

O Caráter Inventivo das Justificações

Notas sobre a mobilização da memória em uma comunidade negra rural¹

Marcelo Moura Mello²

Resumo: Este texto sintetiza as opções teóricas e metodológicas – constantes em minha dissertação de mestrado – a respeito da mobilização da ‘memória coletiva’ de uma comunidade negra rural que no presente reivindica a identidade de remanescente de quilombo e a titulação de suas terras com base nos dispositivos constitucionais referentes a tais coletividades. Argumenta-se que essa mobilização não pode ser resumida aos fluxos desencadeados pelo Estado, devendo seu formato principalmente aos parâmetros locais de fixação de relevância do passado.

Palavras-Chave: remanescentes de quilombo; memória; identidade étnica; experiência.

Este texto sintetiza as opções teóricas e metodológicas – constantes em minha dissertação de mestrado – a respeito da mobilização da ‘memória coletiva’ de uma comunidade negra rural que no presente reivindica a identidade de remanescente de quilombo e a titulação de suas terras com base nos dispositivos constitucionais referentes a tais coletividades³. Após uma breve descrição dos contextos vivenciados por tal grupo nos últimos anos, apresento os recortes e as ênfases da pesquisa.

Memórias Situadas

Desde o final da década de 90, a comunidade (definição êmica) negra rural de Cambará, localizada na zona limítrofe dos municípios de Cachoeira do Sul e Caçapava do Sul, foi alçada a uma nova condição. A auto-identificação enquanto comunidade remanescente de quilombo e a reivindicação dos direitos garantidos constitucionalmente a essas coletividades – especialmente a titulação das terras ocupadas com base no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 – conferiu uma nova visibilidade ao grupo. O círculo de interação aumentou significativamente, influenciando decisivamente na auto-imagem grupal. A memória expandiu-se, atravessando os limites locais de circulação e transmissão das

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

² Mestrando em antropologia social Unicamp. Bolsista Fapesp.

³ Especialmente o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, que estabelece: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

lembranças e alcançado outros espaços e situações. Em consequência, a história do lugar assumiu um novo papel, sendo evocada como princípio de justificação das demandas do presente e recebendo um renovado interesse por parte dos integrantes do grupo.

Diante deste cenário, elaborei um projeto de pesquisa que objetivava pensar a correlação entre identidade étnica e memória. Perguntava pelas reelaborações da memória em função do contexto presente baseado no pressuposto (do qual ainda sou adepto) de que essa correlação não é pré-estabelecida, tampouco o passado determina de forma unívoca a manifestação da diferença. Se um dos diferenciais da identidade étnica em face de outras identidades sociais é o fato dela estar voltada para o passado (Streiff-Fenart; Poutignat, 1997), restava saber como o passado é reelaborado em função das novas situações com as quais os moradores de Cambará se defrontam no presente, e não como aquele determina este.

Essa perspectiva está fortemente ancorada nas formulações da teoria da etnicidade, em especial em seu principal representante, Fredrik Barth. Formulada enquanto conceito, essa teoria afastou-se das concepções que enfatizavam os traços objetivos capazes de definir a pertença. A trajetória histórica dos grupos étnicos não refere uma estabilidade imutável, mas sim a constante (re)formulação de diacríticos situacionais. Na constituição da etnicidade há uma descontinuidade real e uma ênfase na imutabilidade aparente do produto. Ou seja, o que se apresenta como imutável, original, intocado, é de saída um projeto, denotando aquilo que Carneiro da Cunha (1985) chamou de “fidelidade espectral”. O caráter histórico das filiações com o passado ia de encontro, igualmente, às formulações de Hobsbawm e Ranger (1997 [1983]) sobre a “invenção das tradições”: as memórias e os traços distintivos, por mais que se apresentem de forma coesa e homogênea, são datadas e não remetem ao **acabado**.

