

# CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH PARA A PESQUISA DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS

## CONTRIBUTIONS OF AXEL HONNETH'S THEORY OF RECOGNITION TO THE RESEARCH OF QUILOMBOLA COMMUNITIES

Wesley Santos de Matos 1  
Benedito Eugenio Gonçalves 2

---

Licenciado em História pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB, 1  
Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade pela Universidade Estadual  
do Sudoeste da Bahia – UESB, Doutorando em Educação pela Universidade  
Federal de Ouro Preto – UFOP. Professor de História da Rede Estadual da Bahia.  
Lattes: //lattes.cnpq.br/3717524488459494.  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0889-1261>.  
E-mail: wesleydmattos@hotmail.com

Graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia. 2  
Mestra em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais  
e doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (2009).  
Atualmente é professor Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.  
Lattes: //lattes.cnpq.br/1274035318009124.  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5781-764X>.  
E-mail: dodoeugenio@gmail.com

**Resumo:** Este trabalho apresenta alguns elementos da teoria do reconhecimento proposta pelo filósofo alemão Axel Honneth, filiado à teoria crítica da Escola de Frankfurt. Ao longo do texto demonstramos como a teoria desenvolvida por este estudioso contribui para a análise da situação dos povos tradicionais, minorias étnicas ou de qualquer outro segmento social. Situamos a teoria do reconhecimento em suas três dimensões, evidenciando como em cada dimensão a situação das comunidades quilombolas no presente vai se materializando, considerando que cada dimensão do reconhecimento elaborada por Honneth, corresponde a uma forma de desrespeito, quando os sujeitos não se veem reconhecidos numa comunidade de valores ou entre os seus pares, assim o respeito denegado, torna-se a mola que impulsiona surgimento dos movimentos sociais. Assim, realizamos uma síntese dos elementos que se apresentam nas lutas das comunidades quilombolas para mostrar a aplicabilidade dessa teoria no que diz respeito aos direitos que historicamente foram negados a esses coletivos.

**Palavras-chave:** Comunidades Quilombolas. Teoria Crítica. Teoria do Reconhecimento.

**Abstract:** This work presents some elements of the theory of recognition proposed by the German philosopher Axel Honneth, affiliated with the critical theory of the Frankfurt School. Throughout the text we demonstrate how the theory developed by this scholar contributes to the analysis of the situation of traditional peoples, ethnic minorities or any other social segment. We place the theory of recognition in its three dimensions, showing how in each dimension the situation of quilombola communities in the present is materializing, considering that each dimension of recognition elaborated by Honneth corresponds to a form of disrespect, when subjects do not see themselves recognized in a community of values or among their peers, so the denied respect becomes the spring that drives the emergence of social movements. Thus, we carry out a synthesis of the elements that are presented in the struggles of quilombola communities to show the applicability of this theory with regard to the rights that have historically been denied to these collectives.

**Keywords:** Quilombola Communities. Critical Theory. Recognition Theory.

## Introdução

Neste artigo apresentamos uma análise da teoria crítica do reconhecimento intersubjetivo proposta por Axel Honneth, filósofo alemão, que tem como tese central que a identidade dos indivíduos é determinada em um processo intersubjetivo mediado pelo mecanismo do reconhecimento. Ele explicita três formas de menosprezo/desrespeito pelas quais os sujeitos estão expostos na vida em sociedade e apresenta os modelos correspondentes de reconhecimento.

Para cada forma de menosprezo o autor apresenta uma patologia psicossocial promovida pela denegação do direito. Esses três modelos de reconhecimento, segundo o autor, estabelecem e fomentam as condições formais de interação através das quais os/as homens/mulheres podem ver garantidos a sua dignidade ou integridade.

A busca pelo reconhecimento negado ocorre, então, por meio da revolta, das pressões e da violência, originando os conflitos individuais e sociais. É nessa conjuntura de supressão de direitos essenciais para a construção das identidades intersubjetivas que a teoria crítica de Honneth pode nos ajudar nas pesquisas sobre comunidades quilombolas.

Quando analisamos a situação sócio-espacial-cultural dessas comunidades, percebemos que esses coletivos foram historicamente excluídos e postos em situação de marginalização social quando comparados aos outros grupos que compõem o tecido da sociedade. Na perspectiva do autor, as possibilidades de conferir reconhecimento social às suas capacidades são suprimidas desses coletivos.

Na esteira de Honneth, são três as formas de reconhecimento, a saber: do amor, do direito e da estima que criam primeiramente, quando tomadas em conjunto, as condições sociais sob as quais os sujeitos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, pois só mediante a obtenção cumulativa de autoconfiança, auto-respeito e auto-estima, como garantem sucessivamente a experiência positivas das três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de se conceber de modo incondicional como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e seus desejos.

Neste texto, revisitamos a teoria crítica do reconhecimento, apontando suas contribuições para a pesquisa sobre as comunidades quilombolas contemporâneas.

## Fases do Reconhecimento Intersubjetivo

O filósofo Axel Honneth é alemão, nascido em 1949. Defendeu sua tese de doutoramento na Universidade de Berlim, em 1983, publicada em livro dois anos mais tarde. Entre os anos de 1984 a 1990 foi assistente de Jürgen Habermas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt, onde também apresentou sua tese de livre docência, na qual deu origem à sua mais importante obra, "Luta por Reconhecimento", publicada em 1992, livro que nos fornece suporte para construir nossos argumentos neste trabalho.

Honneth sucedeu a Habermas em seu cargo na Universidade de Frankfurt e no ano de 2001 assumiu a direção do Instituto de Pesquisa Social da instituição. O autor é um dos nomes de referência da terceira geração da Escola de Frankfurt, juntamente com outros nomes, entre eles Nancy Fraser.

Aqui é importante destacar a importância de Fraser para os avanços do autor no tocante à sua teoria, pois Nancy foi uma das críticas da teoria honnethiana, uma vez que ela contesta Honneth, afirmando que o reconhecimento não pode estar dissociado de redistribuição, como afirmara o filósofo em sua primeira formulação da Teoria do Reconhecimento (BRESSIANI, 2013; 2010).

