, porque ambos, de maneiras diversas, enfrentam o posicionamento de que são 'inventados'. No caso dos negros, houve quem defendia o posicionamento de que a categoria 'raça' não existe e que, portanto, seus líderes não deveriam demandar que sua raça tenha reconhecimento oficial – para ações afirmativas nas universidades, por exemplo. Ainda assim, certamente, eles existem e clamam por reconhecimento. Para quilombolas, os estudos citados aqui provêm poucas evidências para o argumento de que constituem comunidades ou grupos étnicos, e em particular que a organização dessas comunidades se relacionam com a posse da terra ou a organização da produção. A lei estabelece que, ao receberem o título da terra coletivamente, os indivíduos aceitam muitas restrições e obrigações, como não poder hipotecar ou vender a terra – podem apenas passar a respectiva parte para os herdeiros. Mas, de qualquer modo, o programa tem rendido pouco até agora em termos de acesso à terra: permanece, pois, a questão da nomeação.

Já ouvimos algumas vozes dissidentes, como aquelas de Véronique Boyer e de Jean-François Véran – que não por acaso veem de um país onde existe forte resistência ao que chamam '*communautarisme*' e que se pode traduzir como 'política do reconhecimento'. Na próxima e última seção, vamos ouvir o depoimento ainda mais dissidente, de alguém que se pergunta com quê direito um acadêmico ou profissional,

²¹ Direitos dos Povos Indígenas, Quilombolas e Comunidades Tradicionais no Brasil” Declaração da Assembleia de ANPOCS, Aguas de Lindoia, 26 September 2013

e, sobretudo, agências estatais, têm direito de dizer aos indivíduos qual é a sua identidade.

Conclusão

O poder de nomear é um instrumento nas mãos da cultura hegemônica e os movimentos sociais existem para reivindicar esse poder. O aparelho do Estado pode prover recursos e oportunidades, seus funcionários podem evitar comportamentos arrogantes ou condescendentes; a burocracia pode aplicar modelos objetivos, calibrados, justos e transparentes, mas que sempre acabarão em classificação e categorização de populações subalternas. E isso reproduz, de alguma maneira, relação de domínio frente à população alvo de projetos de desenvolvimento e de ativismo não-governamental. É possível dar tratamento às feridas da exclusão racial com calmantes, mas não se cura nem com as astúcias do corporativismo: pelo contrário, é mais provável que elas se reproduzam por gerações. A falta de confiança comunicada pelos líderes no confronto do Estado persistirá ainda quando, ao mesmo tempo, eles estão sendo encarregados de implementar políticas indigenistas, multiculturais, interculturais e de ação afirmativa.

No outro lado, no campo dos céticos, sempre existirá suspeita de incoerências e até absurdos nas tentativas oficiais de reduzir a exclusão étnico-racial e o 'reconhecimento falido' (*failures of recognition*), citando supostas fraudes na auto denominação ou estratégias oportunistas na procura de terra ou de vagas. Mas, a classe política raramente se preocupa com essas críticas, e cabe notar que, na maioria dos países da América Latina, (o Chile e a Guatemala são exceções) estes temas raramente são matéria de atrito entre polos ideológicos de 'esquerda' e direita.

Observamos no Brasil como recurso consagrado de métodos corporativistas, que já foi utilizado na inclusão da classe operária nos anos 30, a criação de instituições especializadas que abrem espaço para lideranças e oferecem oportunidades para ativistas e pessoal da base (caso das cotas na educação superior e na administração pública). Diferente de um modelo liberal democrata ou social democrata onde critérios burocráticos e impessoais teriam papel mais importante, ou do modelo dos Estados Unidos onde se mistura apoio preferencial no acesso à universidade ou ao emprego para depois deixar a pessoa 'se virar' na competência do mercado. (SANDER and TAYLOR, 2012)

O outro foco deste posfácio é o papel dos cientistas sociais e, especialmente, os antropólogos. Eu tentei explicar que a antropologia está tentando ir em duas direções diferentes: por um lado a aversão ao "essencialismo" e, por outro, a defesa dos direitos culturais e coletivos. Às vezes, procura conciliar os dois culpando tudo ao neoliberalismo, que parece superficial e, finalmente, estratégia para evitar enfrentar o problema, ou para evitar admitir que a política de reconhecimento é uma arte mais do que uma ciência. Ele pode ser criticado por assistencialista ou corporativista, mas também deve se perguntar qual é a alternativa.

