

FABIO REIS MOTA*

REGIMES DE ENVOLVIMENTO E FORMAS DE RECONHECIMENTO NO BRASIL E NA FRANÇA

A partir de estudos, de caráter etnográfico e comparativo, realizados em Paris e no Rio de Janeiro, busco desenvolver uma reflexão sobre o modo como os atores se envolvem em disputas e controvérsias, acionando múltiplos repertórios discursivos para demandar direitos e/ou reconhecimento nas arenas públicas. Discuto no artigo como as gramáticas políticas, jurídicas e morais informam as arquiteturas da vida em comum e conformam as práticas e os regimes de justificação, imprimindo contornos singulares às demandas de reconhecimento no espaço público francês e brasileiro.

Palavras-chave: *Comparação; Brasil-França; regimes de envolvimento; reconhecimento.*

* Professor Adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (GAP/PPGA-UFF). Coordenador do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas (Nufep-UFF). Pesquisador do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (InEAC-UFF).

Este artigo resulta de pesquisas de natureza etnográfica e comparativa desenvolvidas no Brasil e na França desde o ano de 2007, ocasião em que pude me beneficiar de uma bolsa sanduíche no âmbito de um acordo internacional Capes-Cofecub celebrado entre a Université de Paris X e a UFF, coordenado pelos professores Isaac Joseph, que veio, em virtude de seu falecimento, a ser substituído pelo professor Daniel Cefaï, e o professor Roberto Kant de Lima, na época meu orientador de doutorado.

Na tese (MOTA, 2009) pretendi desenvolver uma reflexão sobre os processos de mobilizações coletivas, cujos vocabulários de motivações e os regimes de justificações dos atores apontam para uma complexa composição entre demandas de direitos e reconhecimento associado à assunção de “identidades diferenciadas” (como o pertencimento a uma etnia ou grupo racial singular, por exemplo). Posteriormente, sob o auspício da Faperj e do CNPq, pude dar continuidade à pesquisa, culminando em alguns desdobramentos da etnografia e das interpretações antropológicas advindas da mesma.

Portanto, este artigo tem a intenção de apresentar alguns dados parciais da pesquisa, bem como algumas reflexões originadas pela profícua interlocução com colegas franceses e brasileiros.

Busco lançar uma reflexão sobre o modo como os atores, diante das provas às quais são submetidos, organizam um repertório plural de justificações e se engajam de múltiplas formas nos percursos de suas ações na arena pública. Desse modo, podemos compreender como os princípios de justiça e de reconhecimento adquirem sentidos diversos, de acordo com as moralidades e gramáticas que conformam as ações dos atores. Meu interesse é tentar explorar a situação dos quilombolas, no Brasil, e dos denominados antilhanos, na cidade de Paris, para refletir sobre as modalidades de regimes de envolvimento (THÉVENOT, 2006) que são acionados nesses dois espaços públicos.

A partir de pesquisa empírica, de caráter etnográfico, realizado no Brasil e na França, pude identificar as diferenças existentes entre as moralidades que informam as ações dos atores nestas duas arquiteturas de vida em comum. As críticas formuladas no espaço público francês, fundadas por um princípio de “solidariedade cívica”, fundamentam uma demanda por reconhecimento vinculado a uma moral “igualitária universalista”. Já no caso brasileiro, a dimensão hierárquica/desigual, associada a uma lógica igualitária/individualista, permite a constituição de uma demanda de reconhecimento, cujo reconhecimento da “pessoa” é central à produção dos mecanismos de visibilidade (ou invisibilidade) no espaço público. Enquanto no primeiro caso há tendência a uma forte recusa dos vínculos

e diacríticos (culturais, raciais etc.) dos sujeitos para a promoção da justiça, no segundo há uma valorização desses laços, de uma cultura tradicional ou de uma etnia diferenciada, para a aquisição e distribuição dos bens simbólicos da justiça.

Ao analisar os dispositivos jurídicos e discursivos, bem como os vocabulários empregados pelos atores em suas reivindicações de direitos e reconhecimento em torno de “identidades diferenciadas” no Brasil e na França, pretendo fazer emergir as distinções existentes entre as duas gramáticas políticas sem cair nas armadilhas do “essencialismo cultural” (SAID, 2004). Minha intenção era realçar, através da pesquisa antropológica, as diversas formas como os atores operam suas ações e críticas em situações diversas.

No presente trabalho, um dos pontos centrais é o questionamento acerca das políticas públicas voltadas para o reconhecimento, ou não, de diferenças, na gramática e no vocabulário político “ocidental”, buscando evidenciar como novas formas de ação coletiva encontram eco nos espaços públicos, cujas críticas destacam a fundamentação de demandas de direitos de cidadania, articulados com demandas por reconhecimento de identidades (TAYLOR, 1994; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, 2004; MOTA, 2009).

ESBOÇO DE ALGUMAS PERSPECTIVAS

Determinados elementos fundamentais à constituição do denominado sujeito moderno, como a “africanidade”, a “tradicionalidade”, a “quilombo-lice”, a “cor da pele”, o pertencimento a uma casta, ou a um determinado grupo étnico, tem sido um destacado dispositivo na luta pelo reconhecimento (HONNET, 2000) e um elemento importante para o conformação do vocabulário das mobilizações políticas contemporâneas. Ainda que ele detenha uma amplitude global, tais repertórios discursivos se manifestam de acordo com as gramáticas e cosmologias locais e são apropriados, lidos e incorporados pelos atores no espaço público de modo plural.