Sobre o embate epistemológico entre eles, Bressiani, em um capítulo publicado no livro "A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça", argumenta que:

*Em Redistribuição ou reconhecimento?*, Fraser problematiza diversos elementos da teoria honnethiana do reconhecimento e recusa tanto a tese de que três princípios normativos de reconhecimento já teriam sido socialmente justificados como a de que é sua violação aquilo que gera o sentimento de

desrespeito. De acordo com ela, ao reconstruir a interação social nos termos de relações de reconhecimento e afirmar que seria somente por meio do reconhecimento os sujeitos poderiam se autorrealizar, Honneth não teria tratado adequadamente das relações de poder que perpassam a interação social como um todo (BRESSIANI, 2013. p. 276/277).

Dessa forma, as normas que regulam as relações sociais construídas entre os sujeitos e até mesmo entre os grupos não estão dissociadas das relações de poder que as permeiam, pois essas relações que implicam poder produzem e reproduzem as assimetrias numa sociedade (FRASER, 1985).

Honneth recusa-se a aceitar as considerações tecidas por Fraser e alega que seus conceitos foram mal interpretados por ela. Em seus escritos posteriores, Honneth elaborou diversos modos de lidar com as questões suscitadas pela autora. Esse debate seguiu adiante entre os dois e isso fez com que o autor aprimorasse sua teoria crítica.

Axel Honneth avança em relação aos seus antecessores, inclusive seu mentor Habermas, pois a sua vertente dentro da Teoria Crítica ancora-se no processo de construção social da identidade pessoal e coletiva e que passa ter como ponto central a “luta pelo reconhecimento” na construção das identidades (HONNETH, 2003).

O alemão apoia-se no pensamento de Hegel (1969), em sua *Realphilosophie*, em que entende a luta por respeito e reconhecimento intersubjetivo, o autor parte das premissas da teoria da intersubjetividade, onde a existência de formas diversas de reconhecimento recíproco, que devem distinguir-se uma das outras segundo o grau de autonomia possibilitada ao sujeito em cada caso, a saber essa esferas para Hegel são o “amor”, o “direito” e a “eticidade” (HONNETH, 2003), quando motivados esses elementos carregam consigo a origem dos conflitos sociais. Honneth se fundamenta também na teoria psicossocial de George Herbert Mead (1972) de que a identidade dos sujeitos está vinculada à experiência do reconhecimento intersubjetivo. Os autores que auxiliam Honneth em sua teoria formularam modelos ou esferas de reconhecimento, no entanto, para Honneth, nem Hegel (1969) e nem Mead (1972) foram capazes de explicar as formas de desrespeito que tornam a experiência do não reconhecimento o motor para os conflitos sociais.

Hegel distingue em sua filosofia política a família, a sociedade civil e o Estado; em Mead se divisa a tendência de destacar das relações primárias do outro concreto às relações jurídicas e a esfera do trabalho, enquanto duas formas distintas de realização do outro generalizado.

Analisando as premissas de Hegel e Mead, o autor sinaliza que:

[...] ambos os pensadores, em igual medida, não estiveram em condições de definir de forma mais adequada às experiências sociais sob cuja pressão a asseverada Luta por reconhecimento deve se originar no processo histórico: tanto em Hegel como em Mead não se encontra urna consideração sistemática daquelas formas de desrespeito que podem tornar experienciável para os atores sociais, na qualidade de um equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento, o fato do reconhecimento denegado (HONNETH, 2003, p. 157).

A tese central de Honneth aponta que a identidade dos indivíduos é determinada em um processo intersubjetivo mediado pelo mecanismo do reconhecimento, enfatiza ainda que a busca pelo reconhecimento é inerente ao ser humano, desde o seu nascimento, e se materializa nas dimensões do amor, do direito e da solidariedade. De antemão, destacamos que para este trabalho utilizamos as duas últimas esferas do reconhecimento elaboradas por Honneth, por entender que a esfera do amor, tal como formulada, não se aplica ao caso concreto a que este texto se propõe.

Honneth (2003) explicita as três formas de menosprezo às quais os sujeitos estão expostos na vida em sociedade e apresenta os modelos correspondentes de reconhecimento.

Assim, a primeira experiência de humilhação que um indivíduo pode sofrer se refere

à negligência, tortura e violação de direitos. A forma mais básica do não reconhecimento é a negação do afeto e do respeito. A consequência é insegurança emocional e física, uma fratura na autoconfiança que se constitui na premissa psíquica para o desenvolvimento de todas as demais formas de autoestima.

Sobre as estruturas que permeiam a esfera do reconhecimento jurídico, o autor aponta que:

Hegel e Mead perceberam uma semelhante relação na circunstância de que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões (HONNETH, 2003, p.179).

Assim sendo, a forma de menosprezo se refere à privação de direitos e à exclusão social. Nesse caso, o indivíduo é humilhado socialmente por não ter garantidos os seus direitos e ter ignorado seus deveres. O direito assegura ao indivíduo uma ampliação das suas liberdades individuais, independentemente da classe social a que pertença, arrefecendo as desigualdades e promovendo o autorrespeito. Os impedimentos para o pleno exercício da cidadania resultam na invisibilidade social do sujeito.

[...] a relação jurídica, tanto quanto Mead, como uma forma de reconhecimento recíproco: “No Estado, [...] o homem é reconhecido e tratado como ser racional, como livre, como pessoa; e o singular, por sua parte, se torna digno desse reconhecimento porque ele, com a superação da naturalidade de sua autoconsciência, obedece a um universal, à vontade sendo em si e para si, a lei, ou seja, se porta em relação aos outros de uma maneira universalmente válida, reconhece-os como o que ele próprio quer valer - como livre, como pessoa (HONNETH, 2003, p. 179).

Todo sujeito humano poder ser considerado portador de alguns direitos, quando reconhecido socialmente como membro de uma coletividade, do papel socialmente aceito de membro de uma organização social definida pela divisão do trabalho, resultam para o indivíduo determinados direitos, cuja observação ele pode reclamar em casos normais, apelando a um poder de sanção dotado de autoridade (HONNETH, 2003).

Para o autor, no que tange ao “reconhecimento jurídico”, todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um “fim em si”, ao passo que o “respeito social” salienta o “valor” de um indivíduo, na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social.

Sendo assim, Honneth salienta que:

[...] possuir direitos individuais significa poder colocar pretensões aceitas, eles dotam o sujeito individual com a possibilidade de uma atividade legítima, com base na qual ele pode constatar que goza do respeito de todos os demais. É o caráter público que os direitos possuem, porque autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do auto-respeito; pois, com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica,

cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável (HONNETH, 2003, p. 197).