Porém, o modelo da invenção das tradições sugere um artifício, dando a impressão de um passado falsificado improvisado para fins políticos (Sahlins, 2004:5). O ponto a salientar não é a presença inelutável da autenticidade cultural e sim qual o instrumental analítico mobilizado na historicização dos sujeitos da pesquisa. A invenção está aberta a diversas leituras, pois pode ser tomada tanto em sua acepção de fantasia como na acepção de criatividade. Nesse tocante, talvez seja mais interessante pensar a invenção no sentido proposto por Roy Wagner. Wagner (1981) não só atenta para a dinamicidade dos significados culturais (criatividade), como propõe uma reversibilidade: em geral, as ‘concepções nativas’ revelam a insuficiência conceitual da antropologia na apreensão da realidade dessas coletividades, exigindo uma renovação dos significados dos nossos conceitos (processo denominado por Wagner de a “invenção da antropologia”). Para pensar a relação entre etnicidade e memória, é preciso centrar-se no plano

local e seguir os parâmetros de relevância do passado fixados pelo próprio grupo, bem como a forma pela qual o “trabalho da memória” (Godoi, 1999) é levado a cabo.

Durante a pesquisa, vali-me tanto de relatos orais como de fontes documentais para reconstruir a história do lugar. Nessa interface entre oral e escrito, balizei-me negativa em avaliar o oral em face do escrito⁴. Como nota Fabian (2007:72), esquecer que outros povos lembram é um mecanismo para deixá-los esquecidos. Ironicamente, continua Fabian, esquecer que outros povos lembram é um risco premente justamente nos estudos de tradições orais, pois tais tradições só são levadas em conta enquanto correspondam ao mesmo tratamento metodológico dado às fontes escritas. Além do mais, nossa preocupação não deveria ser com o conteúdo esquecido, e sim com a lembrança e o esquecimento como aspectos concomitantes do trabalho da memória enquanto práxis cultural (:82).

A constatação de Fabian é fundamental não só por expor o (recorrente) etnocentrismo, mas principalmente por apontar para um problema metodológico que consiste no pouco preparo em identificar (ou seria melhor dizer levar realmente a sério?) distintas formas de lembrar. De acordo com Finnegan (1992), os estudos das formas orais não se caracterizam por uma terminologia comum ou claramente delimitada, mas pelo conjunto de questões que atraem o foco investigativo dos pesquisadores. O interesse deve recair, portanto, nas formas de lembrar – que não se limitam apenas à verbalização, incluindo músicas e cantos, imagens visuais, práticas corporais, performances, rituais, etc. A maneira de escapar à avaliação da oralidade *em função* do escrito parece-me ser inserir os relatos orais no interior das formas de lembrar e do trabalho da memória específicos (não exclusivos, note-se bem) a Cambará.

Um primeiro ponto a chamar atenção é que lembrança e esquecimento são aspectos concomitantes do trabalho da memória. Esquecer não remete necessariamente a uma carência. Num famoso conto⁵, Borges recorda a história de um personagem dotado de uma rara capacidade de memorização, Funes. Recordações que sozinho teve-as mais que todos os homens, a memória de Funes é um despejador de lixos, pois é incapaz de esquecer diferenças, generalizar e abstrair. Os rastros do passado respondem antes a um trabalho de seleção e fixação de relevância do que a uma incapacidade. Com o tempo foi ficando evidente para mim que minha pergunta devia ser por que lembrar determinado evento, e não outro, é importante para os membros do grupo, e não pelas suas limitações mnemônicas.

⁴ A oralidade é específica não pelo fato de não ser escrita, e sim por possuir formas de registro e transmissão do passado próprias. A ausência de escrita não pode justificar o estabelecimento de um “grande divisor” (Goldman e Lima, 1999).

⁵ Trata-se de “Funes, o Memorioso”.

