

A INADEQUAÇÃO DAS TEORIAS UNIVERSALIZANTES DO RECONHECIMENTO E AS CONTRIBUIÇÕES LATINO-AMERICANAS PARA A QUESTÃO QUILOMBOLA NO BRASIL: UM ESTUDO EMPÍRICO DA COMUNIDADE DO SACOPÃ

Enzo Bello*

Monique Falcão Lima**

RESUMO

Este trabalho objetiva descrever o campo quilombola como um feixe de relações que distinguem o território do qual surgem identidades que o Estado pretende proteger enquanto direitos, através da retórica adotada em suas políticas públicas de justiça social fundadas em teorias do reconhecimento e inclusão de identidades culturais. A partir de um estudo empírico da comunidade quilombola Ladeira do Sacopã, na cidade do Rio de Janeiro, apresenta-se as impropriedades teórico-metodológicas da escolha, pelo INCRA, de matrizes teóricas universalizantes para a efetivação da justiça social fundada em critério de autoidentificação e autorreconhecimento. Como contraponto, introduz-se elementos do constitucionalismo latino-americano como possíveis alternativas teórica e normativa capaz de legitimar o autorreconhecimento de comunidades, independentemente de critérios universalizantes que desconsideram social e normativamente as peculiaridades de comunidades que não preenchem todos os requisitos legais para receberem titulação de propriedade coletiva. A estrutura metodológica envolve o raciocínio indutivo-dedutivo, numa abordagem interdisciplinar de perfil jurídico-sociológico, fundada na vertente crítica do pensamento dialético. Realiza-se uma pesquisa qualitativa destinada a articular as dimensões da teoria e da prática nas relações estabelecidas entre o que consistem e anseiam os grupos sociais denominados quilombolas e os referenciais teóricos adotados para a definição desses sujeitos. As técnicas de pesquisa utilizadas

* Doutor em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor Adjunto da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor do Mestrado em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Consultor, avaliador "ad hoc" e membro da Comissão Minter/Dinter na Área de Direito da CAPES/Ministério da Educação. Editor-chefe da Revista Culturas Jurídicas (<http://www.culturasjuridicas.uff.br>), do PPGDC/UFF.

** Mestre e Doutoranda em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professora da Universidade Cândido Mendes (UCAM). Professora da Universidade Estácio de Sá (UNESA).

são as de pesquisa documental, revisão bibliográfica, observação não participante e entrevistas estruturadas.

PALAVRAS-CHAVE: quilombolas; Brasil; universalismo; reconhecimento; constitucionalismo latino-americano.

THE INADEQUACY OF UNIVERSALIZING THEORIES OF RECOGNITION AND LATIN AMERICAN CONTRIBUTIONS TO THE “QUILOMBOLA” ISSUE IN BRAZIL: AN EMPIRICAL RESEARCH ABOUT THE “COMUNIDADE DO SACOPÃ”

ABSTRACT

This paper aims to describe the “quilombola” field as a bundle of relationships that distinguish the territory where identities are created and supposedly protected by the State as rights, through the rhetoric argument adopted in its public policies of social justice, grounded in theories of recognition and cultural identities inclusion. From an empirical research of the “quilombola” community known as “Ladeira do Sacopã”, in the city of Rio de Janeiro, it is presented a series of theoretical-methodological improprieties in the choice, made by INCRA, of universalizing theoretical matrices to the effectiveness of social justice grounded in criteria of self-identification and self-recognition. As a counterpoint, it is introduced a series of elements from the Latin American Constitutionalism as possible theoretical and normative alternatives able to legitimate the self-recognition of communities, independently of universalizing criteria that ignore social and normatively the peculiarities of communities which do not fill all legal requisites to receive the entitling of collective property. The methodological structure involves the inductive-deductive ratiocination, in an interdisciplinary approach with a legal-sociological profile, grounded in the critical line of the dialectical thought. It is made a qualitative research designed to articulate the dimensions of theory and practice in the relationships between what are the social groups known as “quilombolas”, what they desire and what the theoretical references used to define them are. The techniques of research used are the following: documental research, bibliographic review, non participating observation and structured interviews.

KEYWORDS: “quilombolas”; Brazil; universalism; recognition; Latin American Constitutionalism.

1. Introdução

Este trabalho tem por objetivo geral descrever o campo quilombola como um feixe de relações que identificam o território do qual surgem identidades que o Estado pretende proteger enquanto direitos, através da retórica adotada em suas políticas públicas de justiça social fundadas em teorias do reconhecimento e inclusão de identidades culturais.

A partir de um estudo empírico do processo de titulação e demarcação das terras atinentes à comunidade quilombola Ladeira do Sacopã, localizada na cidade do Rio de Janeiro, busca-se apresentar as impropriedades teórico-metodológicas da escolha, pelo INCRA, de matrizes teóricas universalizantes para a efetivação da justiça social fundada em critério de autoidentificação e autorreconhecimento. Os referenciais teóricos em questão são Nancy Fraser, Axel Honneth e Alain Touraine

Como contraponto, introduz-se elementos do constitucionalismo latino-americano como possíveis alternativas teórica e normativa capaz de legitimar o autorreconhecimento de comunidades, independentemente de critérios universalizantes que desconsideram social e normativamente as peculiaridades de comunidades que não preenchem todos os requisitos legais para receberem titulação de propriedade coletiva. Nesse âmbito, destacam-se as contribuições das Constituições do Equador e da Bolívia e de autores que têm se dedicado aos estudos sobre temas como o Estado Plurinacional, a interculturalidade dos direitos humanos, o “buen vivir” e a “Pachamama”.

Apresenta-se como hipótese central de pesquisa que existe uma dificuldade em se compatibilizar a homogeneização e a universalização no campo teórico-normativo com a alta diversidade de aspectos e contextos no campo empírico das comunidades quilombolas. O tratamento homogeneizante concedido a esses grupos sociais não permite que o critério de autodefinição seja efetivamente exercido, pois cabe ao Estado filtrar quem está adequado, ou não, ao critério universalizante, sem considerar peculiaridades de certos grupos sociais.

Do ponto de vista metodológico, adota-se o raciocínio indutivo-dedutivo (GUSTIN, DIAS, 2006, p. 24), numa abordagem interdisciplinar de perfil jurídico-sociológico, fundada na vertente crítica do pensamento dialético. Deste modo, realiza-se uma pesquisa qualitativa destinada a articular as dimensões da teoria e da prática nas relações estabelecidas entre o que consistem e anseiam os grupos sociais denominados quilombolas e os referenciais teóricos adotados para a definição desses sujeitos. As técnicas de pesquisa utilizadas são as de pesquisa documental, revisão bibliográfica, observação não participante e entrevistas estruturadas.