O terceiro tipo de desrespeito é a degradação social, quando o indivíduo não obtém da sua comunidade a aprovação solidária e a apreciação das capacidades e formas de vida desenvolvidas individualmente (HONNETH, 2003).

O sujeito que não obtiver a aprovação intersubjetiva e social do seu modo de vida, se ele não se sente valorizado pelo seu grupo de convivência familiar e institucional, não desenvolve o sentimento de autoestima necessário para o convívio em sociedade.

Honneth faz uma comparação entre a esfera do reconhecimento jurídico e a estima social, diferenciando-as:

[...] é importante saber aqui apenas quais conclusões se podem tirar preliminarmente da comparação entre o reconhecimento jurídico e a estima social: em ambos os casos como já sabemos, um homem é respeitado em virtude de determinadas propriedades, mas no primeiro caso se trata daquela propriedade universal que faz dele uma pessoa; no segundo caso, pelo contrário, trata-se das propriedades particulares que o caracterizam, diferenciam de outras pessoas. Daí ser central para o reconhecimento jurídico a questão de como se determina aquela propriedade constitutiva das pessoas como tais, enquanto para a estima social se coloca a questão de como se constitui o sistema referencial valorativo no interior do qual se pode medir o “valor” das propriedades característica (HONNETH, 2003, p. 187).

Para Honneth (2003), os confrontos práticos, que se seguem por conta da experiência do reconhecimento denegado ou do desrespeito, representam conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito. Para o autor, o contexto em que uma sociedade se encontra orienta a estima social entre as pessoas:

A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos; nesse sentido, essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também a pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns (HONNETH, 2003, p. 200).

São esses três modelos de reconhecimento, conforme defende o autor, que estabelecem ou criam as condições formais de interação através das quais os/as homens/mulheres podem ver garantidos a sua dignidade ou integridade. Dito de outra forma, a ausência desses três modelos de reconhecimento compromete a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima, sem os quais os sujeitos não se realizam social e individualmente de forma plena.

A busca pelo reconhecimento negado ocorre, então, através da revolta, das pressões e da violência, originando os conflitos individuais e sociais. Em síntese, Honneth elabora um quadro sobre as estruturas das relações sociais de reconhecimento, em que para cada modo ou forma de desrespeito corresponde uma patologia social, conforme podemos verificar a seguir.

**Tabela 1:** Estruturas das relações sociais de reconhecimento

Modos de reconhecimento	Dedicação emotiva	Respeito cognitivo	Estima social
Dimensões da personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidades e propriedades
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade)
Potencial evolutivo		Generalização, materialização	Individualização, igualização
Auto-relação prática	Autoconfiança	Auto-respeito	Autoestima
Formas de desrespeito	Maus-tratos e violação	Privação de direitos e exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	“Honra”, dignidade

Fonte: HONNETH (2003, p. 211).

Como nos mostra o quadro resumo da teoria honnethiana, as três dimensões de reconhecimento para que o sujeito alcance o reconhecimento pleno implicam em formas de desrespeito que por consequências desencadeiam as patologias psicossociais. Os confrontos práticos, que se seguem por conta da experiência do reconhecimento denegado ou do desrespeito, representam conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito (HONNETH, 2003).

O autor constrói as inter-relações entre os desrespeitos e suas formas de concretizações na estrutura psíquica do indivíduo:

[...] o auto-respeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa é o que já se sugere pela logicidade com que os direitos se deixam conceber como signos anonimizados de um respeito social, da mesma maneira que o amor pode ser concebido como a expressão afetiva de uma dedicação, ainda que mantida a distância: enquanto este cria em todo ser humano o fundamento psíquico para poder confiar nos próprios impulsos carenciais, aqueles fazem surgir nele a consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros (HONNETH, 2003, p. 194-195).

Assim, podemos considerar a teoria de Honneth para pensar que historicamente os quilombolas foram submetidos a situações de desrespeito, direitos negados em relação à igualdade perante e no acesso à justiça e impedidos de alcançar até mesmo dentro do próprio grupo a autoestima. É nessa conjuntura de negação de direitos essenciais para a construção da identidade intersubjetiva que a temática quilombola encontra respaldo na teoria crítica de Axel Honneth.

## **Aplicabilidade da Teoria do Reconhecimento para o Estudo de Comunidades Quilombolas**

A teoria crítica de Honneth, usada neste trabalho, tem sido visitada por autores de diversas áreas e campos de estudos, tais como, a antropologia, sociologia e a psicologia social. O antropólogo José Mauricio Arruti, em sua tese de doutorado intitulada “Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola”, utilizou o referencial teórico de Honneth para pensar as situações de desrespeito e degradação moral pelos quais as comunidades quilombolas vem enfrentando na contemporaneidade e a emergência por reconhecimento.

Buscamos trilhar pelos mesmos caminhos que Arruti (2005) percorreu, analisando em

quais aspectos a situação da comunidade quilombola de Nova Esperança, localizada no município de Wenceslau Guimarães-Ba, *locus* das pesquisas que temos desenvolvido, se assemelha com o modelo elaborado pelo autor.

No mesmo sentido caminhou Marcelo Moura Melo (2011) ao fazer uma etnografia sobre Cambará, uma comunidade negra rural do Rio Grande do Sul. A sua dissertação de mestrado que, assim com a tese de Arruti, foi publicada em formato de livro, tem como título “Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural”. Melo se fundamenta em Honneth para justificar que o reconhecimento pelos outros começa pelo autorreconhecimento, que pode ser encontrado pela referência às situações passadas nas quais a honra e a dignidade foram violadas.

A teoria de Axel Honneth também é objeto de estudos no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em que docentes e discentes se propõem a revisar e entender as teses do reconhecimento intersubjetivo dos grupos humanos. No ano de 2015 a revista eletrônica “Sociologias” disponibilizou um dossiê sobre Axel Honneth onde foram publicados seis artigos, inclusive um do próprio Honneth intitulado “O eu em nós: reconhecimento como força motriz dos grupos”.

Nos artigos que fazem parte do referido dossiê, os autores discutem a aplicabilidade da teoria crítica do alemão nos mais variados campos da ciência e a emergência e atualidade dos temas abordados por ele. Apontam ainda a importância da teoria honnethiana para entender alguns dos distúrbios sociais pelos quais às sociedades humanas tem enfrentado no século XXI.