Acresce que calar não significa esquecer. O dito às vezes é tão importante quanto o não dito, como nos ensinou Pollak (1989). Em Cambará, as histórias sobre o “tempo do cativo” ilustram particularmente isto. Habitando zonas de silêncio, há um permanente cuidado com as palavras que se reflete na sua forma e capacidade de recuperar, de forma mais extensa e detalhada, histórias e personagens. Admitir que um “antigo” ou parente foi escravo pode ser não só indesejado, mas também evitado, principalmente quando se trata dos terrores indizíveis vividos, sofridos e infligidos durante a escravidão (Gilroy, 2001) ou das histórias para não se passar adiante, admiravelmente retratadas no romance *Amada*, de Toni Morrison⁶.

Essa dinâmica entre contar e não-contar é presente em outra esfera. Em Cambará, certas pessoas são apontadas como “sabedoras” do “tempo dos antigos”. A idade é importante fator na definição de alguém como “sabedor”, mas não só. Os eventos marcantes na história do grupo são de conhecimento geral, mas apenas algumas pessoas *sabem contar*. Ou seja, não basta conhecer ou ser velho, é necessário dominar técnicas que permitam transmitir o conteúdo narrado. Como nota Gallois (1992), a transmissão oral não precisa ser completa, nem a descrição exaustiva. Ela depende de uma forma de “transmissão participante” (:26). O interesse do narrador, na relação com o ouvinte, é conservar o que foi narrado. Ao retirar da sua experiência o que ele conta, o narrador incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes (Benjamin, 1996). Essa incorporação da coisa narrada depende, sobretudo, da *incorporação* da história no corpo do narrador.

Ao narrar um “causo” que envolve um “antigo”, reproduz-se suas falas, seus gestos, seus atos, suas expressões. Na narração, os hábitos de contar não são somente competências técnicas, mas atividades adquiridas, como nota Connerton (1993:112). Saber contar exige habilidades na maneira de contar, supõe o domínio de envolver os ouvintes nas coisas narradas. Os gestos, a entonação, as pausas e digressões dão formato ao conteúdo narrado. A reencenação dos eventos protagonizados pelos “antigos” é uma forma de transmitir o vivido do grupo e de estabelecer padrões de relevância do passado.

Assim, a evocação de eventos passados é situada tanto pelo contexto atual, como pelas formas de lembrar existentes no grupo.

Interfaces com a história

⁶ Sobre memória de descendentes de escravos, ver o excelente trabalho de Mattos e Rios (2005).

A correlação entre identidade étnica e memória pode ser pensada, igualmente, mediante o estudo histórico do processo de formação de memórias. O estudo de Mattos e Rios (2005) sobre as narrativas dos descendentes de escravos das áreas rurais do Sudeste é valioso nesse aspecto. Historiadoras de formação, as autoras aproximaram-se da antropologia na tentativa de superar a antiga (e persistente) dicotomia entre memória e história.

Em dois artigos seminais, Pollak (1989; 1992) já estabelecera um novo plano de pesquisa e preocupações. Em direção a uma perspectiva construtivista, Pollak afasta-se da ênfase de Halbwachs (1989) à força coletiva, de continuidade e estabilidade da memória. As ênfases de Halbwachs concernem às “funções positivas” da memória, a saber, de reforço da coesão social – não à coerção e violência simbólica, dirá Pollak (1989:3). Para o construtivista, prossegue Pollak (que foi orientado por Pierre Bourdieu), não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas.

Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar pelos processos e atores que intervêm no trabalho da constituição, formalização e enquadramento das memórias. O conceito de “memórias subterrâneas” utilizado por Pollak só faz sentido se tivermos em mente essa visão construtivista e o postulado de que, ao contrário de Halbwachs, o estudo da memória acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor das memórias dominantes, como a memória nacional, por exemplo. Se uma das funções essenciais da memória é manter a coesão interna, fornecendo pontos e quadros de referências, esse “trabalho de enquadramento” não deixa de ser arbitrário. Por trás das memórias oficiais e estabelecidas, existem “estruturas de comunicação informais”, “memórias subterrâneas” que expressam vivências diferenciadas da realidade, modos de construção e enquadramento diferenciados do passado. Fenômeno construído, as memórias variam historicamente. Podem aflorar em momentos de crise e não são essências de um grupo ou pessoa, podendo ser negociadas e disputadas.