O presente trabalho se justifica pela importância que o tema e o campo empírico apresentam para a compreensão de motivos que dificultam a efetivação do modelo normativo do Estado Democrático de Direito no plano fático, no que tange à meta de inclusão de grupos sociais historicamente marginalizados como os quilombolas.

Os quilombolas, enquanto grupo social reconhecido jurídica e administrativamente como grupo que terá em sua identidade coletiva o instrumento de inclusão social, enfrentam dificuldades igualmente sociojurídicas de reconhecimento de identidades diversas atribuídas a grupos diversos. Dentro da identidade mais ampla quilombola, a diversidade de identidades não se apresenta como problemática para o Direito, ao menos quando caracterizado como norma abstrata aplicável ao caso concreto e para as instituições estatais respectivas que, eventualmente, deixam de observar diferenças específicas e, conseqüentemente, geram dificuldades quanto aos efeitos gerados pela aplicação direta desta norma aos grupos que buscam reconhecimento, mas não se adéquam aos critérios normativos.

Este descompasso tem sua importância demonstrada na medida em que viola e inviabiliza a concretização de princípios como o da dignidade da pessoa humana e os fundamentos do Estado Democrático de Direito no Brasil, como a construção de uma sociedade justa, livre e solidária, redução das desigualdades sociais e regionais, promoção do bem de todos sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade, conforme elencado nos artigos 1º e 3º da CR/88.

Justifica-se, ainda, investigar, descrever e apresentar as peculiaridades dos grupos quilombolas como elementos capazes de pôr em xeque a hegemonia institucionalizada da normatividade jurídica universalista, bem como a forma universalista de matriz europeia de se pensar o Direito, isto é, a concepção moderna-ocidental-tradicional de se pensar o Direito.

Investiga-se a possibilidade de matrizes teóricas latino-americanas serem capazes de promover a integração social entre grupos historicamente marginalizados, em função das experiências constitucionais em curso em países latino-americanos que compartilharam de história econômica e política similares à do Brasil.

2. Quilombolas: breve descrição empírica

Os remanescentes de comunidades de quilombos, a quem o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição da República Federativa do Brasil (CR/88) reconhece “propriedade definitiva”, são grupos compostos por descendentes de escravos e por simpatizantes da causa quilombola, que habitam, dentro do território nacional, terrenos em áreas urbanas, rurais, de marinha e de outras espécies, e que reivindicam permanência nestas terras. Este direito é reconhecido formalmente na CR/88, mas ainda não é totalmente exercido e efetivado segundo concepção de algumas comunidades e por parte do governo.

A CR/88 é a primeira Constituição brasileira a reconhecer direito de propriedade aos quilombolas, positivando reivindicação sociocultural há muito demandada por essas comunidades e internalizando demanda já reconhecida pela Convenção 169 da OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais, de 27/06/1989, recepcionada pelo Decreto Legislativo nº 143/02 e pelo Decreto 5.051/04. O Decreto nº 4.887, de 20/11/2003, regulamentou o procedimento para identificar e reconhecer as comunidades quilombolas e para delimitar, demarcar e titular as terras respectivamente tradicionalmente ocupadas.

O critério jurídico-positivo está presente no art. 3º do Decreto nº 6.040/07, que considera os quilombolas como:

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Tal critério distancia-se do conceito primitivo adotado no período do Brasil Colônia, retratando membros de quilombos como “presas de guerra”, “negros revoltosos” e/ou “fugidos”.

Os direitos de permanência na terra são buscados pelos integrantes de comunidades quilombolas através de ações judiciais possessórias, nas quais figuram como réus que objetivam manter a posse da terra ocupada, e através de processos administrativos de identificação do quilombo e de delimitação do território.

Em todos os casos, o objetivo dos quilombolas de permanecer nas terras revela outro de caráter universal: o de verem resguardado um espaço territorial físico onde se concentrem atividades tradicionais que lhes garantam a manutenção da característica de remanescentes de escravos, como símbolo de luta contra a escravidão negra no Brasil. No plano micro, entretanto, observa-se a existência, num primeiro momento, de quilombos que não guardam interesse nem histórico com esse caráter universalizante de “remanescentes de escravos”. Como exemplos empíricos, o primeiro refere-se à comunidade Caveira, composta por descendentes de negros sobreviventes após terem sido arremessados ao mar do navio negreiro por serem considerados, durante o período colonial e o início do período imperial, como mercadoria avariada e imprestável para comércio ou, após a sanção da Lei Eusébio de Queiroz, em 1850, para ocultar prova do crime de tráfico de escravos.

Segundo exemplo, o quilombo Sacopã – objeto de análise empírica deste trabalho – é um quilombo urbano localizado na zona sul da cidade do Rio de Janeiro, desde o início do século XX, criado depois, portanto, da abolição da escravidão. Seus integrantes descendem de um quilombo da área serrana do Estado do Rio de Janeiro, este sim existente há mais de 150 anos. A permanência da família Sacopã na região deve-se a trabalhos manuais e outros diversos ofícios, à prática de atividades desenvolvidas em coletivo, como cozinha comunitária, aos rituais de confraternização e coesão sociocultural, como rodas de samba e feijoadas, ao discurso de resistência a situações de discriminação.

Em razão disto, eles mantêm-se unidos e exteriorizam o pertencimento ao grupo, o que é evidenciado na fala de um de seus moradores: “A gente era muito ligada, porque era ela que cozinhava, depois passou a pensão para mim. Ela falou não para a cozinha, eu te ajudo. Ela dizia “a cozinha é a referência da Sacopã!”. Aí ela vinha para a cozinha, descascava um legume, ajudava, me incentivava para eu não parar” (INCRA, 2007, p. 45).¹ Práticas sociais simples, tais

¹ Trecho de entrevista realizada em 21/04/2007, com Albertina (esposa de Luiz Sacopã), integrante da Sacopã, para o relatório técnico do INCRA. Grifos do autor.

como a relação com a natureza, ajudam a compreender a definição de grupo e o pertencimento a ele, bem como contribuem para manutenção de seu território e de sua identidade.