É pensando na emergência e na pertinência dos pressupostos defendidos por Honneth que, especificamente no caso das comunidades remanescentes de quilombos, a sua teoria encontra um lastro ampliado para tais reflexões. Quando nos debruçamos sobre a situação dessas comunidades, percebemos que a historiografia construída acerca desses grupos evidencia que esses coletivos foram historicamente excluídos e colocados em situação de marginalização social.

Durante todo período colonial do Brasil as ações e resistências dos negros fugitivos que se aquilombavam eram tipificadas como crime (GOMES, 2015). Com o advento do fim do cativeiro, a união em coletividade de ex-escravos deixou de ser um ato delituoso, no entanto, manteve-se sob um olhar de menosprezo e de repúdio por parte das autoridades e da população branca em geral.

Na configuração atual da sociedade brasileira, os quilombolas ainda são vistos como interesseiros e oportunistas, essas concepções ganham força com a implementação de políticas públicas transgressoras que avançam sobre os direitos dos quilombolas ou em discursos radicais recentes, como o do Presidente da República Federativa do Brasil, Jair Bolsonaro (PL-RJ), falas essas proferidas em uma palestra num clube na cidade do Rio de Janeiro.

O referencial teórico subsidiado por Honneth nos permite inferir que essa marginalização, pela qual as comunidades remanescentes de quilombos estão submetidas, pode ser associada às diferentes experiências de desrespeito, com as respectivas limitações de autodesenvolvimento das capacidades individuais dos membros que compõem essas comunidades.

Dessa maneira, Honneth aponta que:

[...] na autodescrição dos que se vêem maltratados por outros, desempenham até hoje um papel dominante categorias morais que, como as de “ofensa” ou de “rebaixamento”, se referem a formas de desrespeito, ou seja, as formas do reconhecimento recusado. Conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representa uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva (HONNETH, 2003, p. 213).

A segunda forma das experiências de desrespeito defendida pelo autor, isto é, a privação de direitos e exclusão, materializa-se na desmoralização pessoal conferido aos remanescentes de quilombos pelo fato de que lhe eram vedadas a titularidade de determinados direitos e garantias jurídicas, sendo assim, eles (os quilombolas) tinham e ainda tem o autorrespeito comprometido, pois não poderiam pleitear com os seus pares em igualdades de direitos em uma sociedade.

No período colonial, por exemplo, negavam-lhes, a própria liberdade e integridade física. Depois da emancipação e antes da Constituição Cidadã de 1988, eram homens livres, no entanto, ainda não eram donos sequer dos territórios que historicamente e tradicionalmente ocupavam desde os tempos em que eram escravizados.

Essas formas de desrespeito pelos quais os quilombolas estiveram submetidos e ainda estão, tem implicações nem só no desenvolvimento da autonomia pessoal, como impede a construção de um sentimento positivo de si, pois, dessa forma esse grupo é impedido de estabelecer uma relação equiparada frente aos seus parceiros de interação.

Essa experiência de privação de direitos vivenciada pelos povos quilombolas e seus descendentes é anexada à perda da capacidade de se referirem a eles próprios como sujeitos em condições de igualdade com os outros, essa situação descrita compromete a construção do autorrespeito por parte desses sujeitos.

Sobre esse processo de denegação de direitos que atacam diretamente a capacidade de afirmação do indivíduo, Honneth (2003) pontua que:

[...] aquelas pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem institucional; se agora lhe são denegados certos direitos dessa espécie, então está implicitamente associada a isso a afirmação de que não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade. [...] para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido, de maneira típica, vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda de auto-respeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos. Portanto o que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o respeito cognitivo de uma imputabilidade moral que, por seu turno, tem de ser adquirida a custo em processos de interação socializadora (HONNETH, 2003, p. 216-217).

A degradação moral é a terceira forma de experiência de desrespeito concebida por Honneth, ela atinge negativamente o valor social dos indivíduos ou grupos. No caso quilombola, essa forma de respeito denegado se apresenta na depreciação das formas peculiares de vida, no que diz respeito à cultura, a religiosidade e meios de produção típicos de comunidades quilombolas rurais (que da ótica capitalista e hegemônica é concebida como atraso do país) que no contexto dominante são considerados como um povo e cultura de menor valor social.

Nessa perspectiva apontada pelo autor, as possibilidades de conferir reconhecimento social às suas capacidades são suprimidas desses coletivos, seja como no passado colonial como fugitivos ou no presente como oportunistas, os povos quilombolas ainda não tem suas potencialidades e valores reconhecidos, tanto pela sociedade englobante quanto pelo Estado brasileiro.

Desta forma, compreendemos as comunidades quilombolas contemporâneas como uma coletividade portadora de direitos historicamente negados pelo Estado e que mediante articulação com os movimentos sociais demandam por reconhecimento em relação às inúmeras situações de desrespeitos aos quais estiveram e ainda estão submetidos.

Conforme argumenta Honneth (2003), os percursos trilhados em coletividade têm a força necessária de acionar os mecanismos que promovem as lutas por reconhecimento.

O referido autor, em relação a essa temática, sinaliza que:

Sentimentos de lesão dessa espécie só podem tornar-se a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetiva que os comprova como típicos de um grupo inteiro, nesse sentido, o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos (HONNETH, 2003, p. 258).

Portanto, são as três formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima que criam primeiramente, tomadas em conjunto, as condições sociais sob as quais os sujeitos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, pois só mediante a obtenção cumulativa de autoconfiança, auto-respeito e auto-estima, como garante sucessivamente a experiência das três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de se conceber de modo incondicional como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e seus desejos (HONNETH, 2003).

## **A Teoria do Reconhecimento e a Comunidade Quilombola Nova Esperança**

Neste tópico analisaremos as falas de adultos entrevistados em relação à importância de se reconhecer enquanto quilombolas, da educação e da escola para Nova Esperança e sua gente. Os colaboradores foram: Getúlio José dos Santos, Florinda dos Santos, Ramon Silva dos Santos, Cremilda Lima Ferreira e Luciane Souza da Silva. Todos os participantes são ligados por laços de parentesco.