Se o estudo das memórias lançou-a no terreno da subjetividade – em contraposição ao domínio objetivo da história que lida com documentos – é hora de romper com esse “positivismo ingênuo”. “Se a memória é socialmente escrita, é óbvio que toda a documentação também o é”, diz-nos Pollak (1992: 209). O que está em jogo, portanto, não é o subjetivo, e sim o *plural*. Temos a possibilidade não de uma objetividade, mas de uma objetivação, que leva em conta a pluralidade das realidades e dos atos.

Essa pluralidade, entretanto, pode resultar em disputas. A inserção de minorias étnicas em esferas públicas e o investimento em reivindicações e assunções manifestam o dinâmico processo de constituição e enquadramento das memórias. De um lado, é verdade que a emergência de

“memórias subterrâneas” expressa menos uma essência e uma tradição recebida e mais uma tentativa de reinscrição de memórias e tradições nas condições atuais do presente⁷. Por outro lado, creio que podemos levar a sério o conteúdo programático de Pollak sem redundar em um construtivismo exacerbado.

Para os propósitos desta pesquisa, a memória e as filiações com o passado não devem ser tomadas enquanto dados pré-constituídos. A assunção quilombola imprime mudanças na forma de se relacionar com a história. Ao mesmo tempo, não devemos supor que as narrativas sobre o passado devam seu formato e conteúdo apenas ao contexto presente e às buscas de legitimação de direitos. O próprio conteúdo transmitido pelas narrativas manifesta um trabalho inicial de seleção: aquele no qual o passado geral (tudo que aconteceu) transforma-se em um passado significativo (Price, 1983). Em Cambará, pode-se dizer que a escravidão e as conformações do território ao longo do tempo formam as **experiências incrustadas** do grupo.

“Experiência” é um conceito diretamente relacionado a “expressão”, para utilizar os aportes de Bruner (1986). Ao articular essas duas noções, é possível tomar por campo de investigação como as experiências individuais articulam-se ao coletivo por meio de sua expressão. Isso dá margem para pensar os processos comunicativos nos quais surgem as experiências e sua expressão – o contado. Nesses processos comunicativos, o público é outro elemento-chave, pois é decisivo no conteúdo expressado. Utilizo a noção de “experiência incrustada” porque determinadas experiências são preponderantes na forma como os grupos refletem sobre si e sobre sua história (experiências significativas do passado). Incrustado não equivale a estabelecido para sempre. Significa o que é tido por marcante para os sujeitos. Essas experiências são expressas por meio de narrativas. Entendo narrativa no sentido definido por Finnegan, ou seja, como ato de contar (Finnegan, 1992). A análise das narrativas permite vislumbrar formas específicas de trazer o passado para o presente, definir e categorizar a passagem do tempo.

Embora o contato com os moradores de Cambará sempre tenha tido por pano de fundo os pleitos identitários e territoriais do grupo, não basta abordar as narrativas apenas enquanto resposta às necessidades políticas do presente. O passado certamente não é algo que fica pairando à espera de sua evocação. A relevância do evento pretérito depende do seu sentido no presente, de sua capacidade de se presentificar. As condições e necessidades do presente certamente estão

⁷ “O ‘direito’ de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de ser reinscrever através das condições de contingência e contrariedade que presidem sobre as vidas dos que estão ‘na minoria’” (Bhabha, 1998:21).

embutidas nos relatos. Da mesma forma, os eventos marcantes oferecem lições, noções de justo e injusto e reações em face da passagem do tempo que conformam a percepção e os significados atribuídos ao presente.

Se a conformação e configuração dos grupos étnicos são produtos de uma história particular, não é menos verdade que a história desses grupos é mediada por formas socioculturais. O estudo da constituição das experiências e memórias permite vislumbrar os efeitos desencadeados pela adscrição étnica e as interações com o Estado-Nação. Mas como se trata não apenas de uma abordagem gerativa, a construção de um discurso atento ao plural permite perceber tratar-se de um quadro extremamente complexo no qual memórias subterrâneas são alçadas à condição de visibilidade menos como resposta, efeito ou reação a uma entidade maior, e mais pela incorporação, ressemantização e (re) adaptação das transformações do contexto englobante, estando assentada nas bases fundamentais definidoras do grupo.