Acho duvidoso, porém, o envolvimento das ciências sociais em campos legais ou semi-legais como o reconhecimento de terras de quilombo, porque eles são relativistas por vocação e dificilmente se conciliam com a lógica positiva do direito, especialmente quando está em jogo uma questão tão sensível como a propriedade da terra. Eu acho que, apesar do viés ocidentalista e modernista da lei, é preferível que a antropologia fique no próprio território. Esta ressalva se limita a campos legais ou semi-legais, e não se aplica ao papel dos antropólogos como consultores em projetos de desenvolvimento, por exemplo. Também não quero dizer que estudos feitos por cientistas sociais não devem ser utilizados em processos judiciais, mas isso não é o mesmo que encomendar estudos sociais para ser usados como expertise nesses processos, como se fossem por exemplo, diagnósticos médicos.

Finalmente, devemos reconhecer, de qualquer maneira, que estas intervenções do governos, de ONGs e de cientistas, acabam por gerar efeito de modernização arrebatadora que pode muito bem ultrapassar os efeitos no domínio do reconhecimento. Não será isso o efeito maior dos planos e programas que visam a regularização da posse da terra e aumentar a presença de negros e índios nas universidades? E a ascensão das reivindicações étnicas e raciais não é, em si, outra face dessa realidade?

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Arantes, R. B. (2005). Constitutionalism: the expansion of justice and of the judicialisation of politics in Brazil. The judicialization of politics in Latin America. R. Sieder, L. Schjolden and A. Angell.

Arruti, J. M. (1997). A emergencia dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Mana - Estudos de Antropologia Social 3(2): 7-38 738.

Arruti, J. M. (2013). "La reproduction interdite": dispositifs de nomination, réflexivité culturelle et médiations anthropologiques parmi les peuples indiens du Nordeste brésilien. Brésil(s): sciences humaines et sociales 4

Bailey, S. R. and M. Peria (2010). "Racial Quotas and the Culture War in Brazilian Academia." Sociology Compass 4(8): 592-604.

Barth, F. (1969). Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference. Boston, Little, Brown and Company.

Bengoa, José. (1985). Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX). Santiago, Ediciones Sur.

Bengoa, José. (2009). La Comunidad Fragmentada. Santiago, Catalonia.

Benhabib, Seyla. (2002). The Claims of Culture: equality and diversity in the global era. Princeton, Princeton University Press.

Bourdieu, Pierre. (1969). L'amour de l'art: les musées d'art européens et leur public. Paris, Editions de Minuit.

Bourdieu, Pierre. (1989). Le sens pratique. Paris, Editions de Minuit.

Boyer, Véronique. (2010). "Qu'est le Quilombo aujourd'hui devenu? De la catégorie coloniale au concept anthropologique." Journal de la Société des Américanistes **96**(2): 229-251.

Boyer, V. (2011). "L'anthropologie des quilombos et la constitution de « nouveaux sujets politiques »: de l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype." Civilisations **59**(2).

Boyer, Véronique. (2014). Regimes de diferenciação, registros de identificação: identidades, territórios, direitos e exclusão social. Dispositivos urbanos e Trama dos Viventes: ordens e resistências. P. Birman, M. Leite, C. Machado and S. Carneiro. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas: 181-196.

Boyer, Véronique . (2015(a)). "Misnaming Social Conflict: 'Identity', Land and Family Histories in a Quilombola Community in the Brazilian Amazon." Journal of Latin American Studies **46**(3): 527-555.