Este texto é um recorte da pesquisa de mestrado intitulada "*Etnicidade, Educação e Reconhecimento de si entre as Crianças quilombolas da comunidade Nova Esperança*" defendida no ano de 2017 junto ao Programa de Pós-Graduação em nível de mestrado acadêmico em Relações Étnicas – PPGREC e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB.

Interessa destacar que a comunidade quilombola Nova Esperança configura-se como um quilombo rural, localizado no município baiano de Wenceslau Guimarães, ela está localizada a cerca de 50 quilômetros da sede do município e este distante 350 quilômetros da capital Salvador.

Conforme as falas dos colaboradores, muitos dos moradores de Nova Esperança não se reconhecem enquanto quilombolas. O não reconhecimento por parte dos sujeitos tem estreita relação com a forma exógena do processo de certificação. Essa questão é marcante na fala de Florinda dos Santos, ela argumenta que não houve a preocupação de nenhuma instituição estatal para lhes explicar o que é ser quilombola. Florinda reconhece que ser quilombola implica em ter alguns direitos, no entanto, ela deixa evidente que os moradores da comunidade não sabem quais são esses direitos oriundos do reconhecimento.

Em relação a esse tema, Florinda dos Santos argumenta que:

[...] isso que é a dificuldade que a gente encontra, porque a gente sente muito prazer em ser reconhecido como quilombola, mas o que eu quero te dizer, que isso mesmo que a gente tá precisando inclusive veio uma, uma visita da faculdade (não sei o nome da faculdade), de uma faculdade que passou aqui na outra semana aí. Uma das minhas falas foi essa, que eu a gente deseja que pelo menos que a gente, a gente tenha assim umas instruções, que venha um grupo pra nos praticar, esclarecer mesmo pra gente o que é ser

quilombola. A gente diz assim, ah! eu sou quilombola sou quilombola, mas só sabe que é quilombola porque é um respaldo dos fugitivos da África dos negros que veio da África e só isso aí assim, a gente sabe que é dos escravos né, é um restante dos escravos e que a gente tem um cheirinho ainda dos escravos, mas a gente não sabe assim detalhadamente o que é ser quilombola [...] (FLORINDA DOS SANTOS, entrevista, 2016).

A fala de Florinda confirma o que Arruti (2009, p. 67) afirma: “o quilombo histórico foi metaforizado para ganhar funções políticas no presente e tal conversão simbólica teve como principal produto e instrumento uma construção jurídica”. As afirmações nos evidenciaram que o “*processo de nomeação*”, o primeiro do modelo proposto por Arruti (2009) se faz presente, tendo em vista que o processo de reconhecimento da comunidade partiu de um reconhecimento exógeno, de alguém que chegou e disse que aqueles sujeitos eram quilombolas.

Por ser uma categoria jurídico-administrativa criada pelo Estado para nominar os remanescentes quilombolas, “os sujeitos coletivos do direito não têm a preocupação e o entendimento do que é ser quilombola ou o que implica e quais direitos são derivados desse reconhecimento por parte do Estado brasileiro” (ARRUTI, 2009, 2014). Por não entender o que é ser quilombola é que a fala de Florinda sinaliza para a necessidade de um esclarecimento do termo.

Arruti sinaliza para a não problematização do processo de classificação e nomeação dos remanescentes por parte do Estado. Sobre isso o autor afirma que:

É a nomeação oficial que põe um termo, ou ao menos um limite à luta travada no mundo social em torno das identidades e, por meio delas, das qualidades dos grupos – que está na origem desses próprios grupos. [...] A instituição do nome no caso das comunidades remanescentes de quilombos nos parece um exemplo privilegiado por ser capaz de evidenciar aspectos importantes dessas disputas e classificações. Primeiramente, porque sua formulação é suficientemente recente para que observemos em ato; em segundo lugar, porque sua definição tanto se apropria de uma forma particular de uma categoria histórica, até então pouco problematizada (quilombo), quanto agrega a ela um termo de origem estatal (remanescente), nesse caso também pouco problematizado por ser parte de um *habitus*; em terceiro lugar, porque a apropriação dessa categoria por parte do movimento social (do que dependeu sua efetividade) esteve associada ao engajamento direto dos antropólogos nas operações de conversão e traduções de significados ligados a ela (ARRUTI, 2009. p. 52).

A concepção de quilombo histórico também se apresenta no discurso de Florinda. Mesmo o Senhor Faustino José dos Santos e a comunidade de Nova Esperança não tendo vivenciado a escravidão, ela concebe o quilombo como reminiscências de um passado que experimentou esse regime.

Assim como na fala de Florinda dos Santos, Ramon Silva dos Santos se aproxima desta quando entende o ser quilombola como reminiscências de um passado de escravidão. Em sua fala ele evidencia a rejeição do termo “quilombola” por parte da comunidade como uma categoria que no imaginário deles estava associado a um passado de escravidão e sofrimento e, como tal, um passado que seria menor e pelo qual eles não queriam ser nomeados.

No que diz respeito ao ser quilombola, Ramon Silva dos Santos aponta que:

A gente tem uma definição básica de quilombo: é aquele lugar onde as pessoas descendentes de escravos se refugiavam pra fugir daquele período triste, daquela realidade que eles viviam.

Nova Esperança, pelo histórico dos nossos antepassados, tem essa história (RAMON SILVA DOS SANTOS, entrevista, 2017).

Enquanto que para Florinda e Ramon o ser quilombola remete a um passado de escravidão e a ancestralidade africana, para Getúlio José dos Santos o ser quilombola está relacionado a questões raciais. Quando indagado sobre o assunto, ele afirma que:

Em princípio negro, porque não tem quilombola branco. Faz a baldeação, mas a apuração exata é negro. Vem da descendência de preto, né. É então isso eu me considero porque minha descendência é toda negra, meu pai era um preto velho, o meu avô era um velho de respeito de cabeça branca e os filhos tudo respeitava (GETÚLIO JOSÉ DOS SANTOS, entrevista, 2016).

Nos argumentos de Getúlio, ele deixa latente que a concepção do ser quilombola está associado a classificação racial dos sujeitos, que pode existir quilombola de outra raça, mas que prevalece a cor preta como marcador principal do ser quilombola. Podemos perceber ainda o respeito e a reverência com que nosso interlocutor demonstra ao mencionar o seu avô, mostrando a importância que tem o Senhor Faustino para a comunidade.