As histórias sobre os *antigos* contadas pelos narradores em Cambará estão sendo recriadas no esforço de reivindicar a condição de remanescente de quilombo, porém os episódios que envolvem os antigos já trazem em seu bojo referenciais que fornecem sustentação às noções de justo e injusto. Assim, a memória se apropria de elementos conforme um critério de ajuste ao conjunto de fatos já articulados no processo de construção da identidade⁸.

Em Cambará, os eventos marcantes dizem respeito às formas como os antigos chegaram ao local – como, quando, com que meios, em que condições, onde viveram, etc. – e ao repertório de vivências do território. Esse repertório é qualificado em sua relação com a escravidão. A territorialização dos antigos é vista como afastamento do mundo da escravidão. Ao mesmo tempo, os fatos relacionados à manutenção e perda das terras colocaram os antigos e os atuais moradores às voltas com esse mundo (da escravidão). O *trabalho* que *passaram* para conquistar, manter e garantir a terra traz à tona as condições de trabalho do cativo. Os esbulhos e as disputas por terras com os brancos também portam o peso da escravidão, sendo inserida aí as noções de justo e injusto.

A hipótese desenvolvida na dissertação foi de que o território em Cambará é concebido como espaço diretamente envolto com o passado e a experiência da escravidão. A dinâmica que caracteriza a memória e o pertencimento identitário está assentada sobre essa base. E aqui me

⁸ É bem verdade que a memória coletiva possa ser elaborada em função da situação de perícia e/ou pela situação de adscrição étnica, mas talvez seja muita pretensão achar que a influência dos pesquisadores na formação e constituição de memórias seja o fator explicativo dessas memórias. A necessária tarefa de contextualizar o papel desempenhado em campo e situar-se como coevo ao 'nativo' corre o risco de redundar em uma 'antropologia do umbigo'.

encontro com Gilroy (2001). Sua obra é valiosa porque permite pensar as rotas homônimas⁹. As histórias sobre a escravidão, sua dramaturgia da recordação e expressão conformam um vernáculo que certamente está à mercê dos fluxos erráticos da história, mas que não deixa de possuir suas especificidades.

A leitura de Gilroy é uma tentativa de superar visões essencialistas e anti-essencialistas da identidade étnica. Mas o que realmente embasa essa tentativa é a observância de um princípio básico da antropologia: ouvir. O conteúdo narrado depende diretamente da platéia e do público do narrador; depende do contexto e da situação histórica na qual surge, mas diz algo a mais do que esse contexto. Os discursos sobre o território não podiam ser tomados exclusivamente como respostas às exigências políticas do presente. Era necessário perscrutar as narrativas, enxergar algo situado além do narrador e do ouvinte.

Destarte, a exposição do material etnográfico pautou-se por acompanhar os fatos tidos por marcantes pelos moradores de Cambará. Em que pese as inevitáveis diferenças de um narrador para outro, é possível notar a existência de um núcleo comum de histórias que conformam as lembranças sobre o passado do grupo. A formação e a configuração das terras durante os anos e as lembranças sobre o passado escravista são recorrentes nas falas. Na dissertação, dei um passo atrás para me aproximar da história. Além de pontuar a dinâmica da memória e da identidade no contexto presente, trouxe os eventos tidos por marcantes para o grupo. Valendo-me de relatos orais e fontes documentais, foi possível reconstituir um passado certamente inacabado, mas que faz sentido para a situação histórica do presente.