Portanto, no lugar de pensar estes vocabulários e as práticas que se associam a eles como categorias estáveis ou estáticas, buscamos contextualizá-las, inscrevendo-as nas ações dramatúrgicas cotidianas dos agentes sociais. Os mesmos são detentores de uma capacidade crítica que lhes permite lançar mão de diferentes papéis sociais, ou, como proponho neste trabalho, de distintos regimes de envolvimento (THÉVENOT, 2006) diante das controvérsias públicas.

A proclamação do direito de existência de um *self*, das “culturas particulares” e “autênticas” tem sido terreno fértil para a emergência das reivindicações do reconhecimento das autenticidades e diferenças (TAYLOR,

2000; KYMLICKA, 1995). Tais reivindicações e “definições identitárias” não são independentes dos *investissements de forme* que guiam as ações e os julgamentos dos atores sociais. Nesse sentido, a abordagem adotada por Thévenot (2006), bem como pelos colaboradores de seu grupo de pesquisa, distingue-se daquelas que entendem a forma como uma construção social.¹ Ora, esforçamo-nos para nos resguardar do nominalismo das teorias do construtivismo social, ou seja, aquelas que concebem, por exemplo, a emergência da categoria quilombo como uma construção social. Não nos interessam aqui as abstrações conceituais preparadas para “desvelar” suas origens convencionais, ou as concepções teóricas que não consideram a capacidade crítica dos atores. Pressuponho, ao contrário, que esta noção permite vislumbrar o caráter de incerteza, fluidez e instabilidade das ações sociais, diante das operações críticas que permitem múltiplas leituras sobre as categorias sociais e os múltiplos usos das mesmas pelos atores nas situações de conflito e controvérsia. É por isso que não podemos reduzir as categorias sociais a simples construções sociais, sob pena de restringirmos o caráter dinâmico e crítico das relações.

Desse modo, busco consagrar uma análise mais pormenorizada sobre as normas e formas que informam a constituição das referidas categorias. Pretendo me debruçar sob as situações de prova (*épreuve*) às quais os agentes sociais são submetidos nas controvérsias e nos conflitos e o modo como eles se apropriam de determinadas categorias identitárias dentro de um quadro fluido, no qual as oscilações de um mundo a outro se vinculam às dinâmicas das provas às quais os atores estão submetidos.

A noção de regime de envolvimento permite pensar as relações sociais para além das expressões identitárias ou étnicas, pois a preocupação se dirige para a compreensão sobre as diferentes maneiras de ser do agente, dos poderes e das modalidades de dependência. É porque os regimes são comumente reconhecidos que eles servem a todos, e cada um pode discernir as condutas de maneira congruente. Os julgamentos, as ações e as formas de coordenação das ações intra e interpessoais estão fundados na ordem de um julgamento no quadro dos regimes de justificação, revelando que os atores, quando apresentam as suas justificações em situações de conflito, não se escondem por debaixo de interesses manifestos, ou latentes, que encobrem correlações de força, escamoteadas pelas ideologias que as dissimulam (BOLTANSKI, 1990), mas são resultados das *épreuves* às quais os mesmos estão sujeitos nestas disputas (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991).

¹ Os *investissements de formes*, elaborados em um artigo de 1986 (THÉVENOT, 1986), visam chamar atenção para o papel dos objetos nos procedimentos de construção e representação dos atores em suas ações práticas e do estado problemático, fluido e incerto das interações. Trata-se do *Groupe de Sociologie Politique et Moral* (GSPM), da EHESS-Paris/França.

Tais regimes comportam uma compreensão instável e fluida das relações, fruto da inquietude da ação desses diferentes atores, pois a ação humana, mais do que fruto de uma comunicação, de um *habitus*, de um conjunto de representações, de diferenças de papéis, é um deslocamento constante em que os atores fazem uso de diversos regimes de envolvimento que podem ser públicos, íntimos, cívicos, *marchands*, industriais etc., criando uma multiplicidade de condutas e de arquiteturas que as convencionam num quadro da ação situada (THÉVENOT, 2006).

Neste caso, a abordagem processual, plural e pragmática nos auxilia a considerar a multiplicidade de engajamentos possíveis nas interações sociais, envolvendo populações tradicionais e quilombolas, no Brasil, e antilhanos, imigrantes, na França. Um morador da Marambaia, no Brasil, pode lançar mão numa interação de distintos figurinos: o de negro, pescador artesanal, quilombo, descendente de escravos etc. O mesmo se passa quando nos deparamos com franceses provenientes das Antilhas, que interagem ora fazendo uso dos “códigos gauleses”, ora utilizando os “códigos antilhanos”, *créole*.

OS MOVIMENTOS (SOCIAIS) EM MOVIMENTO

Atores não organizados, associações, sindicatos, partidos políticos, intelectuais, acadêmicos têm protagonizado debates e embates na arena pública francesa contemporânea acerca das políticas destinadas às “minorias visíveis”.

A emergência da luta contra a discriminação na França e suas implicações políticas e jurídicas não constitui somente novas ações contra as desigualdades, mas representa uma nova forma de compreensão das relações sociais, assim como o advento de uma problemática e de modalidades de ações coletivas pouco familiares à tradição filosófica e política francesa, pautada pelo princípio da integração e assimilação ao *corpus* republicano e ao corpo nacional. Como salienta Simon (2003), esses dispositivos e essas temáticas desenvolvidos atualmente em muitas sociedades europeias, que foram em parte forjadas nos Estados Unidos em torno do trabalho ou da gestão de uma sociedade “multicultural”, têm posto à prova a política de integração ao *corpus* republicano francês.