A fala de Cremilda Lima Ferreira se aproxima das teses do auto-reconhecimento defendido pela ABA e do referencial teórico deste trabalho, pois o ser quilombola ganha outros contornos na opinião da colaboradora, significa algo além das questões de cor, é o sujeito identificar-se e engajar-se no movimento de luta.

Nessa perspectiva, ela aponta que:

[...] ser quilombola é você se identificar, né, como um quilombola, independente da sua raça, da sua cor, independente disso e você vestir a camisa e dizer eu sou isso independente de quem pensar o que quiser, não “to nem aí” para o que os outros pensam, né. Eu tenho que me identificar como uma pessoa da comunidade, né. Eu tenho que resgatar e não me importar com o que os outros pensam. Minha cultura, as culturas da comunidade, eu tenho que resgatar e não me importar com o que os outros pensam da minha cor, da minha raça, não importa. A gente ser quilombola é a gente vestir a camisa daquilo que a gente é a gente não se importar com o que os outros venham a dizer (CREMILDA LIMA FERREIRA, entrevista, 2016).

Considerando as afirmações de Cremilda, percebemos que ela percorre desde o “*processo de identificação*” no modelo quadripartido proposto por José Mauricio Arruti, pois a fala dela aponta para uma consciência do que é ser quilombola que ultrapassa os contornos raciais e desemboca na autoatribuição categorial defendida por Barth (1969), para ser quilombola é necessário assumir um lugar, uma posição de engajamento na luta, dessa forma evidencia-se um sentimento de reparação de uma situação histórica de desrespeito (HONNETH, 2003), essa consciência é o que conduz os movimentos coletivos ao “*processo de reconhecimento*” ao qual Arruti argumenta no seu modelo.

O “*Processo de Reconhecimento*”, para Arruti (2009), é:

O movimento de passagem do desconhecimento à constatação pública de uma situação de desrespeito que atinge uma determinada coletividade, do que decorre a admissão de tal coletividade como sujeito na esfera pública e de tal desrespeito como algo que deve ser sanado ou reparado (ARRUTI, 2009, p. 125).

É esse sentimento de “vestir a camisa”, nos dizeres de Cremilda Lima dos Santos, que torna a luta por reconhecimento da comunidade de Nova Esperança um movimento coletivo por direitos que demanda do Estado a reparação de um dano moral que atinge os quilombolas na esfera jurídica do reconhecimento, segundo a proposta de Axel Honneth (2003).

A relevância que Cremilda emprega ao fato de o indivíduo reconhecer-se enquanto quilombola tem estreita relação com o que Honneth sinaliza, no sentido de que:

[...] quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou, mais precisamente, a reputação de seus membros (HONNETH, 2003. p. 208).

Buscamos compreender também qual a importância da escola para a comunidade, partindo da premissa de que a instituição escolar desempenha um papel fundamental no desenvolvimento da coletividade e a educação como base no exercício de compreender o que é ser quilombola na contemporaneidade.

As pessoas que participaram como colaboradoras deste trabalho sinalizaram que, em certa medida, a escola não tem trabalhado com os repertórios culturais da comunidade e que eles (os quilombolas de Nova Esperança) não se veem representados nas práticas pedagógicas desenvolvidas pela escola.

Cremilda Lima Ferreira enfatiza que “[...] a escola não desenvolve ações voltadas para fortalecer e esclarecer aos estudantes, as crianças da comunidade, as pessoas, a importância do ser quilombola, ainda tá bem longe disso [...]”. Ela compreende que a instituição escolar tem um papel fundamental no que diz respeito ao fortalecimento dos vínculos enquanto comunidade quilombola: “é a partir da escola é que as crianças aprendem, se desenvolvem, porque começa aqui e quantas pessoas hoje é advogado que começaram aqui, advogado, doutor, professor”.

A colaboradora sinaliza para o silenciamento da escola em relação ao sentido do que é ser quilombola para as crianças e as pessoas adultas da comunidade. Mesmo afirmando que a escola não trabalha com as questões quilombolas, Cremilda ressalta a importância que essa tem na constituição e na formação das pessoas da comunidade, evidenciando a sua relevância enquanto espaço de construção do saber e do futuro das pessoas.

Também questionamos aos nossos colaboradores sobre o que eles achavam das práticas pedagógicas da EQCBE e se essas práticas que lá são desenvolvidas reforçam o sentimento de reconhecimento do ser quilombola das crianças da comunidade.

Em relação a tais questões, Cremilda Lima Ferreira apontou que:

[...] a escola não desenvolve ações voltadas para fortalecer e esclarecer aos estudantes, as crianças da comunidade, as pessoas a importância do ser quilombola. Ainda tá bem longe disso, porque assim muita gente, mesmo da comunidade, acho que não se aceita como um quilombola [...] eu acho que o papel da escola seria conscientizar aos alunos, as crianças, os jovens, para que eles saibam que eles têm uma raiz, uma raiz na comunidade como quilombola e isso aí ninguém pode mudar. Então tá faltando, eu acho que falta um pouco de conscientização, porque você vê tem pessoas na própria comunidade que não se aceita como um quilombola. Eu acho que tá precisando de um trabalho mais profundo (CREMILDA LIMA FERREIRA, entrevista, 2017).

Os moradores da comunidade compreendem o valor e o significado que a escola representa, no entanto, é quase unanimidade entre as pessoas colaboradoras a ausência de práticas pedagógicas no colégio que vise ao esclarecimento do que é ser quilombola para as crianças e

da inclusão da cultura da comunidade no currículo escolar. Essas ausências, além de constarem nas impressões de Cremilda Lima Ferreira, se fazem presentes no discurso tanto de Florinda dos Santos quanto Luciane Souza Silva.

Sobre a cultura da comunidade e a relevância que a escola tem dado a essa questão, elas nos narram que:

A escola não desenvolve ações que façam nascer nos estudantes essa responsabilidade, esse querer ser quilombola, assumir a sua identidade enquanto sujeito quilombola. É uma grande falta, é uma grande falha dos professores, deles não trabalharem com os alunos em cima daquilo que é a nossa comunidade, do conhecimento, buscar esses conhecimentos para esses alunos [...] (FLORINDA DOS SANTOS, entrevista, 2017).