Boyer, Véronique . (2015(b)). "Énoncer une « identité » pour sortir de l'invisibilité: la circulation des populations entre les catégories légales (Brésil)." L'Homme.

Boyer, Véronique . (2016 (no prelo)). The demand for recognition and access to citizenship: ethnic labelling as a driver of territorial restructuring in Brazil. The Crisis of Multiculturalism in Latin America. David Lehmann (comp.). New York, Palgrave Macmillan.

Brubaker, Rogers, M. Loveman, et al. (2004). Ethnicity as cognition. Theory and Society **33**: 31-64.

Brunnegger, S. (2011). Legal Imaginaries: Recognizing Indigenous Law in Colombia. Studies in Law, Politics and Society **55**: 77-100.

Capinan, U. (2009). O quilombo que remanesce: estudo de caso acerca dos impactos da política pública de certificação e de titulação do território sobre a identidade étnica dos quilombos remanescentes Barra e Bananal em Rio de Contas, Bahia. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Salvador, Universidade Federal da Bahia. Dissertação de Mestrado.

da Silva, D. S. (1997). "Constituição e Diferença Étnica: O problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil." Boletim Informativo

NUER/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas / Fundação Cultural Palmares 1(1-2).

de Almeida, Wagner. (2002). Os quilombos e as novas etnias. Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Eliane Cantarino O'Dwyer (comp.) . Rio de Janeiro, ABA/Editora FGV.

de Carvalho, J. J. (1996). O quilombo do Rio das Rãs. História, tradições, lutas. Salvador, Editorial da Universidade Federal da Bahia.

Francis, A. e M. Tannuri-Pianto (2012). Using Brazil's Racial Continuum to Examine the Short-Term Effects of Affirmative Action in Higher Education. Journal of Human Resources **47**(3): 754-784.

French, J. H. (2009). Legalizing identities: becoming black or Indian in Brazil's Northeast. Durham NC, University of North Carolina Press.

Gil-White, F. (1999). How thick is blood? The plot thickens. . . : if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist/primordialist controversy? Ethnic and Racial Studies **22**(5): 789-820.

Gil-White, F. (2001). Are ethnic groups biological "species" to the human brain? Essentialism in our cognition of some social categories. Current Anthropology, **42**(4): 515-554.

Grin, M. (2010). "Raça": debate público no Brasil. Rio de Janeiro Mauad X.

Guimarães, A. S. (1998). Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil. Salvador, Programa A Cor da Bahia, Universidade Federal da Bahia.

Hale, C. (2002). "Does multiculturalism menace? governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala." Journal of Latin American Studies **34**: 485-524.

Hernández, Rosalva Aida, Sarela Paz e, María Teresa Sierra (comp.) (2004). El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad. Mexico, D.F., CIESAS, Porrúa.

Howard, Rosaleen. (2009). "Beyond the lexicon of difference: discursive performance of identity in the Andes." Latin American and Caribbean Ethnic Studies **4**(1): 17-46.

Kymlicka, W. (1995). Multicultural citizenship : a liberal theory of minority rights. Oxford, Clarendon Press.

Kymlicka, W. (2007). Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity. Oxford, Oxford University Press.