Uma das consequências desse princípio republicano é que todo tratamento diferenciado é visto sob suspeita, por atingir os laços cívicos que devem superar os vínculos e pertencimentos particulares, sejam eles étnicos, culturais, raciais ou religiosos. De acordo com o ponto de vista nativo, as demandas de acesso às políticas diferenciadas estão associadas às reivindi-

cações de acesso particularizado aos bens que supostamente são universais: são lidas como formas comunitárias de expressão do interesse particular. O “comunitarismo”, no sentido atribuído pelos nativos, possui uma carga negativa, pois corresponde a uma tentativa de “isolamento comunitário” em detrimento dos laços cívicos da *Republique*; são argumentos concebidos como indigestos, visto que fragmentam o *corpus republicano* e afetam o princípio do bem comum e da universalidade da justiça e da cidadania.

No caso dos denominados antilhanos que moram em Paris, a categoria “comunitarismo” impõe alguns processos complexos de tradução da demanda destes grupos no espaço público francês. De um lado, eles podem formular uma denúncia às desigualdades, às discriminações vivenciadas; mas, de outro, suas críticas se enquadram numa ótica republicana-igualitária, já que compartilham um sentimento de pertencimento ao *corpus republicano*. Como dizia um colega da Martinica, “minha crítica está baseada no fato de que o modelo francês é desigual e funda a desigualdade numa hipócrita igualdade e liberdade. Mas eu não quero discutir esse lance de minoria, porque eu não sou minoria, minoria é cocô de cachorro!” Seu ponto de vista acerca do tratamento destinado às “minorias” na França corresponde a sua “visão republicana” de que o problema do racismo, da desigualdade entre brancos e negros, deve ser solucionado dentro dos preceitos universalista-igualitários.

Diferentemente, por exemplo, do princípio liberal americano do “todos juntos, porém separados”, que visa afirmar as identidades particulares de cada grupo étnico que compõe a nação americana (do *hyphenated americans*), o republicanismo francês vem revelar dois tipos de demanda por parte dos antilhanos em Paris. Numa direção ela está pautada no princípio da universalidade existente entre os cidadãos franceses, independentemente de seus laços religiosos, étnicos, familiares e territoriais. De acordo com um interlocutor, é necessário “que se esqueçam da minha cor de pele, esqueçam meu local de nascimento e se atenham as minhas capacidades intelectuais de fazer as coisas como qualquer outro cidadão francês”. Esta demanda de reconhecimento se assenta no que podemos denominar do princípio da igualdade cívica, cujo peso é a igualdade substantiva entre iguais e semelhantes no espaço público.

Noutra direção, podemos identificar um tipo de demanda de reconhecimento que se aproxima em determinada medida daquilo que Cardoso de Oliveira (2002) intitulou, tratando dos conflitos existentes no Canadá, de demandas de consideração e respeito às dignas identidades públicas: demanda de reconhecimento da relevância da cultura e história dos negros franceses na composição da nação francesa, por exemplo. Afinal,

o processo de incorporação dos habitantes do *Outre Mer* fundou-se nos marcos de uma “gaulicização” dos negros antilhanos (CLEAVER, 2005), na formulação do tipo ideal francês, representado como a figura do branco, gaulês. “Quando se fala da França, se pensa no negro?”, questiona um de meus interlocutores numa conversa sobre os antilhanos em Paris.

O modo como estes atores demandam o reconhecimento público às suas identidades gera um mal-estar que é nutrido pelo princípio de que são franceses à *part entière* e, segundo a fórmula de Aimé Césaire, franceses *entièrement a part*. Ora, no caso dos denominados antilhanos há a convivência dos dois princípios: o da integração e da demanda de reconhecimento à igualdade, pois não são imigrantes. Como franceses, possuem os mesmos direitos, o acesso aos mesmos bens, a princípio, e são livres para associar-se, fazer concurso público etc. Portanto, como franceses, estão aptos a se integrar ao *corpus* republicano, incorporando e normalizando suas condutas à *la française*. Por outro lado, pelo fato de serem provenientes das Antilhas, de sua cor da pele, das marcas do passado escravista, esta inserção à sociedade francesa não implica, necessariamente, a valorização das particularidades das identidades tidas como *meutrières*, que devem ser subsumidas em prol do bem comum (MAALOUF, 1988). O *corpus* antilhano não é compatível com o *corpus* republicano, necessariamente.

No caso da população antilhana, a assimilação rendeu benefícios, propiciando esta passagem do lugar do negro-escravo-antilhano, mas também trouxe com ela um processo de “mortificação” dos pertencimentos, das particularidades concernentes à identidade antilhana. Essa “gaulicização” (CLEAVER, 2005) da forma antilhana de ser, através desse processo de assimilação dos escravos em sua transformação em cidadãos, fez com que o *corpus* republicano prevalecesse sobre a “pele negra”, no sentido não apenas de sua cor, mas da corporeidade subjacente a ela. Cumpre salientar, por exemplo, o papel do Bumidom no processo de gaulicização através das mulheres provenientes das Antilhas, como bem demonstra Pourette:

As estratégias de recrutamento do BUMIDOM visam igualmente “instruir” as mulheres com a finalidade de que elas se adaptem ao modo de vida metropolitano. Assim, numa formação de “especialização doméstica”, uma pré- formação intitulada “adaptação à comida e ao modo de vida metropolitano” é ensinada. Esse tipo de formação consiste em ensinar às mulheres como cozinhar, fazer a limpeza, se vestir... de maneira *correta* segundo as normas metropolitanas. Não se trata, então, de ajudar essas mulheres a se inserirem na sociedade francesa, o bem-estar dos imigrantes não faz parte das preocupações das políticas migratórias. A finalidade dessas políticas reside no fato de que os imigrantes devem se adaptar ao

modo de vida metropolitano para que eles o reproduzam *corretamente* e que elas transmitam às suas crianças. Essas mulheres devem, portanto, contribuir para a reprodução da sociedade francesa, segundo suas próprias normas, se vigiando para não introduzir elementos culturais exteriores com a finalidade de preservar a identidade nacional. (POURRETTE, 2006, p. 17)