Em relação às ações voltadas pra fortalecer o sentido e a importância do ser quilombola, a escola não tem essa orientação, o aluno não tem, porque se o aluno tivesse essa orientação na escola então ele ia saber e valorizar mais um projeto que é quilombola ser quilombola. Então eles deveriam ter mais orientação como eu acabei... deveria ter uma pessoa específica para tá explicando pra eles e ensinando a ele a valorizar o que eles têm na comunidade, porque o que tem é riqueza na comunidade verdes, escola tem muitas coisas de bom que eles deveriam tá explicando mais pra esses alunos (LUCIANE SOUZA DA SILVA, entrevista, 2017).

As narrativas dessas mulheres nos direcionam para pensar o papel da escola e, em especial, qual está sendo a função da Escola Quilombola Caminho da Boa Esperança, pois não trabalhando com as demandas da comunidade de Nova Esperança, está contribuindo para reforçar o discurso hegemônico acerca dos povos tradicionais e suas culturas. Sobre isso, Santomé (1995) aponta que:

[...] as culturas ou vozes dos grupos sociais minoritários e/ou marginalizados que não dispõem de estruturas importantes de poder costumam ser silenciadas, quando não estereotipadas e deformadas, para anular suas possibilidades de reação dentre essas culturas o autor elenca as culturas infantis e juvenis, as etnias minoritárias ou sem poder (SANTOMÉ, 1995. p. 161).

Parece-nos que é nesse sentido que os colaboradores sinalizam para que a escola utilize as ferramentas que detém para proporcionar uma mudança de comportamento por parte das crianças que não se aceitam plenamente enquanto quilombolas. Assim, estaria contribuindo para romper com o desrespeito que se encontra na degradação cultural de uma forma de vida (HONNETH, 2003).

Em um diálogo que tive com a Senhora Florinda dos Santos, registrado no diário de campo, ela demonstra sua preocupação com o futuro da comunidade, bem como a necessidade de a escola estar mais envolvida nas questões quilombolas:

[...] a comunidade tá precisando de um curso que possa resgatar a cultura da comunidade, os mais jovens, segundo ela, estão saindo para estudar e não estão voltando mais para trazer o conhecimento adquirido, enfatiza ainda que na comunidade tá ficando apenas os mais velhos e que a escola poderia fortalecer isso se oferecesse algo, algum curso que pudesse fazer os mais novos entender o que é ser quilombola

e a importância deles jovens para a continuidade da própria comunidade (Diário de campo Nº 07 de 12 de agosto de 2016).

Nesse sentido, Florinda dos Santos entende a importância dos mais jovens para a manutenção dos valores culturais da comunidade quando revela sua preocupação pelo não retorno dessas pessoas quando elas saem do espaço quilombola e não regressam para compartilhar com os demais as experiências adquiridas.

Tendo buscado entender a relevância que a escola tem dado aos aspectos culturais de Nova Esperança, procuramos então apreender como a comunidade gostaria que a escola trabalhasse com os estudantes as questões de natureza cultural e a temática do ser quilombola.

Cremilda Lima Ferreira assinalou que:

[...] a escola deveria trabalhar a cultura e o pertencimento da comunidade enquanto comunidade remanescente de quilombo. Porém, essa parte tá deixando a desejar. Eu acho assim né, que você tem que, como é um quilombo, a gente sabe que tem muita coisa, muita cultura, que a gente tem que não excluir isso da comunidade. Porque é uma coisa que tá no sangue do negro, tá no sangue do quilombola, aí vamos dizer assim, eu acho que a escola tem que resgatar isso, procurar trabalhar em cima disso, porque tem tanta coisa que você vê, que a gente vai deixando morrer. Às vezes entram outras religiões na comunidade e você fica com vergonha da sua cultura, porque candomblé é uma cultura, vamos dizer assim, reisado como a gente tem aqui, é uma cultura, festa de padroeiro é uma cultura, que a gente a gente festeja aqui é uma cultura. Então às vezes vai entrando outras religiões e você vai deixando isso de lado, porque você se envergonha daquilo que é seu. Mas você não tem que se envergonhar daquilo que é seu, vamos dizer assim Candomblé é uma cultura, você não vai excluir o candomblé, que a vida inteira teve candomblé. Se você não quer participar é uma coisa, mas você excluir e achar que o candomblé não existe, claro que existe. Então a gente não pode ignorar aquilo que é cultura, que já veio de nossos antepassados, que é cultura nossa. Aí a gente vai deixando, tá deixando essas coisas morrerem, porque a gente fica mais é com receio de alguém falar “ah, fulano tá no candomblé, fulano tá nisso, fulano tá naquilo”. Aí a gente vai deixando essas coisas de lado [...] A escola poderia estar contribuindo para que a cultura da comunidade permaneça viva, conscientizando as pessoas também que isso é cultura né, porque eu acho assim se você não quer seguir, cada um é livre, mas você ignorar que aquilo é uma cultura, você tem que incentivar as pessoas e mostrar aquilo é uma cultura que não vai fazer mal para ninguém, que nunca fez, não vai ser agora que vai fazer, então cada dia a gente tem que resgatar isso, tanta coisa bonita que a gente precisa resgatar, que a gente tá deixando de lado (CREMILDA LIMA FERREIRA, entrevista, 2017).

Analisando os argumentos de Cremilda, vislumbramos o receio que ela demonstra em relação ao esquecimento que a cultura da sua comunidade pode chegar. Nesse sentido, entende que a escola por ela desejada para Nova Esperança é a que trabalhe no sentido de estimular e esclarecer as pessoas da importância de assumir sua identidade quilombola e não ter

vergonha de assumi-la em qualquer circunstância, de ser parceira na transmissão dos aspectos culturais da comunidade.

Agindo assim, conforme assinala Cremilda, a escola está caminhando na direção que aponta Perez Gomez (2001) quando afirma que:

Com lamentável frequência, a vida na instituição escolar é presidida pela uniformidade, pelo predomínio da disciplina formal, pela autoridade arbitrária, pela imposição de uma cultura homogênea, eurocêntrica e abstrata, pela proliferação de rituais carentes de sentido, pelo fortalecimento da aprendizagem acadêmica e disciplinar de conhecimentos fragmentados (PEREZ GOMEZ, 2001, p. 133).

Ela ainda sinaliza para o avanço avassalador e destruidor da entrada de diversas religiões em relação à cultura e à religiosidade da comunidade, fazendo com que as pessoas sintam vergonha em assumi-las, pois ela entende a importância e os significados que tem para a comunidade quilombola de Nova Esperança a continuação de sua história que se manifesta também nas práticas religiosas.