As narrativas dos moradores de Cambará apontaram justamente para as precárias condições vivenciadas nos anos subsequentes à escravidão, quando analogias com a animalização são constantemente referidas. Essas narrativas oferecem-nos uma problemática ao traçar seu limite bastante paradoxal entre as esferas privada e pública. Trata-se, pois, de redesenhar o espaço doméstico como espaço que relaciona as ambivalências traumáticas de uma história pessoal, local, às disjunções amplas da existência política (Bhabha, 1998:31-2). Como nota o crítico literário indiano:

“Privado e público, passado e presente, o psíquico e o social desenvolvem uma intimidade intersticial. É uma intimidade que questiona as divisões binárias através das quais essas esferas da experiência social são freqüentemente opostas espacialmente. Essas esferas da vida são ligadas através de uma temporalidade intervalar que toma a medida de habitar em casa, ao mesmo tempo em que produz uma imagem do mundo da história” (Bhabha, 1998:35).

⁹ Na língua materna do autor, *roots* – raízes, e *routes* – rotas.

Não se transforma apenas o conteúdo das idéias políticas; o próprio “lugar” de onde o político é falado – a esfera pública – questiona o que significa falar “a partir do centro da vida” (Bhabha, 1998:37). A tarefa do crítico de assumir a responsabilidade pelos passados não-ditos e não representados que assombram o presente histórico pode justamente desvendar essa externalidade da interioridade: silenciadas por memórias dominantes, memórias subterrâneas descentram o estatuto do **histórico**. As histórias de expropriação do território de Cambará não foram apenas silenciadas; trata-se, na verdade, de uma invisibilidade expropriadora (Bandeira, 1988).

Numa das últimas conversas com Dalva da Silva (setembro de 2007), 74 anos, perguntei-lhe qual sua opinião sobre o laudo antropológico realizado por nós (equipe do laudo). Dalva respondeu achar bom esse *estudo*, pois até então os mais novos julgavam ser *inventivo* aquilo que lhes era contado sobre *antigamente*. Soprou o ar com força, balançou o corpo bruscamente em tom de reprovação, e atalhou: *casa de barro, lavoura de arroz, trabalho danado...* Novo sopro, novo balançar.

Aparte as intromissões dos membros da equipe, o “estudo” podia ter esse efeito sinalizado por Dalva: conferir credibilidade aos relatos do passado. Isso faz pensar também no grau de legitimidade exercido por nós, estudantes universitários, sobre as visões do grupo sobre o próprio grupo; a influência de ouvintes externos sobre a apreensão do conteúdo narrado pelos ouvintes do grupo (mesmo que o acesso às narrativas se dê pela leitura, ao invés da escuta). A fala de Dalva aponta para a dinamicidade do estatuto e das interpretações conferidas às versões do passado: o “estudo” podia dissipar o tom “inventivo” da narrativa, evitando que as vivências de um outro tempo se dissipassem, perdendo-se nos caminhos desabonados da história.

Diversas investigações antropológicas, especialmente sobre identidade étnica, vêm mobilizando o conceito de “invenção das tradições” (Hobsbawm, Ranger, 1997) para dar conta justamente do caráter histórico e datado das tradições, costumes, celebrações, rituais, etc., historicizando, deste modo, o passado. Na operacionalização dessa noção, freqüentemente os pesquisadores expandem sua significação, pois os autores distinguem-na do “costume”, vigente

nas sociedades ditas “tradicionais” (Hobsbawm, Ranger, 1997: 11) ¹⁰. Mas se as tradições são dinâmicas e datadas, a um quê de não-inventivo nas práticas de resgate do passado. Note-se a grande diferença entre falar em invenção, e não em criação, constituição ou transformação. Afinal de contas, nada se cria do nada e há limitações para a invenção ser “inventiva”. Depreende-se da fala de Dalva que as experiências vividas estão situadas em um plano pouco sujeito à inventividade. Na contemporaneidade, um novo estatuto é conferido ao passado, mas de certo modo ele já contém em si os limites de sua plasticidade. Como faz notar Godoi:

“Consideramos que as versões do passado são instrumentos fundamentais de definição da realidade atual e perspectivas futuras, mas que o contrário não deixa de ser verdadeiro, isto é, as perspectivas de mudanças futuras também podem redefinir versões do passado, de forma a tê-las, até mesmo, como instrumento de ação política” (Godoi, 1999:29).