Esta estratégia francesa de afirmar a igualdade pela indiferença às identidades étnicas, culturais e religiosas – dentro do princípio de que para obter a igualdade é necessário impor semelhança, nivelar, e não diferenciar os públicos – propiciou a constituição de grupos “médios”. Ainda que o passado colonial francês tenha sido umas das matrizes de produção da desigualdade entre os *metropolitanos* e os *indigènes* – via o *Code Noir* – e seja um dos elementos que sustentam as discriminações cotidianas na França metropolitana, o princípio do “esquecimento em prol da unidade nacional” tornou-se durante muito tempo um dos mecanismos que fundaram as relações no espaço público francês. Mesmo para os partidários do reconhecimento destas desigualdades, a fórmula para a superação desse passado colonial, e de suas consequências atuais, é a constituição de uma política de indiferenciação. No caso dos antilhanos, essa busca pela igualdade social e política propiciou aquilo que Edouard Glissant denominou de *pulsion mimétique* relacionada à figura do branco francês.

O jovem antilhano que migra para a França metropolitana é chamado a todo tempo a viver com seus “compatriotas brancos”, a se “europeizar” e, com isso, é convidado a perder seus laços com as Antilhas, suas famílias, seu modo de vida, suas expressões obrigatórias dos sentimentos.

Por outro lado, a condição da cor da pele propicia um tipo de sensibilidade por parte dos antilhanos no que concerne ao seu lugar na sociedade francesa. A sua cor é o sinal da convivência de um signo de mal-estar, o mal-estar da escravidão que, em prol da harmonização social, foi esquecida. Essa situação paradoxal fortalece o sentimento de inferioridade e de invisibilidade deste grupo na arena pública francesa. A própria categorização recente deste grupo como uma “minoría visível” vem definir esse lugar ambíguo que o antilhano ocupa na arena pública francesa, no reconhecimento de sua cidadania francesa de ser negro/francês e ser francês/negro (UDINO, 2008).

Ora, a dispersão e a inserção dos antilhanos na metrópole fazem parte desse processo de assimilação dos antilhanos em Paris. A *République* exige ao mesmo tempo o esquecimento das especificidades regionais, bem como o esquecimento da sua cor da pele, de seu vínculo com a história da escravidão. A cor da pele, por outro lado, como buscamos ressaltar, ainda assim

permanece, paradoxalmente, como símbolo de diferenciação, distinção e de discriminação. Ao mesmo tempo em que lhe é exigido esquecer sua cor da pele, ela continua a ser um diacrítico que resulta na lembrança frequente de que, embora os antilhanos sejam *français a part entière*, as relações cotidianas reafirmam que são, simultaneamente, *français entièrement à part*. Isso propicia que os antilhanos constituam uma identidade particular no seio da *République*. Como ressalta Pourette:

a problemática identitária dos antilhanos que migraram para a metrópole vem à luz no momento em que eles tomam consciência do revés da assimilação, quando é explicitado para eles que são somente franceses de *status*. Assim, a questão da identidade coloca-se de maneira mais crucial para os antilhanos na metrópole do que para os antilhanos que permaneceram nas Antilhas. Trata-se, para eles, de saber quem eles são, pois é evidente que eles não são franceses como os outros. (POURETTE, 2006, p. 36)

Essa é uma particularidade que se assenta nos múltiplos sentidos que a cor da pele adquire no espaço público francês. O fato de os bretões serem brancos, mas reivindicarem suas particularidades no que concerne à sua língua, por exemplo, não os distingue “a olho nu” do “típico” francês, ao passo que a cor da pele, enquanto um sinal visível, é um fator que distingue o francês negro e o francês branco. Como dizia uma guianesa que mora em Paris há mais de 20 anos, “é na rua que sabemos que somos negros, no trato cotidiano, no trato com a polícia, no comércio etc.”. O “negro na rua” tanto faz ser antilhano como ser africano. O que os distinguirá são outros sinais, como o domínio da língua, dos códigos corporais, dos símbolos e mitos partilhados do *être français*. Na rua, tanto o negro francês como o negro não francês é um estrangeiro. Na compreensão nativa, “ser negro é ser estrangeiro”.

Por outro lado, ainda que existam similitudes quanto ao lugar dos antilhanos e dos demais “imigrantes”, como os africanos, no interior da sociedade francesa, no que diz respeito ao acesso ao trabalho, à moradia e às discriminações cotidianas, os antilhanos se percebem de modo distinto dos outros “imigrantes”.

Assim, o modelo político e jurídico francês da assimilação e integração conduziu os antilhanos a uma condição híbrida, entre as referências republicanas e as comunitárias, na metrópole, numa condição complexa de adaptação ao *corpus* republicano. De um lado a pele negra representa um símbolo de afirmação do “*soi*”, pois ela remete à condição específica dos antilhanos na constituição da nação francesa, mas ela também demonstra

a dificuldade de identificação deles com a sociedade de acolhimento, pois ele rompe com determinados laços na metrópole.