- Lehmann, David. (2013). "Intercultural Universities in Mexico: Identity and Inclusion." Journal of Latin American Studies **45**(779-811).
- Lukes, S. (2008). Moral Relativism. London, Profile Books.
- Meurs, D., A. Pailhé, et al. (2005). Mobilité intergénérationnelle et persistance des inégalités : l'accès à l'emploi des immigrés et de leurs descendants en France. Documents de Travail. Paris, Institute National d'Etudes Démographiques.
- O'Dwyer, Eliane Cantarino, (comp.) (2002). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro, ABA/Editora FGV.
- Ostrom, E. (1990). Governing the Commons: the Evolution of Institutions for Collective Action. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pacheco de Oliveira, João. (1999). Uma etnologia dos "índios misturados"? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. A viagem de volta. J. Pacheco de Oliveira. Rio de Janeiro, Contracapa.
- Pacheco de Oliveira, J. (1998). "Uma etnologia dos "índios misturados"? situação colonial, territorialização e fluxos culturais " Mana **4**(1): 47-77.
- Pereira, Deborah. (2002). Breves considerações sobre o Decreto no 3.912/01 281. Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Eliane Cantarino O'Dwyer. Rio de Janeiro, ABA/Editora FGV.
- Phillips, Anne. (2007). Multiculturalism without culture. Princeton, Princeton University Press.
- Poole, Deborah. (2004). Between threat and guarantee: justice and community in the margins of the Peruvian state. Anthropology in the margins of the state. Veena Das e Deborah Poole (comp.). Oxford, James Currey.
- Rappaport, Joan. (2005). Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia. Durham, Duke University Press (tradução espanhola: Utopías Interculturales: Intelectuales Públicos, Experimentos con la Cultura y pluralismo étnico en Colombia, Universidad del Rosario, 2008)
- Rawls, J. (1972 (trad. ao português, São Paulo, Martins Fontes, 2008)). A Theory of Justice. Oxford, Oxford University Press
- Recondo, David. (2007). La Política del Gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca. Mexico, DF, CIESAS - Casa Chata.
- Reis, João. (1995-96). Quilombos e revoltas escravas no Brasil. Revista USP **28**: 14-38.

Ribas Guerrero, Natalia. (2012). Em Terra Vestida: contradições de um processo de territorialização camponesa na Resex Quilombo do Frechal (MA). São Paulo, Universidade de São Paulo **Tese de Mestrado**.

Rus, J. (1995). La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968. Chiapas: los rumbos de otra historia. Juan Pedro Viqueira e Mario Humberto Ruz. México DF, UNAM-CIESAS-CEMCA-UDG.

Saldívar Moreno, Antonio. (2001). Diseño de estrategias socioeducativas para el desarrollo: acercando la educación al desarrollo en Chiapas. Cultura y Educación **13**: 21-36.

Saldívar Moreno, Antonio., M. M. Micalco Mendez, et al. (2004). Los retos en la formación de maestros en la educación intercultural Revista Mexicana de Investigación Educativa **9**(20): 109-128.

Sander, R. H. and S. Taylor (2012). Mismatch: how affirmative action hurts students it's intended to help, and why universities won't admit it. New York, Basic Books.

Schwartzman, Luisa Farah (2009). Seeing like citizens: unofficial understandings of official racial categories in a Brazilian University. Journal of Latin American Studies **41**(2): 221-250.

Sierra, Maria Teresa. (2009). Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos. Desacatos (CIESAS)(31): 73-88.

Taylor, Charles. (1994). The Politics of Recognition. Multiculturalism and the politics of recognition. A. Gutmann. Princeton, Princeton University Press.

Topel, Marta. (2009). O Sacrossanto Carnaval Carioca. World Congress of Jewish Studies. Hebrew University of Jerusalem.

Van Cott, Donna Lee. (2000). The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Véran, Jean.-François. (2003). L'esclavage en héritage, Brésil : le droit à la terre des descendants de marrons. Paris, Karthala.

Vygotsky, L. (1978). Mind in Society. Cambridge, Harvard University Press.

Wachtel, Nathan. (2009). A fe na lembrança, São Paulo, EDUSP.

Webb, Andrew. (2012). "Negotiating optimum distinctiveness: cognitive tendencies toward primordialism among Mapuche youth." Ethnic and Racial Studies **36**(12): 1-20.

Webb, Andrew. and Sarah Radcliffe (2013). "Mapuche Demands during Educational Reform, the Penguin Revolution and the Chilean Winter of Discontent." Studies in Ethnicity and Nationalism **13**(3): 319-341.