O material do passado não está pronto à espera de sua recapitulação. Lembrar é sempre lembrar no presente e o presente envolve necessariamente expectativas quanto ao futuro. Se a memória é seletiva, não resulta numa plasticidade irrestrita, tampouco numa mera adequação às necessidades políticas do presente. As evocações do passado trabalham uma matéria-prima da experiência, historicidades e temporalidades que manifestam repertórios de ação, visões de mundo e reações face à passagem do tempo. As considerações de Godoi permitem falar em um **ato de lembrar**. Trabalhar **a partir** de algo – o que chamei de experiências incrustadas – sempre em **contextos** determinados.

O referencial teórico de Hobsbawm e Ranger não dá conta justamente dessa dimensão. Passado um tanto falsificado (Sahlins, 2005:4-5), a invenção das tradições tende a ser vista mais como manifestação de processos macrosociais e menos como atividade dinâmica dos sujeitos (portanto atividade criativa). Por essa razão, considero mais proveitoso abordar a reivindicação de direitos e a assunção quilombola pelos moradores de Cambará por meio do referencial fornecido por Luc Boltanski e Laurent Thévenot e Axel Honneth.

Na sociologia de Boltanski e Thévenot (a sociologia da crítica) há um afastamento da figura (postura?) do sociólogo como detentor das razões últimas que a razão dos sujeitos desconhece. Para eles, a crítica do sociólogo não é tão distinta assim daquelas produzidas pelos atores em suas disputas e conflitos ordinários. Trata-se de questionar a pretensão científica de interpretar o sentido verdadeiro e último das ações das outras pessoas. Assim, o foco deve recair

¹⁰ De certo modo, o mesmo se passa com a noção de “comunidades imaginadas”. Formulada por Anderson (1993) para pensar o surgimento histórico dos Estados-Nações, o conceito expandiu-se para analisar distintas configurações históricas.

nas justificações mobilizadas pelos próprios sujeitos nas situações práticas. Interessa, além da exposição dos contextos onde se dá a ação, a descrição das construções argumentativas utilizadas como justificações nessas situações ordinárias.

Esse referencial é de valia para pensar as situações nas quais os membros de Cambará fazem referência ao passado – a um evento, a um *sucedido*, a um *causo*, a algo *que os antigos diziam* – para justificar demandas, pleitos ou mesmo expressar juízos em situações práticas, conflituosas ou não. Baseados no modelo da economia das grandezas, Boltanski e Thévenot oferecem a possibilidade de pensar nas articulações entre ordens de justiça. A história do grupo é reelaborada em um esforço de adequação às exigências do presente, e projetos quanto ao futuro, justamente por expressar noções de justo e injusto. Os “novos direitos” são interpretados justamente no quadro das experiências vividas. As lembranças figuram como justificações não só por razões utilitárias, mas também por serem o solo onde confluem essas ordens de justiça.

Ao atentarmos para a dimensão moral da luta por reconhecimento, conforme apreendido por Honneth (2001), podemos complementar essa descrição. Para o filósofo alemão, as teorias que atribuem o surgimento e o curso das lutas sociais à tentativa de grupos sociais de conversar e aumentar seu poder de dispor de certas possibilidades deixa em segundo plano as experiências morais. Ao distinguir formas de reconhecimento e desrespeito, Honneth chama atenção para a presença das normas morais no cotidiano social. Nada garante que os sentimentos de injustiça e desrespeito tornem-se uma convicção política e moral que incite a ação coletiva de determinado grupo. Somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de movimentação para ações de resistência política. No entanto, só uma análise que procura explicar as lutas sociais a partir da dinâmica das experiências morais instrui acerca da lógica seguida pelo surgimento desses movimentos coletivos (Honneth, 2001:224). O modelo da teoria do reconhecimento não precisa necessariamente substituir aquele primeiro (da disputa por recursos), mas sim complementá-lo, pois permanece sempre uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da perseguição de interesses ou a lógica da formação da reação moral. Como nota Honneth:

