

POR UM CONCEITO RESSEMANTIZADOR DA IDENTIDADE QUILOMBOLA:

Reflexão interdisciplinar sobre os quilombos de Pinheiro, Maranhão.

For a resemantizer concept of quilombola identity: interdisciplinary
reflection on the quilombos de Pinheiro, Maranhão.

Por un concepto resueltizador de la identidad quilombola: reflexión
interdisciplinar sobre los quilombos de Pinheiro, Maranhão.

Alipio Felipe Monteiro dos Santos

Licenciado em História – UFMA e Mestrando em Cultura e Sociedade – PGCULT/UFMA

alipiomonteiro19@gmail.com

Evileno Ferreira

Licenciado em História – UFMA

ferreirachh@hotmail.com

Resumo

Este artigo tem por objetivo desenvolver algumas considerações sobre a ressemantização do conceito de quilombo em oposição a um conceito estático de cultura. O município de Pinheiro, Estado do Maranhão, e seus quilombos com suas características heterogênicas e etnogênicas constituem o impulso dessa reflexão. Ao discutir o panorama histórico de uma narrativa e semântica dominante, entretecemos os conceitos de Outro, Rosto, Desejo e Ética da Alteridade de Lévinas com a problemática da etnogênese e da cultura: primeiro, da compreensão de que cultura não é sinônimo de visão estática de mundo, e segundo, da prática de relação em desinteresse de Lévinas como primeira filosofia. Propomos, assim, uma reflexão interdisciplinar necessária para a compreensão do fenômeno da identidade observados em pesquisas de campo pelas comunidades quilombolas de Pinheiro.

Palavras-chave: Identidade quilombola. Interdisciplinaridade. Etnogênese. Emmanuel Lévinas. Quilombos de Pinheiro-MA.

Abstract

This article aims to develop some considerations about the redeterminations of concept of quilombo, in contrast to a static concept of culture. The municipality of Pinheiro, Estate of Maranhão, and their quilombos with its characteristics heterogenics and ethnogenic characteristics are the impetus of this reflection. Discussing the historical panorama of a dominant narrative and semantics we interweave the concepts of Other, Face, Desire and Ethics of Lévinas' Alterity with the problematic of ethnogenesis and culture: first, understanding that culture is not synonymous of static world vision, and second, from Lévinas's practice of disinterest as the first philosophy. We propose, therefore, an interdisciplinary reflection necessary for the understanding of the phenomenon of identity observed in field surveys by the quilombola communities of Pinheiro.

Keywords: Identity quilombola. Interdisciplinarity. Ethnogenesis. Emmanuel Lévinas. Quilombos communities of Pinheiro-MA.

Resumen

Este artículo tiene por objetivo desarrollar algunas consideraciones sobre la resemantización del concepto de quilombo en oposición a un concepto estático de cultura. El municipio de Pinheiro, Estado de Maranhão, y sus quilombos con sus características heterogénicas y etnogénicas constituyen el impulso de esa reflexión. Al discutir el panorama histórico de una narrativa y semántica dominante, entretendemos los conceptos de Otro, Rostro, Deseo y Ética de la Alteridad de Lévinas con la problemática de la etnogénesis y de la cultura: primero, de la comprensión de que cultura no es sinónimo de visión estática de mundo, y segundo, de la práctica de relación en desinterés de Lévinas como primera filosofía. Proponemos, así, una reflexión interdisciplinaria necesaria para la comprensión del fenómeno de la identidad observados en investigaciones de campo por las comunidades quilombolas de Pinheiro.

Palabras clave: Identidad quilombola. Interdisciplinariedad. Etnogénesis. Emmanuel Lévinas. Quilombos de Pinheiro-MA.

Introdução

Situado na microrregião da Baixada Maranhense, mesorregião do Norte Maranhense, Pinheiro possui uma população estimada em 82.990 habitantes, de acordo com o IBGE. Enquanto desenvolvimento econômico, considera-se Pinheiro um polo comercial dentre os 19 municípios da Baixada (MARANHÃO, 2015), porém, mantém um índice de desenvolvimento humano (IDH) baixo, de 0.637¹.

O município de Pinheiro contabiliza mais de trinta e cinco comunidades auto identificadas como quilombolas. Sua formação sócio territorial e histórica tem relações com a expansão dos latifúndios da parte ocidental do Estado, sobretudo dos municípios mais antigos da Baixada e Reentrâncias Maranhenses. Sobre a história do município de Pinheiro, Josias de Abreu nos relata que,

Um fidalgo de Alcântara, cidade próspera a esse tempo, com grande colônia portuguesa, de nome Inácio Pinheiro, possuidor de avultados haveres, propôs-se a fundar colônias a fim de fazer jus a novos latifúndios.