Como afirma outro integrante da comunidade:

A própria ignorância do nosso antepassado que preservou isso aqui. Aqui ninguém quer destruir para fazer casa (...). A família cresceu muito pouco. Nunca teve o tipo de pensamento de fazer uma casa para lugar aqui, de cortar árvore, alugar vaga. (...) Meu avô tinha uma lucidez ecológica que, na ignorância dele, era interessante passar aquelas coisas para a gente. Não maltrate os animais, não quebra essa árvore (...). Esse contato que eu gosto da natureza é da infância, meu avô passou, meu pai também. (...) Nasceu comigo mesmo. (INCRA, 2007, p. 37-38)²

O INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, órgão responsável pela titulação dos quilombos e pela demarcação de suas terras, reconhece no grupo a racionalidade necessária que o caracteriza enquanto unidade independente de seus membros. O INCRA utiliza-se de autores como Pierre Bourdieu, na sociologia, e Eliane Cantarino O’Dwyer, na antropologia, para proceder a essa qualificação. E utiliza-se também destas matrizes teóricas para descaracterizar outros quilombos cujos membros se intitulam quilombolas, mas não são assim reconhecidos pelo INCRA.

O Relatório Técnico de Identificação e de Delimitação do Quilombo Sacopã, elaborado pelo INCRA em convênio com a Faculdade de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, apresenta trechos que retratam a diversidade de concepções e de representações que os membros da comunidade têm da realidade em que vivem. Um exemplo marcante é o das normas impostas pelo grupo aos seus membros sobre a proibição de comentarem sobre o período de escravidão:

Eu ontem estive numa reunião com uns angolanos e comecei a falar das suas guerras, da violência de seu país. Aí um deles falou “você não toca nisso, porque nós não gostamos”. Isso é engraçado porque faz uma ligação com a minha vida, com o meu tempo de moleque, com meu pai, minha mãe, porque eles também não gostavam que falássemos sobre a escravidão (...) Então, conversando com esses angolanos, ontem, penso que existe uma relação de princípio, de educação (...) Assim era com meus pais, quando o assunto era escravidão, esse caso de tortura e essas coisas, eles não gostavam

² Trecho de entrevista realizada em 14/06/2007, com Luiz Carlos (neto de Manoel Pinto, fundador do quilombo Sacopã), integrante da Sacopã, para o relatório técnico do INCRA.

de falar. Eu sabia de alguma coisa eventualmente, porque na minha condição de criança levada, ficava por detrás das portas. (INCRA, 2007, p. 16-17)³.

Outro exemplo é o fato de alguns membros não definirem um significado de quilombo, seja construindo um significado próprio, seja assimilando o significado jurídico ou do senso comum da sociedade branca. Como reconhecimento técnico-antropológico da comunidade quilombola “Ladeira do Sacopã”, há trechos do relatório que revelam a realidade da diversidade de concepções e representações que possuem seus membros:

É interessante observar que as respostas devem ser analisadas sem incorrerem no erro do anacronismo. Perguntamos tanto a seu Édimo quanto a seu neto Hugo sobre o que é ser quilombola. Seu Édimo respondeu observando que até bem pouco tempo atrás não sabia o que era quilombo, porque não é coisa do seu tempo, mas sim da época de seus avós. O neto de seu Édimo, Hugo, por sua vez, quando perguntado sobre o que é quilombola, diz se reconhecer enquanto descendente e ainda disserta sobre as diferentes experiências quilombolas da história, como o Quilombo dos Palmares. Para Hugo, seu avô era negro e quilombola. Para seu Édimo, era mulato escuro. (INCRA, 2007, p. 16-17)⁴.

O INCRA utiliza matriz teórica antropológica que define a identidade quilombola sacopã segundo o cultivo e a reprodução do modo de vida simples e comunitário da família Pinto a partir de sua chegada ao Largo da Catacumba, sendo silenciadas histórias sobre escravidão. Observam-se “relações comunitárias pessoais que orientam relações associativas racionais” que determinam, simultaneamente, os limites do pertencimento ao grupo e os limites de pertencimento familiar, distinguindo-o da sociedade no entorno, critério este que definirá o limite de seu território – definido enquanto espaço físico-psicológico-antropológico no qual indivíduos se integram segundo objetivo comum promovido por comunicação e aceitação mútuos.

O território Sacopã é, então, definido para fins de mobilização política, com o objetivo de exercício e reafirmação do direito à sua identidade – distinta da identidade da sociedade do entorno. Daí a razão pela qual a titulação que é concedida é a coletiva e não a individual. “Eles são agentes da conservação da natureza local e não o contrário” (INCRA, 2007, p. 102-106). Como observa O’Dwyer, “no que diz respeito à territorialidade dos grupos que vindicam seus

³ Trecho de entrevista realizada em 17/03/2007, com Luiz Sacopã (filho de Manoel Pinto, fundador do quilombo Sacopã), integrante da Sacopã, para o relatório técnico do INCRA.

⁴ Trecho de entrevista realizada em 17/03/2007, com Luiz Sacopã (filho de Manoel Pinto, fundador do quilombo Sacopã), integrante da Sacopã, para o relatório técnico do INCRA

direitos como quilombolas, observamos que a ocupação de suas terras não obedece a lógica individual, predominando relações comunitárias e uso comum. Tomam por base laços de parentesco e vizinhança, associados às relações de solidariedade e reciprocidade” (O’DWYER, 2002, p. 19)” (INCRA, 2007, p. 107).

Um terceiro exemplo é a existência de membros que não descendem diretamente dos quilombolas nem mantêm, com eles, relação de parentesco civil: são os chamados *outsiders*, pessoas que, por afinidade, passam a pertencer ao grupo e são titulados como quilombolas⁵.

Estas características não são capazes de descaracterizar o grupo enquanto racionalidade independente de seus membros, segundo o INCRA, porque, mesmo presentes não são aptas a impedir que o grupo se distinga da sociedade do entorno. Como visto, este é o elemento que define o limite do território quilombola, restando preenchido mais um requisito para a concessão da titulação e delimitação de terras para o grupo, conforme a matriz teórica adotada pelo INCRA.

3. A inadequação das teorias do reconhecimento como matriz teórica adotada pela doutrina jurídico-positivista majoritária no Brasil para a análise da questão quilombola

A principal contradição verificada no presente trabalho, que instrui sua hipótese, é a dificuldade em se compatibilizar a homogeneização e a universalização no campo teórico-normativo com a alta diversidade de aspectos e contextos no campo empírico das comunidades quilombolas. O tratamento homogeneizante concedido aos grupos não permite que o critério de autodefinição seja efetivamente exercido, porque quem filtra quem está adequado, ou não, ao critério universalizante é o Estado, sem considerar peculiaridades de certos grupos sociais.