Desse ponto de vista, há um duplo desafio para os antilhanos em *Île-de-France*. O primeiro é superar as dificuldades implícitas impostas pela condição de ser negro. Outra é o fato de ser negro-francês, inscrito, portanto, numa lógica hegemônica fundada no mito da unidade da nação que nega as reivindicações às diferenças, o direito a uma identidade singular e legítima na esfera e no espaço público. Mas por outro lado essa condição de ser negro-francês e francês-negro permite aos antilhanos em *Île-de-France* o uso de múltiplas estratégias de inserção. Como bem salienta Pourette:

Diferentemente dos imigrantes de origem estrangeira, os antilhanos têm a possibilidade de fazer malabarismo com os valores, representações, normas e códigos relevantes nos dois registros: o registro metropolitano e o registro martiniquense ou guadalupense. De fato, mesmo que os migrantes tenham sido socializados e vivido grande parte de suas vidas nas Antilhas, diferentemente dos estrangeiros e notadamente por intermédio do sistema educativo francês, um certo número de chaves lhes permite compreender o funcionamento da sociedade francesa e de se adaptar a ela. Por outro lado, os antilhanos mostram uma grande capacidade de se adaptar às situações nas quais eles se encontram e mobilizar os elementos de um sistema de referência ou de outro segundo a circunstância. (POURETTE, 2006, p. 40)

O fato de serem franceses à *part entière* permite a eles, embora sob signos muitas vezes estigmatizantes, lançar mão de múltiplos registros e de plurais regimes de envolvimento diante de uma situação de interação e controvérsia pública. A heterogeneidade existente na composição dessa *Antillanité* permite também a heterogeneidade de estratégias e ações políticas.

Do mesmo modo, o modelo assimilacionista e integrador republicano teve consequências diretas no modo como os antilhanos organizam seus espaços de convivibilidade, seus ritos de sociabilidade e suas relações com os espaços da cidade. Não há propriamente, em Paris, lugares da cidade que se organizam como “comunitários”; não há propriamente uma “comunidade Antilhana” em *Île-de-France* pela dispersão geográfica e cultural. Enquanto uns adotam a estratégia de inserção plena à sociedade francesa, outros optam pela permanência e frequência em poucos lugares nos quais se pode vivenciar a vida das Antilhas, sobretudo com a música, em espaços em que se toca o zouk, mas não são necessariamente frequentados somente por antilhanos, ou através da culinária, em restaurantes especializados em pratos das Antilhas, distribuído pela cidade; já outros adotam uma

estratégia mista: de relativa assimilação, tomando emprestados os códigos e as normas francesas, mas afirmando em parte sua identidade cultural específica. Ou seja, operando no registro antilhano e francês.

OUTROS MOVIMENTOS

O caso brasileiro é interessante para comparar com a situação francesa. No Brasil as demandas de reconhecimento têm se pautado pelas reivindicações de grupos e movimentos sociais organizados em torno de bandeiras étnicas, raciais e culturais. A pauta desses grupos é diversificada e plural: a reparação histórica das desigualdades raciais em decorrência da escravidão, através de políticas de cotas nas universidades ou de ações afirmativas no mercado; o direito ao acesso às terras tradicionais ocupadas por “comunidades remanescentes de quilombos”; a garantia do acesso aos recursos naturais e aos territórios tradicionais indígenas etc. São demandas que marcam a distintividade destes grupos de um ponto de vista de suas diferenças culturais ou étnicas em face da sociedade nacional.

Essa política do reconhecimento das identidades diferenciadas vem se contrapor, de forma contumaz, ao modelo republicano instaurando no Brasil nas primeiras décadas do século XX, que forjou a construção da identidade nacional brasileira assentada no mito da “fábula das três raças” (DAMATTA, 1998); como ideologia inscrita nas classes cultivadas e no senso comum, ensejou a constituição de uma visão hierárquica e complementar entre as unidades raciais, étnicas e religiosas que compunham a sociedade brasileira. A ideia da existência de uma raça superior, a branca, resultou na produção de uma compreensão verticalizada e piramidal relativa ao mundo público – no topo os valores europeizados e o estilo do branco colonizador em contraposição à cor negra e indígena e seus estilos supostamente inferiores de existência –, destinando direitos e garantias particularizadas a estes grupos, ora reconhecendo-os de forma desigual como parte constitutiva da identidade nacional, ora recusando-os, criminalizando-os ou assimilando-os na esfera pública e no espaço público.

Do mesmo modo, essa concepção hierárquica e desigual a respeito da construção de um espaço público composto por três raças permitiu que no Brasil se constituísse uma arena pública em que as regras de acesso aos bens disponíveis pelo Estado não fossem gerenciadas de forma universalista e igualitária para todos os grupos reconhecidos pelo Estado-nação. Tal situação gerou uma espécie de dissonância entre as regras impessoais e universais impostas pela esfera pública e os princípios hierárquicos, desiguais e personalistas, presentes no espaço público brasileiro. De fato, a

inexistência de um princípio universalista e de tratamento igual e uniforme, que abranja todos os grupos que compõem o Estado-nação, inviabilizou o pleno reconhecimento dos direitos de determinados movimentos culturais ou religiosos, como, por exemplo, a criminalização das práticas religiosas, como o candomblé, e da prática cultural, como o samba, no Brasil da década de 30 do século passado.