Muito gordo, viajavam por terra, em rede, trazida pelos seus muitos escravos, chegando assim a esta localidade, então habitada por uma tribo de índios mansos e trabalhadores, mas sem nenhuma organização. [...]. Aqui chegando, Inácio Pinheiro tomou posse da terra em seu nome, dando como colonos os próprios índios que a habitavam, batizando-a como o nome de Pinheiro, em sua honra (ABREU, 2006, p. 25).

Percebemos que o modelo escravista está na gênese da história do município, porque o latifundiário e capitão-mor Inácio José Pinheiro trouxe consigo a mão de obra negra escravizada para o trabalho da lavoura em sua fazenda e início da (re) ocupação da região, empossando a terra dos grupos indígenas que habitavam a região. Esse modelo de ocupação,

¹ Cf. IBGE, 2018. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma/pinheiro.html?>>. Acesso em: 15 abr. 2019.

dominação e exploração de um município do Maranhão certamente não difere de outras histórias pelo Brasil.

Após esta introdução social e histórica ao espaço pinheirense, nos dirigiremos ao ponto focal deste artigo, que é refletir sobre a maioria das comunidades quilombolas do município que não trazem consigo traços culturais ancestrais afro-brasileiros, como as práticas culturais de tambor de mina, tambor de crioula, boiadas, nem de religiões de matriz africanas, muito pelo contrário, mais da metade dessas comunidades praticam a religião cristã protestante, incluindo os líderes locais, presidentes de associações e famílias inteiras. Logo, temos como resultado uma imagem caricatural que desenha uma ideia com os seguintes dizeres: seriam eles quilombolas de fato? Este questionamento é o que condiciona e estrutura o teor argumentativo deste artigo.

Tais observações são frutos de participações de projetos de iniciação científica onde realizaram-se inúmeras visitas à essas comunidades², perdurando cerca de 3 anos, e da atual continuação e interesse pessoal visando continuação do progresso científico nas comunidades de Pinheiro. Além disso, utilizaremos de diálogo com bibliografias específicas sobre a ressemantização do conceito de quilombo, apoiado na lógica da etnogênese quilombola, ricamente discutida no campo das ciências sociais, com a Ética da responsabilidade para com o Outro filosofia de Emmanuel Lévinas.

História e Ressemantizações do conceito de identidade quilombola

A economia colonial intensificou o tráfico de escravos para o Brasil, povoando e construindo muitas cidades brasileiras pelo trabalho escravo negro. Das minerações, produtos tropicais, charqueadas, pecuária, ervais, extrativismo, algodão, engenho, açúcar, café e outras produções que foram base da economia nacional, o trabalho escravo fez parte da sua estrutura. Dinamizando o Brasil economicamente e socialmente (MOURA, 1989, p. 12).

No Maranhão colonial o tráfico transcorreu-se entre o séc. XVII e XVIII, sendo intensificado no final do centenário setecentista quando a Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão importou 41 mil “peças”, deixando o Maranhão com a mais alta

² Nomeadamente, o subprojeto de pesquisa “Quilombos Contemporâneos, Aspectos Conceituais, Políticos e Sociais” (2015, bolsista UFMA-Enxoval/CNPQ), o Projeto de Extensão, “Direitos quilombolas: mecanismos de acesso às políticas públicas do Programa Brasil Quilombola” (2016, bolsista voluntário), e o projeto “Santana dos Pretos: territorialidade e políticas públicas em uma comunidade quilombola de Pinheiro, MA” (2016 e 2017, bolsista FAPEMA), foram esses projetos de iniciação, portanto, basilares na produção dessa reflexão posta em artigo.

porcentagem (55%) de população escrava do Império às vésperas da independência (ASSUNÇÃO, 1996, p. 434).

A busca pela liberdade através da resistência, da luta e das fugas é densamente documentada por comarcas, câmaras municipais, correspondências entre autoridades de diferentes províncias, autos de crimes, e outros, fartamente estudados por Maria Raimunda Araújo (2001), e por Mathias Röhrig Assunção (1996), em seus estudos no Maranhão ocidental oitocentista focados nos quilombos em seus aspectos sociais, econômicos e políticos.