Outro exemplo é o referente à ineficiência do modelo normativo de titulação de propriedades coletivas aos grupos quilombolas, na medida em que algumas comunidades que pretendem ser reconhecidas como quilombolas reivindicam propriedade individual referente ao espaço físico ocupado por cada família, sob o receio de perder o espaço conquistado para desenvolver suas atividades individuais e familiares, independentes do restante do grupo. Isto contradiz o conceito normativo-antropológico de comunidade enquanto coletividade, porque

⁵ Entrevista com Sr. Miguel Pedro Alves Cardoso, Antropólogo INCRA no Rio de Janeiro, concedida em 25/01/2013.

descaracteriza as atividades coletivas desempenhadas em comunhão de esforços e de interesses para a coletividade.⁶ Os membros da comunidade passam a reivindicar, sob o título de quilombola, o interesse individual fundado num discurso de coletivo. Outro aspecto é o fato de algumas pessoas não conhecerem o regime jurídico ou recearem formar associações para receber o título de propriedade coletiva. Trata-se de incompatibilidade entre os campos jurídico e antropológico.

No plano micro – análise de grupo que se pretende identificar como quilombola – o INCRA aplica teorias antropológicas que defendem a constituição de uma sociedade mecânica, com a prevalência de interesses coletivos sobre interesses individuais para cada grupo, independentemente dos interesses subjetivos de cada integrante (O'DWYER, 2000); já no plano macro – análise da aplicabilidade da norma constitucional a grupos e indivíduos –, a norma constitucional e sua respectiva interpretação doutrinária jurídico-positivista prega a emancipação de grupos através do reconhecimento de cada um de seus componentes, mediante respeito e proteção de seus respectivos interesses subjetivos individuais (ROTHEMBURG, 2012, p. 460).

O raciocínio doutrinário funda-se em matrizes sociológicas e antropológicas universalizantes com fundamento europeu, capazes de caracterizar e identificar os quilombolas como movimentos sociais demandantes por reconhecimento como forma de se pensar um modelo conceitual de justiça social (Nancy Fraser e Axel Honneth).

Embora Fraser e Honneth adotem caminhos teóricos distintos, ambos concluem pela necessidade de se conhecer e respeitar as peculiaridades do indivíduo-membro da sociedade, independentemente dos valores nesta prevalecentes.

Fraser (2003) e Honneth (2003) não apresentam soluções nem caminhos sobre como se materializar o reconhecimento dos diferentes grupos sociais minoritários ou marginalizados, restringindo-se a discutir se a subjetividade integra a concepção de mundo que o cerca (HONNETH, 2003) ou não (FRASER, 2003). Em consequência, discutem se a redistribuição econômica seria um antecedente necessário ao reconhecimento de grupos sociais marginalizados, em função da ausência de subjetividade que identificaria o sujeito (FRASER, 2003) ou, se seria um antecedente inócuo, pelo fato de o reconhecimento contar com um caráter subjetivo quase

⁶ Conforme Rothemburg (2012, p. 460), ainda, as associações enquanto destinatárias das propriedades coletivas "reproduzem, quando não acirram, conflitos internos das próprias comunidades".

absoluto (HONNETH, 2003); ou, ainda, se seria uma consequência prática do reconhecimento enquanto intersubjetividade recíproca, diante da certeza de que o sujeito só se identifica através do outro (HONNETH, 2003)⁷.

A partir dos conceitos teóricos e das críticas elencadas por Fraser, observa-se que a aparente dicotomia entre reconhecimento e redistribuição existe em função de o reconhecimento conter elementos da redistribuição e vice-versa. Isso na medida em que o reconhecimento – tradicional e exclusivamente associado a movimentos sociais específicos e à criação de identidades políticas a partir de demandas socioculturais – passa a compreender, a partir do século XXI, não apenas movimentos que pretendem revalorizar identidades injusta e historicamente desconsideradas, mas, principalmente, rejeitar o essencialismo das políticas identitárias tradicionais fundadas em classes políticas. Dialeticamente, as políticas de redistribuição deixam de se ater exclusivamente à concepção de injustiça socioeconômica para compreender que a dominação cultural e o desrespeito social estão, historicamente, na base da marginalização econômica. (FRASER, 2003).

Fraser e Honneth se propõem a construir um modelo teórico-conceitual de justiça social que passe por redistribuição e por reconhecimento, mas não alcançam tal objetivo em suas obras mais consistentes: “A Gramática Moral dos Conflitos Sociais” e “Justiça Social”, respectivamente. Mesmo assim, fornecem conceitos operacionais e sugestões de interpretação e aplicação capazes de fazer autores brasileiros pensarem premissas para a construção de um modelo de justiça social para os quilombolas.

Enquanto Honneth defende a prioridade do modelo de reconhecimento sobre o de redistribuição mediante a técnica de autorreconhecimento de um sujeito no outro, retomando bases hegelianas de construção de relações intersubjetivas, Fraser compreende que a redistribuição é instrumento necessário para promover o autorreconhecimento de um no outro. Honneth afirma que o reconhecimento mediante intersubjetividade deve ser trabalhado como premissa metodológica pré-teórica à construção de qualquer modelo teórico de justiça social, já

⁷ Taylor (1992, cap. 1) apresenta a afirmação de identidade através da honra, antes da Idade Moderna, no sistema político-econômico de estamentos e classes sociais definidas hierarquicamente, como no Absolutismo no Ocidente dos séculos XV a XVIII; e sua transição para a afirmação da identidade através da dignidade, com a extinção das classes hierarquicamente determinadas em prol das participação política e acesso a direitos de forma paritária, no Estado Moderno Ocidental, pós século XIX, ainda que, essa “paridade” de acesso tenha, também se apresentado sob diversos critérios jurídico-sócio-econômicos.

Fraser reconhece a necessidade de análise do contexto histórico-social da comunidade/sociedade que precisa de justiça social.

Ambos se apresentam como autores críticos de Marx e pretendem reformular alguns de seus conceitos a fim de se alcançar a justiça social. Os autores afirmam que defendem um modelo de justiça social mediante reconhecimento que enaltece as peculiaridades de cada indivíduo através do argumento de respeito e preservação das relações intersubjetivas. Mas, como se pretende demonstrar ao longo deste trabalho, nem um nem outro constroem modelo de justiça social capaz de promover inclusão social levando-se em consideração as diversas intersubjetividades que compõem o modelo de intersubjetividade usado pelo Direito para padronizar e universalizar comportamentos e supostas soluções sócio-normativas.