No entanto, o processo de redemocratização vivenciado pela sociedade brasileira dos anos 80 do século XX trouxe mudanças consideráveis no cenário político, jurídico, moral e simbólico com a introdução de princípios novos à democracia brasileira: no lugar da afirmação do mito da fábula das três raças, o reconhecimento da diversidade cultural, racial e étnica; o mito da democracia racial brasileira vem, paulatinamente, concedendo lugar a uma forte crítica às desigualdades de cunho racial, ensejando um complexo processo de visibilidade das demandas de direitos diferenciados. Esse é o caso da categoria quilombos, que é polissêmica e controversa. Ainda que ela tenha adquirido uma expressão pública nas últimas duas décadas, em decorrência da sua introdução na Constituição Federal de 1988, sua constituição social e legal se remete ao período colonial brasileiro. Seja do ponto de vista normativo, seja do ponto de vista dos efeitos sociais ocasionados pela promulgação da Constituição Federal de 1988, podemos asseverar que a emergência de uma categoria legal, o quilombo, explicitou determinados conflitos, reconfigurando certas controvérsias públicas em torno desse termo legal e político. Controvérsias que são marcadas pela multiplicidade semântica do termo, seja no seu nível legal, na esfera pública, seja mesmo nas interações cotidianas do espaço público, pois tal categoria está investida de múltiplos sentidos e entendimentos.

Do ponto de vista histórico, a primeira conceituação sobre os quilombos foi formulada em 1740. Nesse período, eles eram definidos como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”, segundo documento, em resposta ao rei de Portugal, do Conselho Ultramarino (apud ALMEIDA, 2002, p. 46). Como salienta Moura, “de acordo com esta definição da metrópole, o Brasil se converteu, praticamente, em um conjunto de quilombos, uns maiores, outros menores” (MOURA, 1983, p. 16).

No início do século XX, o quilombo passa a ser apropriado pelos movimentos sociais organizados a partir de uma complexa releitura sobre o lendário Quilombo dos Palmares. Tornar-se-á um veículo importante de condução da crítica à ideologia da “democracia racial”, exaltando a necessidade de reconhecimento do papel do negro na construção da nação e

imprimindo uma centralidade ao papel dos negros na história brasileira (GUIMARÃES, 2005).

Essa conjuntura permitiu a introdução de um novo viés no debate a respeito do papel do negro no Brasil e, posteriormente, das comunidades negras rurais. Aos poucos, a partir da década de 1980, com a organização política do movimento negro, houve uma visibilidade jurídica e política das reivindicações territoriais dos denominados remanescentes de quilombo.

Com a Constituinte de 1988, o debate sobre o racismo, a desigualdade racial, os direitos das terras das comunidades negras rurais, ganhou força, tanto a partir das emendas parlamentares, como das mobilizações populares, como foi o caso do Centro de Cultura Negra do Maranhão, que encaminhou proposição e defendeu, nos encontros nacionais do movimento negro, o reconhecimento de direito à propriedade nos domínios territoriais ocupados por comunidades negras rurais.

Este processo de visibilidade dos direitos das “minorias” no Brasil veio culminar na organização e mobilização de demandas coletivas em torno da categoria jurídica quilombo. As reivindicações da categoria legal quilombo tomaram o cenário nacional com a emergência de diferentes demandas pelo Brasil afora. Pouco a pouco, estes novos sujeitos de direitos começaram a mobilizar seus esforços na busca do reconhecimento de seus direitos territoriais sob o abrigo do artigo 68.

Da passagem de um imaginário geral a sua inscrição nos ordenamentos legais, o quilombo sofreu mutações significativas, na medida em que houve uma tradução e reorientação conceitual do texto legal que teve implicações na ação coletiva e na mobilização política. O quilombo se tornou um ator importante na cena política, estabelecendo uma agenda pública e política no domínio da ciência, das organizações do Estado, ONGs, igreja, movimentos sociais etc., reconfigurando as relações sociais.

Nesse momento, há processos de demandas de reconhecimento que passam a adquirir sentido público a partir da vindicação dos direitos quilombolas, como é o caso da família Pinto, ou mais conhecida como família Sacopã, cuja moradia está localizada em um dos bairros mais nobres da cidade do Rio de Janeiro, a Lagoa Rodrigo de Freitas. A família Pinto se estabeleceu no local atualmente ocupado por ela na década de 30 do século XX. O patriarca, Seu Manoel Pinto, chegou ao bairro nas primeiras décadas deste século com o propósito de trabalhar nas obras de abertura da rua Sacopã. Era o início da “chegada da cidade” nessa área ainda quase desabitada, vindo a se tornar um dos bairros com o metro quadrado mais caro do Brasil.

No mesmo período, Seu Manoel tomou a decisão de trazer pouco a pouco sua família para estabelecer residência nas proximidades daquilo que viria a ser a rua Sacopã. Com a vinda de sua mulher, Dona Eva, o núcleo familiar vai se definindo e se estabelecendo afetiva e fisicamente no lugar. Há a posse pacífica, de acordo com relatos dos mais antigos da família Pinto, até meados dos anos 60 do século XX. Todavia, quando o “mangue e o mato passam a virar cidade e se valorizar”, assim como alguns relataram, há significativas mudanças no cenário local. A política pública de remoção das denominadas favelas existentes em torno da lagoa, levadas a cabo pelo governo à época (a chamada Política de Remoção das Favelas), desencadeou uma mudança na morfologia social do bairro. Essa política pública, que tinha como propósito “sanear” e “moralizar” as moradias da região, propiciou o deslocamento das famílias de descendentes de escravos, de imigrantes portugueses etc., em direção aos recantos da cidade (Jacarepaguá, Paciência, Vila Kennedy etc). Na ocasião há um *boom* do mercado imobiliário com a construção de moradias de luxo destinadas aos mais abastados da cidade. As famílias não atingidas pelas políticas de remoção desse período são compelidas, paulatinamente, a vender suas residências a preços módicos para o setor imobiliário ou para os novos proprietários que começavam a se instalar no bairro. Nesse sentido, há uma reconfiguração dos laços de proximidade e das redes de vizinhança com a mudança da morfologia da cidade e o advento de conflitos de ordem fundiária e de vizinhança.