Desde o conceito de quilombagem de Clóvis Moura (1989, p. 23): “uma constelação de movimentos de protesto do escravo, tendo como centro organizacional o quilombo, do qual partiam ou para ele convergiam e se aliavam as demais formas de rebeldia”, houve uma ampla discussão sobre o entendimento do conceito de quilombo na academia, com crescente ressignificação do termo, principalmente, pelo Movimento Negro Unificado em torno da interpretação do termo “raça negra”.

Entoando o conceito de “raça” distinto de um valor biológico, o movimento negro compreende o conceito como “[...] imensamente importante nas interações sociológicas e, portanto, deve ser levada em conta nas análises sociológicas [e históricas]” (TELLES, 2003, p. 38). Da mesma maneira pensa Kabengele Munanga quando estabelece suas críticas à teoria de “mistura racial”, a famosa “mestiçagem”, quando assume que, geneticamente, todos somos africanos, todos somos ameríndios, entretanto, “[...] sabemos todos que o conteúdo da raça é social e político. Se para o biólogo molecular ou o geneticista humano a raça não existe, ela existe na cabeça dos racistas e de suas vítimas” (MUNANGA, 2005-2006, p. 52).

A noção de quilombo, a partir disso, se coloca em outras perspectivas de entendimento que tendem a superar essencialismos estruturalmente estáticos. Como caso análogo, Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989, 2002) compreende comunidades de quilombo para além do “acamponesamento”, de modo que coexistiam também os grupos urbanos que, independentes de posição geográfica, são grupos étnicos predominantemente constituídos por população negra e que mantêm relações com a terra, laços de parentesco, ancestralidade escrava, território e tradições culturais próprias. A diversidade abrange ainda as “terras de santo”, “terras de índio”, “terras de preto”, “terras de parente” entre outras, que são administradas por uma comunidade de forma comum, ou seja, sem diferenciação e hierarquias autoritárias entre as pessoas das comunidades, sendo terras ocupadas geralmente por quilombolas e indígenas em suas descendências.

Tal perspectiva centraliza o conceito de território em um debate por sua ressemantização ao absorver as múltiplas territorialidades desenvolvidas pelos quilombolas, pois, se considerarmos o contexto de identidade étnica em relação com o território, apossamento secular do território, adequação a critérios ecológicos de preservação dos recursos; memória e ações de agentes externos que impõe o risco de exclusão; mobilização política diante de conflitos, entre outros; logo, teremos uma amplitude interpretativa também por sobre o território. Nesse sentido, Haesbaert e seu conceito de multiterritorialidade perpassa um entendimento claro às diversas formas de apropriação do território, onde “[...] o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural” (HAESBAERT, 2004, p. 79).

Tantas ressemantizações impactam a “natureza” identitária do que seria ser quilombola, principalmente após a Constituição Federal de 1988, onde pela primeira vez reconheceu-se os quilombolas como cidadãos, a partir do artigo 68, presente no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, onde apresentava dispositivos de resguardo à pluralidade étnica e diversidade cultural da história da população negra no país, sendo regulamentado pelo decreto 4887/2003, descrevendo os procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de comunidades quilombolas. Ademais, enquanto inclusão de cidadania de tais povos, cita-se a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, que reconhecia a ancestralidade e os direitos a prática e preservação desta.

Diante de tamanha reinterpretação e reconhecimento da nação de sua própria história tão abnegada, obtusa e romantizada sobre os africanos que construíram esse país, interpela-se não mais por uma “natureza”, mas sim, por uma “condição”, pela necessidade de dar condição de ser histórico e de direito civil e político, de reconhecer acesso às políticas públicas que situem cada comunidade com sua condição sócio territorial atual, compreendendo os impactos nessa condição identitária complexa.

Tal identidade deve agora ser compreendida não pela “natureza” e estrutura social dominante afastando os sujeitos de seu papel histórico, mas pela mutabilidade do ser identitário, de vivência e experiência, de partícipe na transformação de sua cultura não estática, sendo operacionalizador de seu caráter dinâmico, visto que “o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias e não

resolvidas” (HALL, 2005, p. 12), havendo assim, uma transformação contínua das identidades. Bauman (2005, p. 33) assegura que “[...] no admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam”.

Crucial compreender que a identidade cultural pós-moderna, caracterizada como instável, híbrida e altamente transitória, pode influir em novos olhares para com as comunidades

quilombolas contemporâneas, constituindo importante discussão sobre conflitos identitários na

própria comunidade baseado em diferenças geracionais e diferentes visões de mundo.