Isto porque os autores estudam essas relações intersubjetivas através da análise dos indivíduos enquanto integrantes de certo movimento social, de forma que a análise teórica parte do movimento social com o qual teriam relações de afinidade. É o movimento social o pressuposto do qual parte a identificação do indivíduo, e não o indivíduo que tem características capazes de serem adequadas a diversos movimentos sociais.

Os movimentos sociais são vistos por estes autores como unidades individualizadas cujos membros não têm suas peculiaridades observadas, nem são considerados como integrantes, simultaneamente, de outros grupos sociais. Este é o ponto exato de tensão e contradição entre o que os autores propõem como teoria e a crítica tecida neste trabalho, tendo por base a realidade quilombola brasileira.

Mesmo em Honneth, o método de autorreconhecimento que se pretende alcançar não leva em conta a possibilidade de o indivíduo não se reconhecer no outro por ter interesses próprios distintos, nem a possibilidade de o indivíduo se reconhecer simultaneamente em vários outros indivíduos, o que gera dificuldade metodológica para análise das peculiaridades dos membros de grupos sociais como os quilombolas. E, em Fraser, a redistribuição assume um caráter racional e imanente a todos os grupos sociais que se pretendem emancipar; no entanto, pode-se criticar esta assertiva teórica com investigações empíricas que demonstram interesses de inclusão social que não passam por redistribuição (que chega até a ser rejeitada), tal como ofertada pelo Direito.

O antecedente teórico-metodológico da matriz europeia, portanto, capaz de explicar os quilombolas enquanto movimentos sociais que buscam reconhecimento no modelo de justiça social proposto por Honneth e Fraser é o reconhecimento da identidade do grupo e de seus integrantes que se diferencie das demais identidades dos demais grupos, conforme proposto por Charles Taylor e sua caracterização enquanto novos movimentos sociais, nos moldes propostos por Alain Touraine.

Taylor (1992, p. 57) fundamenta que a identidade que deve ser reconhecida é a “identidade única do indivíduo ou de seu grupo, identidade esta que se diferencie de todas as demais identidades”, raciocínio que se desenvolve na Idade Moderna, tendo o “reconhecimento como um princípio universal”. Dentre as fases historicamente contextualizadas de reconhecimento e identidade como política de coesão da sociedade por ele apresentadas, Taylor compreende que no século XXI, a política da diferença denuncia todas as discriminações e recusa toda a cidadania de segunda classe, e que isto faz do princípio de igualdade universal uma porta de entrada para a política de dignidade. Taylor reconhece que uma vez assimilada a igualdade, as exigências que lhe instrumentalizariam serão dificilmente assimiláveis pela política de dignidade. E conclui que, embora o único reconhecimento legítimo seja o universalmente presente, esta universalidade deve ser referida a cada indivíduo segundo sua própria identidade e a seu respectivo reconhecimento: “a exigência universal promove o reconhecimento da especificidade.” (TAYLOR, 1992, p. 58).

Touraine (1984 e 2002), por seu turno, reconhece que o indivíduo, enquanto ator social (agente que contribui e realiza a sociedade⁸) somente o é se for considerado também sujeito histórico (ator que realiza ações sociais fundado em antecedentes históricos). Touraine compreende que, a partir da Idade Moderna, o indivíduo atua segundo certa história pregressa,

⁸ O conceito de ator encontra seu fundamento histórico-político em Boaventura de Souza Santos, que descreve, parcimoniosamente, a contribuição do marxismo para a caracterização dos membros da sociedade como atores, isto é, como realizadores da economia e da História, por participarem ativamente no desenvolvimento do modo de produção da vida social capitalista, como produtores, seja na classe de proletários, seja na classe de burguesia. E, uma vez o proletariado ciente de sua condição de classe explorada, teriam papel ativo na revolução, rumo a outro modo de produção de vida social, onde não haveria mais esta exploração. “os homens e mulheres não são mais produtos dos outros fundadores da sociologia, atribui aos homens e às mulheres, enquanto classe operária, não só o interesse, mas também a capacidade de transformar por inteiro a sociedade capitalista através da acção revolucionária. Constituídas no seio das relações sociais de produção e, portanto, na base econômica da sociedade, as classes e as lutas de classes têm, não só a primazia explicativa da sociedade capitalista, como a primazia da transformação desta.” SANTOS, 1995, p. 39.

isto é, segundo conceitos, cultura e objetivos historicamente determinados, seja econômica, cultural ou politicamente (TOURAINÉ, 2002 e 1984) e, portanto, o reconhecimento do sujeito se dá mediante análise do contexto histórico-político-social vigente.

A concepção de sujeito faz com que Touraine se afaste da noção clássica marxista de que o indivíduo é apenas ator – realizador e integrante passivo da estrutura econômica – e não sujeito – construtor da realidade social a partir de sua subjetividade, informada historicamente. A consequência teórica é compreender que, para Touraine, a conquista do poder econômico não é mais, desde início do século XX, o principal foco dos movimentos sociais. Touraine busca compreender que os movimentos sociais a partir da globalização, no século XX, buscam reconhecimento e inclusão sociocultural no modelo político-econômico vigente e não mais alteração da estrutura político-econômica instituída na Idade Moderna.

Para Touraine, os novos movimentos sociais se apresentam como desejosos de pertencimento à estrutura vigente e não da alteração do modo de produção da vida social vigente, isto é, não pretendem a alteração da estrutura do bloco histórico (GRAMSCI, 2006, p. 238). Querem ser reconhecidos enquanto sujeitos históricos, isto é, como participantes da sociedade e do Estado através de sua cultura e identidade específicas.

Este objetivo dos novos movimentos sociais não encontra completo amparo e adequação no conceito operacional de reconhecimento em Fraser, que considera apenas parcialmente esta característica de identidade e de sujeito histórico dos novos movimentos sociais.

Quanto aos quilombolas brasileiros, como revela a entrevista concedida pelo Sr. Miguel relatada na parte empírica deste projeto, há comunidades que não se interessam pelas políticas públicas de titulação de propriedade coletiva para a comunidade, nem se veem reconhecidas pelo Estado e pela sociedade brasileiros em função do reconhecimento antropológico. Isto demonstra a inadequação da teoria de Fraser para a caracterização dos quilombolas enquanto novos movimentos sociais, na medida em que a concessão de propriedade coletiva para comunidades é meio de redistribuição de bens e serviços segundo a estrutura normativa vigente, mas não atende interesses específicos de certas comunidades, como as acima relatadas.