“A fixação da teoria social na dimensão do interesse também acaba obstruindo o olhar para o significado social dos sentimentos morais, e de maneira tão tenaz que incumbe hoje ao modelo de conflito baseado na teoria do reconhecimento, além da função de complementação, também a tarefa de uma correção possível: mesmo aquilo que, na qualidade de interesse coletivo, vem a guiar a ação num conflito não precisa representar nada de último e originário, senão que já pode ter se constituído previamente num horizonte de experiências morais, em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito” (Honneth, 2001:261-2).

São justamente essas experiências morais que estão embutidas nas narrativas trazidas ao longo da minha dissertação. Constituídas previamente porque incorporadas na história – e no refletir sobre a história. Isso sem perder de vista as esferas de interação criadas em função dos padrões de reconhecimento, que certamente influem na dinâmica e configuração da memória. Mas não se trata apenas de repetir o óbvio: de que a justiça não se realiza sem que essas territorialidades sejam protegidas, mas de tomar os relatos orais sobre as terras como princípios de justificação, tão válidos e coerentes como os recursos argumentativos de cientistas sociais.

A dinâmica da memória e da identidade é central justamente nas interconexões entre concepções locais de direito e a interpretação das formas institucionalizadas de direito com as quais o grupo se depara atualmente. A identidade de seus integrantes não jaz numa suposta “cultura negra originária”, mas justamente nas concepções de justiça formuladas por meio da experiência da escravidão e da história incorporada na paisagem. Essa **constituição** da identidade e da memória manifesta o duplo processo em jogo em Cambará. Escravos, lembranças, reminiscências, aparições, fantasmas, injustiças, estórias e histórias são mobilizados e ao mesmo tempo **mobilizam** aqueles que recordam. Passado vivo, trabalhado no presente e sujeito às perspectivas do futuro; fruto de vivências da história, não despertado do sono por uma História.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BENJAMIN, Walter. “O Narrador”. In: *Obras Escolhidas I*. São Paulo: brasiliense, 1996.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998.
- BOLTANSKI, Luc; Thévenot, Laurent. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- BRUNER, Edward W. “Experience and its Expressions”. In: BRUNER, Edward; TURNER, Victor (ed.). *The Anthropology of Experience*. New York: Paj Publications, 1986. pp.3-31.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: brasiliense, 1985.
- CONNERTON, Paul. *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta Editorial, 1993.
- FABIAN, Johannes. *Memory against Culture. Arguments and reminders*. Durham: Duke University Press, 2007.

- FINNEGAN, Ruth. *Oral Traditions and the Verbal Arts. A guide to research practices*. New York: routledge, 1992.
- GALLOIS, Dominique. *Mairi Revisitada. A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: FAPESP, 1994.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: ed.34, 2001 [1993].
- GODÓI, Emília P. *O Trabalho da Memória*. Campinas: ed.unicamp, 1999.
- GOLDMAN, Márcio e LIMA, Tânia S. “Como se faz um grande divisor?” In: GOLDMAN, Márcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: relume-dumará, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: tempo universitário, 1989.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. Introdução. In: *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: paz e terra, 1997 [1983].
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A dimensão moral dos conflitos*. São Paulo: editora 34, 2001.
- MATTOS, Hebe e RIOS, Ana L. *Memórias do Cativo. Família, trabalho e cidadania*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2005.
- POLLAK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.2, nº3, 1989. pp.3-15.
- POLLAK, Michael. “Memória e Identidade Social”. In: *Estudos Históricos*, nº10, 1992. pp.200-212.
- PRICE, Richard. *First-Time. The historical vision of an Afro-American People*. Baltimore and London: John Hompkins University Press, 1983.
- SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.
- STREIFF-FENART, Jocelyne; POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1997.
- WAGNER, Roy. *The invention of culture* (2ªed.). Chicago: Chicago University Press, 1981.