Diante da pressão imobiliária e da explicitação de conflitos com alguns “vizinhos poderosos”, grande parte das famílias que ocupavam tradicionalmente essa região cede suas terras ou as vende. Todavia, a família Pinto, sobretudo a partir da decisão dos filhos mais velhos do Seu Manoel, persiste em permanecer, malgrado os esforços de retirá-los da propriedade.

Começaram a chegar os bacanas aqui na época. Papai (Seu Manoel) trabalhava numa empresa chamada Dark que na época era supostamente a dona desses terrenos. Papai ganhou aqui um pedaço e construiu a nossa casa. Aos poucos veio vindo a família e se estabelecendo aqui. Vivemos e crescemos aqui na mata, correndo nessas ruas... Pouco a pouco a ambição veio e queria nossas terras. Veio essa coisa de remoção das famílias. Mas a gente resistiu, pois mamãe tinha trabalhado na casa do governador que morava aqui perto. Tinha ainda um general que era muito amigo de nossa família e interveio em diversas circunstâncias em que a prefeitura ou o governo do estado encostava o caminhão para nos tirar daqui. Mesmo depois a pressão era muita, era gente vindo com mala de dinheiro para comprar nosso terreno, ameaça de fulano, de sicrano, invasão de nossa

área com a construção dos condomínios de luxo daqui e dali. Foi aí que resolvemos então entrar com uma ação na justiça de usucapião na década de 70. Mas como íamos fazer com papai? Meu pai achava que isso aqui era um dom dos brancos e dizia “não vamos brigar com os brancos”. Mas nós que já tínhamos outra cabeça resolvemos ir atrás de nosso direito. Dissemos para papai que íamos entrar com o pedido de aposentadoria dele e pegamos a assinatura para entrarmos com a ação na justiça. Ele morreu sem saber que tínhamos colocado os brancos na justiça para garantir nossa terra... (Informação verbal)

Esse denso relato de um dos filhos de Seu Manoel, Luís “Sacopã”, mostra como as relações de pessoalidade e proximidade com *pessoas* influentes foram determinantes na disputa pela terra e viabilizaram, em certa medida, a permanência da família Pinto em seu território. Os espaços de sociabilidade, como a rua, os lugares de convívio, como o trabalho na casa, tornaram-se fundamentais para a definição de laços de afinidade e de aliança. Por outro lado, essa não proximidade, pelo fato de não compartilharem os mesmos códigos, os mesmos hábitos culturais e sociais, o pertencimento a uma camada social representada como inferior, a cor da pele e outras características, veio a reforçar as ações de alguns vizinhos que apoiavam o deslocamento da família para fora dessa “zona nobre” da cidade.

Uma vez teve uma inspeção do IBAMA por conta de uma denúncia de desmatamento. Veja isso tudo aqui e onde há desmatamento? Mas olhe alguns prédios ali e veja a diferença... Vieram os fiscais e chegaram dizendo que tinham recebido uma denúncia que a gente tava derrubando árvore. Aí o fiscal viu isso aqui tudo com árvore centenária, mico, cobra e tudo mais. Viu que era uma puta sacanagem contra nós e disse que ia depois trazer uma cópia do laudo atestando que não havia desmatamento nenhum, mas, ao contrário, que a gente preservava. Passadas algumas semanas, trouxe o laudo. Aí conversa vai, conversa vem, ele me disse que um dos moradores tinha procurado ele. Ele reafirmou a inexistência de qualquer dano ambiental. Aí o morador mandou essa: “não, mas o senhor tem que reparar bem é de fato na poluição visual do local”... É claro que não preciso dizer mais nada, né?! Só porque somos pretos... (Informação verbal)

Essa visibilidade negativa e a “impureza” que incidia sobre a família Pinto foi contornada, ou ao menos houve um esforço por parte da família, através da consolidação de um espaço de integração e de sociabilidade que reunia alguns vizinhos e moradores dos arredores da denominada Zona Sul. Na década de 80 do século XX, Luís Sacopã e Tia Neném, irmã de Luís, deram início a uma das atividades mais promissoras da família,

em tempos outrora restritos ao ciclo de amigos próximos: a feijoada e o samba. O samba do Sacopã, na época, como é possível verificar a partir das leituras de jornais do período e dos relatos de antigos frequentadores do lugar, figurava como um dos mais importantes redutos da manifestação da cultura carioca do samba na denominada Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro. Era um reduto de “bambas” do samba, de admiradores desse estilo musical, de artistas, políticos, militantes do movimento negro, entre outros. Era também um mecanismo que viabilizava a integração da vizinhança em torno da luta da família pela manutenção em suas terras. No entanto, alguns condomínios vizinhos conseguiram obter uma liminar para coibir o tradicional samba, a oficina mecânica e a feijoada, ou seja, as atividades que compunham o mosaico econômico, social e cultural da família Pinto.

No quadro de mudanças vivenciadas pela sociedade brasileira, no final da década de 90 do século XX, é que essa controvérsia adquire novos contornos. A Constituição de 1988 permitiu a emergência de um novo ator na cena pública: as denominadas comunidades remanescentes de quilombos, cujos direitos passam a figurar no artigo 68 do ADCT da Constituição Federal. Diante dos laços existentes entre alguns membros da família Pinto com o movimento negro carioca, a questão quilombola começa a se colocar como uma problemática obrigatória para seus membros, tornando-se outra via de acesso à justiça e outro mecanismo de luta e resistência pela permanência em suas terras. Logo, no final dos anos 90 a família Pinto entra com o pedido de reconhecimento de seu território como uma área “remanescente de quilombos”, de acordo com a Constituição Federal.