4. O constitucionalismo latino-americano como possível referencial teórico e normativo para uma abordagem adequada à questão quilombola

O chamado novo constitucionalismo latino-americano corresponde a um paradigma político, jurídico, social e filosófico caracterizado, por Raquel Z. Yrigoyen Fajardo (2010, p. 9, 16 e 35), a partir da identificação de três momentos marcantes em termos de promulgação de Constituições: constitucionalismo multicultural (1982-1988), constitucionalismo pluricultural (1989-2005) e constitucionalismo plurinacional (2006-2009).

Distinto do modelo teórico do neoconstitucionalismo pós-positivista e principialista advindo da Europa, tem-se no contexto latino-americano um desenvolvimento próprio e inovador a respeito de elementos estruturantes do Direito na sociedade contemporânea. Pode-se afirmar que enquanto aquele representa um conjunto de elementos teóricos formulados a partir de debates situados no plano filosófico e normativo da abstração, este último consiste em um resultado produzido, na concretude da vida social, a partir da participação política de inúmeros segmentos sociais outrora marginalizados (BELLO, 2012). Eis motivo pelo qual tem sido denominado de constitucionalismo transformador (ÁVILA SANTAMARIA, 2010).

Há alguns elementos fundamentais que, além de identificar a coluna vertebral do novo constitucionalismo latino-americano, caracterizam-se como inovação perante conceitos e institutos tradicionais do constitucionalismo moderno. Eles se referem a temas como o Estado, as nações, a democracia, os direitos humanos, os sujeitos de direitos, as subjetividades políticas coletivas, e especialmente, o referencial axiológico subjacente a um sistema constitucional desenhado com o propósito de romper com a lógica depredatória da natureza.

De início, verifica-se nas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) o reconhecimento de um modelo de Estado Plurinacional, que simboliza o intento de refundação desses países através do redimensionamento das relações entre nação e Estado. Almeja-se avançar em relação ao modelo europeu – calcado numa lógica de homogeneização dos sujeitos e aniquilamento das culturas diversas –, que lhes fora imposto desde o início do processo de colonização e genocídio dos povos tradicionais e de inúmeras comunidades indígenas. Ao invés da racionalidade admitir a existência de apenas uma nação num determinado Estado de Direito (modelo do “Estado nacional” ou “Estado nação”), erige-se ao plano normativo o fato social de

que existem centenas de etnias distintas em cada um daqueles países e que elas podem assumir o patamar de nações, devendo conviver harmonicamente umas com as outras, em iguais condições perante o Estado.

Nesse sentido, além de se atribuir o elemento formal da cidadania – o “status” de sujeito de direitos (MARSHALL, 1967) – a inúmeras pessoas até então alijadas do processo eleitoral e do acesso aos serviços públicos mais básicos, promove-se as dimensões materiais desse conceito, quais sejam, as do reconhecimento e da participação (PEÑA, 2000; BELLO, 2013). Viabiliza-se uma chancela estatal em termos de respeito à existência, de proteção e de promoção dos interesses de grupos étnico-sociais, histórica e culturalmente autoidentificados enquanto tais, independentemente da sua posição econômica na escala de produção da vida social. Ou seja, torna-se missão estatal a defesa da autonomia dos cidadãos, individual e coletivamente, especialmente através do desenvolvimento de medidas concretas voltadas à tolerância.

Ainda na dimensão do reconhecimento, atinente ao conceito de cidadania, ressalta-se que a questão identitária assume notável relevo quanto às subjetividades políticas coletivas. Na linha do processo político e social que levou à promulgação da série de Constituições latino-americanas antes mencionadas, que foi deflagrado e impulsionado por partidos políticos, sindicatos e movimentos sociais de conotação popular, preconiza-se no contexto normativo o respeito à diversidade das bandeiras empunhadas pelos distintos grupos sociais, sejam eles de cariz socioeconômico e/ou étnico-cultural.

Nessa perspectiva, a interculturalidade desponta como ícone da institucionalização de um modelo de pluralismo jurídico que rompe com a noção universalizante e individualista dos direitos humanos. Ao se prever, no plano normativo, espaços estatais (*e.g.*, a jurisdição especial indígena na Venezuela, no Equador e na Bolívia; e a Corte Constitucional do Equador e o Tribunal Constitucional Plurinacional da Bolívia) e mecanismos jurídicos (ações processuais) voltados à proteção e promoção da autonomia dos povos ancestrais, viabiliza-se uma simultânea autoidentificação e interface entre diferentes concepções de mundo e perspectivas socioculturais, caracterizando-se um ambiente de respeito, aceitação e tolerância no compartilhamento de valores e tradições.

Esse paradigma não foi forjado teoricamente, no plano da abstração, mas advém da concretude dos fatos sociais, marcada pela manifestação de movimentos sociais que assumem

uma postura descolonizadora (BALDI, 2012, p. 141-143) e reivindicam uma concepção de igualdade através da diversidade. Como resume Ramiro Ávila Santamaría (2012, p. 287):

La interculturalidad es el reconocimiento de la realidad: nuestras sociedades son diversas y coloniales. Hay heterogeneidad y en esa diferencia, unos oprimen a otros. Esta es la primera consecuencia del reconocimiento de la interculturalidad. La otra consecuencia es que, una vez reconocidas otras culturas en un mismo espacio territorial, estas tienen que relacionarse de forma horizontal.

A interculturalidade possui uma definição ainda mais clara a partir da sua relação direta com os direitos humanos. Na visão de Alexandre Fabiano Mendes (2012, p. 166-167):

Os direitos humanos seriam os meios expressivos, discursivos e normativos ou o conjunto de *processos dinâmicos*, tais quais os descritos pelo boliviano Oscar Camacho Vega, que buscam aberturas possíveis para o encontro, a mistura, o nomadismo, a hibridização e a interculturalidade. Os Direitos Humanos, nessa linha, devem garantir espaços de luta pela dignidade, segundo critérios próximos ao *viver bem* indígena, ou seja, levando em consideração a potencialização do agir humano, da pluralidade da vida e das capacidades humanas, bem como a necessária apropriação das condições que permitam a plena satisfação dessa potência. (...)