Sobre esses processos de expropriações que desencadeiam desrespeitos coletivos, Honneth (2003) aponta que:

[...] se agora essa hierarquia social de valores se constitui de modo que ela degrada algumas formas de vida ou modos de crença, considerando-as de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social as suas próprias capacidades. A degradação valorativa de determinados padrões de auto-realização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir a condução de sua vida como a algo a que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de auto-estima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. Portanto, o que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de auto-realização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedades de grupos (HONNETH, 2003. p. 217-218).

Na esteira de Honneth (2003), percebemos que a comunidade de Nova Esperança, mesmo tendo alcançado o reconhecimento jurídico assegurado pelo Estado, que contempla o segundo estágio do reconhecimento, a fala de Cremilda Lima Ferreira deixa evidente que a auto-estima, que está relacionada ao terceiro estágio de reconhecimento, ainda não foi alcançado pelos quilombolas da comunidade pesquisada.

Os quilombolas de Nova Esperança estão preocupados com o tratamento que a escola tem dado para a inserção das questões relevantes para a comunidade no currículo. Eles demandam que, na escola, tenha uma pessoa da própria comunidade para ministrar aulas que envolvam a cultura do lugar, pois assim contribuiria para romper com a estrutura montada nas escolas, onde de forma explícita os conteúdos são desenvolvidos e aquilo que é enfatizado nas propostas curriculares, chama fortemente à atenção a arrasadora presença das culturas que

podemos chamar de hegemônicas (SANTOMÉ, 1995).

Nos dados construídos fica latente a relevância que eles dão à comunidade e sua história, tendo em vista que na maioria dos argumentos aparecem a preocupação no esclarecimento para os mais jovens e até mesmo para os adultos do que é ser quilombola, quando ela fala em “escola voltada mesmo para os assuntos quilombola”. Sobre a importância de assuntos para a coletividade, Honneth (2003) afirma que:

A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos; nesse sentido, essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também a pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns (HONNETH, 2003. p. 200).

Trabalhar os aspectos sociais, culturais e políticos da comunidade quilombola de Nova Esperança é ir na contramão dos discursos hegemônicos que estão instalados dentro do espaço escolar. Nesse sentido, a teoria honnethiana muito tem contribuído e ainda o terá, quando o tema em questão for a situação das comunidades quilombolas de todo o país.

No caso de Nova Esperança, buscamos aproximar essa teoria com os temas relacionados a escola e a educação desenvolvida na comunidade. Honneth nos auxiliou na compreensão de temas muito relevantes para as pessoas de Nova Esperança e como estas questões atingem o reconhecimento intersubjetivo das pessoas, quando elas têm os seus direitos negados, seja na inserção curricular, seja nas práticas pedagógicas desenvolvidas em uma escola e como isso atinge não só um indivíduo, mas sim a coletividade.

## Considerações Finais

Este texto buscou compreender como a teoria crítica do reconhecimento elaborada por Axel Honneth tem contribuído para reflexões sobre a situação das inúmeras comunidades quilombolas no Brasil contemporâneo, para além do caso quilombola, buscamos também demonstrar que a teoria do referido autor dá sustentação para se pensar a situação de outros grupos minoritários existentes no país, tais como os indígenas, que vivem em situação quase que análoga aos quilombolas, no que diz respeito ao acesso, legalização e manutenção de seus territórios.

Neste sentido, fizemos uma explanação das três dimensões do reconhecimento intersubjetivo construída pelo autor, ressaltando que no caso em questão utilizaríamos apenas a segunda e a terceira dimensões do reconhecimento, ainda mostramos quais os programas e autores estão trabalhando com essa teoria e quais são as abordagens.

Considerando que a situação das comunidades quilombolas em todo país tem se agravado mediante as políticas conservadoras que retiram direitos conquistados por e para esse grupo, Honneth explicita como o reconhecimento denegado afeta os sujeitos e, conseqüentemente, os grupos quando estes não encontram respaldo no Estado ou mesmo na sociedade que não os veem como sujeitos de direitos.

São esses direitos suprimidos, como aponta o autor, que geram as patologias psicossociais e quando articulados em coletividade tem o poder de promover os movimentos sociais. Sendo assim, a negação ao território pelo qual historicamente essas comunidades ocuparam, se torna uma forma de desrespeito, quando os sujeitos não são considerados em igualdade em relação aos outros sujeitos configuram formas de desrespeito que comprometem o reconhecimento pleno por parte dos indivíduos e dos grupos.

É no caminho e nas possibilidades apontadas por Honneth que neste artigo trilhamos, no sentido de pensar e buscar entender como as questões das comunidades quilombolas do tempo presente encontra lastro nessa teoria, entendendo esses coletivos como grupo étnico e sujeitos de direitos.

Na sequência buscamos mostrar como a teoria desenvolvida pelo autor foi utilizada para pensar a comunidade quilombola de Nova Esperança no município de Wenceslau Guimarães – Ba, tomando como referência os pressupostos defendidos pelos moradores da comunidade em relação a educação e os aspectos culturais que fazer parte dos repertórios do lugar.

## Referências

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

ARRUTI, José Maurício. Conceitos, normas e números: uma introdução à educação escolar quilombola. **Revista Contemporânea de Educação**, vol. 12, n. 23, jan/abr de 2017.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BRESSIANI, N. **Economia, cultura e normatividade**. O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

BRESSIANI, N. Luta por reconhecimento e diagnóstico de patologias sociais. In: MELO, Rurion. **A teoria do reconhecimento de Axel Honneth**: Reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013.

FRASER, N. What's Critical About Critical Theory? The case of Habermas and Gender. In: **Unruly Practices**. Power, Discourse and Gender in Contemporary social theory. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1985.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

HEGEL, H. F. **Jenaer Realphilosophie**. Hamburgo, 1969.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad: Luis Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.

MEAD, George Herbert. **Movements of Thought in the Nineteenth century**. Chicago, 1972.

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos Quilombos**: território da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PEREZ GOMEZ, A. I. **A cultura escolar na sociedade neoliberal**. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: ARTMED Editora, 2001.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. As culturas negadas e silenciadas no currículo. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Alienígenas na sala de aula**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.