Paralelamente, tramitava na Justiça a ação de reintegração de posse impedida pela família, como mencionado no relato anterior, desde a década de 70. A ação de reintegração foi julgada procedente em primeira instância. Na segunda instância o Tribunal julgou que a família detinha a posse, porém não detinha o *animus e dominus*, ou seja, eles não tinham a intenção de ser donos, porque teriam se instalado no local para trabalhar e não morar, no livre entendimento dos desembargadores. Entretanto, o vínculo cultural e histórico com a tradição negra, em especial aquela dos seus ancestrais escravos, propiciou que a família Pinto obtivesse o reconhecimento do Estado brasileiro de sua especificidade cultural no início de 2002. A Fundação Cultural Palmares, órgão responsável pelo reconhecimento e titulação das comunidades remanescentes de quilombos, destinou-lhes o certificado de identificação de “remanescente de quilombos”, de acordo com o dispositivo constitucional, o artigo 68 dos ADTC. Este fato permitiu, posteriormente, a intervenção do Incra, atualmente o órgão responsável pelo reconhecimento, na demarcação e titulação dos territórios ocupados

por remanescentes de quilombos, transferindo a competência de julgamento do conflito à esfera federal.

Neste caso, o *status* de ser negro se torna um importante instrumento de visibilidade do grupo pela manutenção de seu território, permitindo que as múltiplas formas de produção do “eu”, ao acionarem esses diversos regimes (ser negro, o samba, a tradicionalidade etc.), siga em um contínuo fluxo e movimento. Embora, neste caso, a negritude porte um sinal negativo, de um lado, em outras circunstâncias ela se tornou um dispositivo moral e político importante para a fundamentação da demanda de justiça, alicerçando a reivindicação de acesso ao território tradicional da família Pinto.

Assim, se o paradoxo francês está assentado na busca de uma equalização entre a concepção igualitária (ou “republicana”), em contraposição ao comunitarismo e aos particularismos, o paradoxo brasileiro se relaciona com a dificuldade de pensar a igualdade na diferença, pois a semelhança na desigualdade impede o reconhecimento do diferente na medida em que, para obter reconhecimento, o ator deve portar sinais diacríticos que validem o reconhecimento de sua substância moral digna (mesmo que situacionalmente ela possa portar elementos estigmatizantes). No caso francês, a igualdade implica que a sociedade seja una e, sobretudo, que o Estado intervenha de maneira universalista para fortalecer sua unidade e garantir, então, a consolidação do bem comum. A intervenção do Estado, num sentido não universalista, pode comprometer a unidade e a legitimidade da vontade geral. No caso brasileiro, a equidade sem a igualdade de direitos permite que as ações de compensação sejam dirigidas às situações particulares, não possibilitando que os princípios sejam universalizáveis para o conjunto de atores diferentes no espaço público.

ABSTRACT

Through studies of ethnographic and comparative character, accomplished in Paris and in Rio de Janeiro, I seek to develop an understanding of the way actors involve themselves in disputes and controversies, by the use of multiple discursive repertoire in order to demand rights and/or recognition in public arenas. I discuss in the present paper the way political, juridical and moral grammars inform the architectures of common life and form justification practices and regimes, conveying singular shapes to acknowledge demands on French and Brazilian public spaces.

Keywords: Comparison; Brazil-France; involvement regimes; recognition.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Os quilombos e as novas etnias. In ODWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Métailié, 1990.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. *Direito, identidade e cidadania: um contraponto*. Brasília, 2006. (Série Antropologia).

_____. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

CLEAVER, Ana Julieta Teodoro. *Ni vue, ni connue: a construção da Nação na Guiana Francesa*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Brasília, 2005.

DAMATTA, Roberto. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. In: _____. *Relativizando*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

FANON, Frantz. *Peau noire, masque blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952.

FRASER, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale?: Reconnaissance et redistribution*. Paris: La Découverte, 2005.

_____. Honra, dignidade e reciprocidade. In: _____. *Direitos negados*. Rio de Janeiro: Centro de Documentação e Pesquisa da Secretaria Estadual de Direitos Humanos, 2004.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Resistência e revolta nos 1960: Abdias do Nascimento*. Austin, 16 set. 2005. Texto apresentado preliminarmente para discussão no seminário “Brazil: Race and Politics in the Americas”, na University of Texas.

HONNET, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Le Cerf, 2000.

KYMLICKA, Will. *Ciudadania multicultural*. Barcelona: Paidós, 1995.

MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: Éditions Grasset e Fasquelle, 1988.

MOTA, Fabio R. Cidadão em toda parte, ou cidadão à parte?: Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França. 2009. Tese (Doutorado) – PPGA, Universidade Federal Fluminense, 2009.

- MOURA, Clovis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- POURETTE, Dolorès. *Des guadeloupéens en Ile-de-France: identité, sexualité, santé*. Paris: Editions Karthala, 2006.
- SAID, E. W. *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia, 2004.
- SIMON, Patrick. Qu'est-ce qu'une politique contre les discriminations? In: CONGRÈS FORS-RECHERCHE SOCIALE, 35., 2003, Paris. *Colloque*. Paris, 2003.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- _____. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- THÉVENOT, Laurent. *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*. Paris: Editions Le Découverte, 2006.
- UDINO, Moïse. *Peau Noire et corps républicain: le paradoxe antillais*. 2008. Dissertation (Master 1 Service de la formation continue – FCP3) – Réseau des hautes études des pratiques sociales, Université de Paris III Sorbonne Nouvelle, 2008.