Os Direitos Humanos devem garantir não somente os direitos do *diferente*, em seu suposto contorno multicultural, ou então a formação de uma estrutura básica de sociedade, uma unidade social, na qual todos aderem deixando de lado as diferenças. O que os direitos humanos, a partir da interculturalidade, devem garantir e promover é a *produção ontológica da diferença como tal*, isto é, como processo aberto e contínuo e como espaço de luta e constituição da vida. (itálico no original)

Nessa linha, é possível afirmar que os recentes processos constituintes do Equador e da Bolívia oferecem uma perspectiva identitária alternativa às grandes matrizes prevalecentes nos debates da teoria da justiça e da teoria do reconhecimento, que consagram modelos do pluralismo político liberal, do comunitarismo e do multiculturalismo. Em específico quanto ao caso boliviano:

é possível afirmar que o processo constituinte boliviano não adota uma concepção de Direitos Humanos herdeira do multiculturalismo ou da tradição liberal-rawlsiana, baseada na estabilidade das instituições e no consenso. O salto realizado da diversidade para a multiplicidade (interculturalidade), da estabilidade para a internalização do poder constituinte, do pluralismo como fato ao pluralismo como *potência* de vida, do bem-estar para o viver bem, permite que os Direitos Humanos sejam pensados em termos radicalmente inovadores e constituintes. Garantir a continuidade dessa inflexão constitui um dos desafios mais instigantes da atualidade (MENDES, 2012, p. 168) (itálico no original)

No plano da participação do conceito de cidadania, destaca-se a implementação de mecanismos de democracia direta e participativa: a “silla vacía”, prevista no art. 101⁹ da Constituição do Equador (RIBEIRO, 2012), e a “iniciativa legislativa ciudadana”, disposta no art. 11, II¹⁰ da Constituição da Bolívia (SOUSA, 2013). Estes, entre outros, permitem e incentivam uma efetiva ocupação do espaço público institucional por qualquer cidadão, para que se possa levar ao Poder Público demandas não atendidas ou novas reivindicações, desde as questões mais cotidianas até temas fundamentais da República.

Outro elemento fundamental que identifica o atual constitucionalismo em termos de inovação é o abandono da perspectiva antropocêntrica e kantiana da dignidade da pessoa humana enquanto referencial axiológico, e, simultaneamente, a adoção do ideário da “Pachamama” ou “Madre Tierra”. Prevista nas Constituições do Equador¹¹ e da Bolívia¹², preconiza uma reconfiguração nas relações entre homem e natureza, adotando-se uma visão de mundo

⁹ “Art. 101. Las sesiones de los gobiernos autónomos descentralizados serán públicas, y en ellas existirá la silla vacía que ocupará una representante o un representante ciudadano en función de los temas a tratarse, con el propósito de participar en su debate y en la toma de decisiones”.

¹⁰ “Art. 11.

I. El Estado adopta para su gobierno la **forma democrática participativa, representativa y comunitaria**, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.

II. La **democracia** se ejerce de las siguientes formas, que serán desarrolladas por la ley:

1. **Directa y participativa**, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa, entre otros. Las asambleas y cabildos tendrán carácter deliberativo.
2. **Representativa**, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto, entre otros.
3. **Comunitaria**, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros.” (grifou-se).

¹¹ “Preámbulo: Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, y después señala que decide construir: Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay”.

Art. 71: “La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. // Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. // El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema”.

¹² “Preámbulo: Cumpliendo con el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia”.

Art. 33: “Las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado. El ejercicio de este derecho debe permitir a los individuos y colectividades de las presentes y futuras generaciones, además de otros seres vivos, desarrollarse de manera normal y permanente”.

Art. 34: “Cualquier persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercer las acciones legales en defensa del medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar de oficio frente a los atentados contra el medio ambiente”.

biocêntrica, que contempla o homem como inserido, mas não dominante, no universo da natureza, preponderando uma dinâmica de preservação do meio ambiente e de uma apropriação sustentável e solidária dos recursos naturais. Portanto, não desaparece do ordenamento a importância da dignidade da pessoa humana, sendo esta apenas redimensionada no que tange às relações com o meio ambiente (SOUSA, 2013, p. 108 e ss.; ZAFFARONI, 2012, p. 60).

Como afirma Eugénio Raúl Zaffaroni (2012, p. 53):

De este modo el constitucionalismo andino dio el gran salto del ambientalismo a la ecología profunda, es decir, a un verdadero ecologismo constitucional. La invocación de la Pachamama va acompañada de la exigencia de su respecto, que se traduce en la regla básica ética del *sumak kawsay*, que es una expresión quechua que significa buen vivir o pleno vivir y cuyo contenido no es otra cosa que la ética –no la moral individual- que debe regir la acción del estado y conforme a la que también deben relacionarse las personas entre sí y en especial con la naturaleza.

Nesse sentido, tem-se o correlato princípio do “*sumak kawsay*” ou “buen vivir”, que expressa uma nova concepção de vida pautada pela igualdade no acesso aos recursos naturais e pela diversidade na aceitação das formas de se lidar com a cultura e a natureza. Nas Constituições do Equador e da Bolívia, a natureza é alçada ao patamar de sujeito de direitos (ACOSTA; MARTÍNEZ, 2011) e, através da consagração de mecanismos jurídicos processuais, permite-se o ajuizamento de demandas individuais e coletivas em prol de um desenvolvimento sustentável. Esse arquétipo tem sido denominado de “mandato ecológico” (MORAES; FREITAS, 2013; GUDYNAS, 2009), na medida em que há uma orientação clara, em termos de fins e meios, por parte dos textos constitucionais.

5. Conclusões

Como hipótese central deste trabalho, afirma-se que existe uma dificuldade em se compatibilizar a homogeneização e a universalização no campo teórico-normativo com a alta diversidade de aspectos e contextos no campo empírico das comunidades quilombolas. O tratamento homogeneizante concedido a esses grupos sociais não permite que o critério de autodefinição seja efetivamente exercido, pois cabe ao Estado filtrar quem está adequado, ou não, ao critério universalizante, sem considerar peculiaridades de certos grupos sociais.

Verifica-se, na análise empírica, o descompasso entre a caracterização do quilombola como norma abstrata aplicável a casos concretos e a caracterização do quilombola para as instituições estatais respectivas que deixam de observar diferenças específicas, gerando dificuldades quanto aos efeitos gerados pela aplicação direta desta norma aos grupos que buscam reconhecimento, mas não se adéquam aos critérios normativos.

O fundamento teórico-normativo para esta conclusão é a insuficiência teórico-metodológica das matrizes europeias universalizantes utilizadas pelas instituições estatais brasileiras para realizar, na prática, o objetivo constitucional de efetivação da justiça social por critérios de autoidentificação e autorreconhecimento. Do ponto de vista teórico-metodológico, autores como Honneth e Fraser estudam as relações subjetivas através dos indivíduos enquanto integrantes de certo movimento social, de forma que a análise teórica parte do movimento social com o qual teriam relações de afinidade. A impropriedade específica destas matrizes é considerar o movimento social como o pressuposto do qual parte a identificação do indivíduo, em detrimento de se observar as características dos indivíduos capazes de serem adequadas a diversos movimentos sociais.

Os movimentos sociais são vistos por estes autores como unidades individualizadas cujos membros não têm suas peculiaridades observadas, nem são considerados como integrantes, simultaneamente, de outros grupos sociais. Este é o ponto exato de tensão e contradição entre o que os referidos autores propõem como teoria e a crítica tecida neste trabalho, tendo por base a realidade quilombola brasileira. E este é o ponto exato que viabiliza a utilização de matrizes teóricas latino-americanas para se efetivar a justiça social através da autoidentificação, conforme preconizado na Constituição Federal de 1988.

As matrizes latino-americanas, ao se fundarem no princípio de que o Estado deve garantir a existência, a proteção e a promoção de grupos étnico-sociais histórica e culturalmente autoidentificados, independentemente de sua posição econômica na cadeia produtiva social, institucionaliza a interculturalidade como modelo de pluralismo jurídico que rompe com a noção universalizante, individualista e antropocêntrica dos direitos humanos. A vantagem teórico-metodológica em se adotar esta matriz resta evidenciada na possibilidade de se permitir aos diversos grupos quilombolas no Brasil terem suas identidades específicas legitimadas no plano macro-estatal das políticas sociais de justiça, na medida em que a autoidentificação se daria no

seio das peculiaridades de cada grupo, e não conforme modelo universalizante imposto pelo Estado.

6. Referências

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (Comps.). **La naturaleza con derechos:** de la filosofía a la política. Quito: ABYA-YALA, 2011.

AVÍLA SANTAMARÍA, Ramiro. Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena? In: GRIJALVA JÍMENEZ, Agustín; SANTOS, Boaventura de Sousa (Eds.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador.** Quito: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburg, 2012, p. 279-304.

_____. **El constitucionalismo transformador.** Quito: Abya-Yala, 2010.

BALDI, César Augusto. Do constitucionalismo moderno ao novo constitucionalismo latinoamericano descolonizador. In: BELLO, Enzo. (org.) **Ensaaios críticos sobre direitos humanos e constitucionalismo.** Caxias do Sul: Educs, 2012, p. 127-149. Disponível em: <http://www.ucs.br/site/midia/arquivos/Ensaaios_criticos_sobre_direitos_humanos.pdf>.

BELLO, Enzo. **A cidadania na luta política dos movimentos sociais urbanos.** Caxias do Sul: Educs, 2013.

_____. **A cidadania no constitucionalismo latino-americano.** Caxias do Sul: Educs, 2012.

BOLIVIA. **Nueva Constitución Política del Estado.** Sucre: Asamblea Constituyente de Bolivia, 2009.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Disponível na internet em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em 10/02/2014.

_____. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília. Disponível na internet em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em 10/02/2014.

_____. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília. Disponível na internet em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>.

Acesso em 10/02/2014.

ECUADOR. **Constitución política del Ecuador.** Quito: Asamblea Constituyente, 2008.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition.** London: Verso, 2003.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere.** Vol. 1. Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

GUDYNAS, Eduardo. **El mandato ecológico:** derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.

GUSTIN, Miracy B. S.; DIAS, Maria Tereza Fonseca. **(Re)Pensando a pesquisa jurídica:** teoria e prática. 2ª ed., Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento.** A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

INCRA. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID – da Comunidade Remanescente do Quilombo de Sacopã.** Ordem de Serviço/INCRA/SR-07/G/nº 17, de 15 de maio de 2007 – processo administrativo nº 54180.000712/2005-08 – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

MARSHALL, Thomas Humprey. **Cidadania, Classe Social e Status.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MENDES, Alexandre Fabiano. Direitos humanos e interculturalidade constituinte: reflexões a partir da experiência boliviana. In: BELLO, Enzo. (org.) **Ensaio crítico sobre direitos humanos e constitucionalismo.** Caxias do Sul: Educs, 2012, p. 151-169. Disponível em: <http://www.ucs.br/site/midia/arquivos/Ensaio_critico_sobre_direitos_humanos.pdf>.

MORAES, Germana de Oliveira; FREITAS, Raquel Coelho. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o Giro Ecocêntrico da Constituição do Equador de 2008: os direitos de Pachamama e o bem viver (sumak kawsay). In: MELO, Milena Petters; WOLKMER, Antonio Carlos (Orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano:** tendências contemporâneas. Curitiba: Juruá, 2013.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos:** identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2000.

PEÑA, Javier. **La ciudadanía hoy: problemas y propuestas**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.

RIBEIRO, Ilana Aló Cardoso. **O novo constitucionalismo latino-americano**. Democracia: da promessa teórica e dogmática à experiência do poder no Equador. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional. Universidade Federal Fluminense. 2012.

ROTHENBURG, Walter Claudius. Direitos dos Descendentes de Escravos (Remanescentes das Comunidades de Quilombos). In: SARMENTO, Daniel. IKAWA, Daniela. PIOVESAN, Flavia. **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012, p. 445-471.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Ed. Cortez. São Paulo, 1995.

SOUSA, Adriano Corrêa. **O novo constitucionalismo latino-americano: um estudo comparado entre o bem viver e a dignidade da pessoa humana nas culturas jurídico-constitucionais da Bolívia e do Brasil**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional. Universidade Federal Fluminense. 2013.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalisme: différence et démocratie**. Paris: Aubier, 1992.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

_____. **Le Retour de l'Acteur**. Paris: Librairie Arthème Fayard. 1984.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Z. (Ed.). A los veinte años Del Convenio 169 de la OIT: balance y retos de implementación de los derechos de los pueblos indígenas en Latinoamérica. In: Idem. **Pueblos indígenas: constituciones y reformas en América Latina**. Lima: IIDS, 2010, p. 15-80.

ZAFFARONI, Eugénio Raul. **La Pachamama y el humano**. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2012.