A identidade quilombola, assim, pode se construir e reconstruir politicamente através de novas territorialidades, ampliando horizontes identitários à procura de novos direitos (HALL, 2005). A identidade e o poder não se opõem, como analisado por Carlos Ritter (2011, p. 99). Assim, o processo de adscrição quilombola de uma comunidade é um processo de produção e de organização de poder. Compreende-se que as deflagrações de resistência se apoiam na constante ressemantização do ser quilombo por tais dispositivos operacionais aqui resumidamente reconhecidos, para assim “[...] operar um movimento que converte um estigma em um símbolo de luta” (ARRUTI, 2006, p. 284).

Temos, portanto, uma complexidade identitária que não apreende a noção de antiquada de quilombo, do que é ser quilombo em coletivo e/ou ser no contexto individual, de modo que fixar o conceito de quilombo seja em uma ideia de senso comum, ideia acadêmica ou em Lei Decreto do Estado, é certamente propor a continuação histórica de um erro: cristalizar o conceito de cultura, e com isso, continuar o processo de invisibilidade e mudez dos quilombolas. E entender o contrário disso, seria justamente o que cabe no tão indefinido conceito de quilombos contemporâneos, por tamanho relativismo o qual concirna sobre o termo contemporaneidade.

Ainda que amplo, devemos ter em mente que por quilombos contemporâneos entende-se, como sendo, uma fuga da ferrugenta e exótica imagem social exógena de quilombo, e sua inserção de quilombola dentro de uma perspectiva antropológica simétrica radical, diluída em uma perspectiva de cultura complexa e móvel. A auto identificação aqui é elemento chave, que permite um diálogo vivo com o Estado. Entretanto, não faltam críticas quanto à atuação estatal frente ao processo de regulamentação territorial e efetivação das demais políticas

públicas às comunidades quilombolas, principalmente pelo passado de relações entre o Estado e os quilombolas e sua ascendência escravizada.

Desse ponto de vista, entendemos que o Estado é a estrutura, e como estrutura, sempre determinou a “natureza” das coisas, visto que “As ideias dominantes de uma época, sempre foram as ideias da classe dominante” (MARX, 2001), assim sendo, construía a identidade e controlava as memórias coletivas, distribuindo os estigmas à força, a fim de manter as relações de dominação. Este dispositivo jurídico legal do Estado brasileiro construiu uma memória de cima sobre os quilombos no Brasil.

Memória quilombola construída de cima: o porquê refletir sobre a semântica dominante.

Ao controlar e denominar o que era ser quilombola no Brasil, as elites brasileiras (principalmente oligárquicas e imperialistas), institucionalizaram uma única visão de mundo e dominaram relações de poder em hierarquias, além de construir uma imagem errônea dos negros africanos e suas culturas.

Por elite, entende-se que seja uma minoria que detém o poder para manter a dominação em determinada sociedade, sendo político, econômico, cultural ou simbólico (BOBBIO, 1991, p. 385). Tal elite empreende uma visão de mundo que elabora uma representação dominante da realidade. Este conceito de visão de mundo é empreendido por Chartier (2002, p. 40, 41) que interpreta de Lukács, Goldmann e Löwy, discutindo uma história das ideias/mentalidades, tal qual Febvre pensava no conceito de aparelhagem mental, e Panofsky (mais adiante, também Bourdieu) apreendeu com o conceito de “habitus”.

A posse de capital jurídico, simbólico, cultural, econômico, moral e político, fez das elites o próprio Estado. E.P. Thompson (1998), argumenta sobre o paternalismo como mecanismo de construção de uma sociedade de diferenças e opressão, que conserva privilégios criando diferentes formas de dependência. O autor de “Costumes em Comum” cita a própria sociedade escravocrata brasileira, onde a família (patriarcal) consegue ser o Estado, a Polícia, a Igreja, o Exército, a Jurisdição e outros, centralizando o poder e criando políticas de

dependência, “[...] a casa-grande está no ápice, e todas as linhas de comunicação convergem para a sua sala de jantar, o escritório da propriedade ou os canis” (THOMPSON, 1998, p. 30).

O pânico das revoltas e da quilombagem avassalava as elites. O movimento por liberdade em São Domingos, no Haiti, no mês de agosto de 1791 apavorava e permeava as mentalidades das elites escravocratas da época.

Todos os brasileiros, e, sobretudo os brancos, não percebem suficientemente, que é tempo de se fechar a porta aos debates políticos, às discussões constitucionais? Se se continua a falar dos direitos dos homens de igualdade, terminar-se-á por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte. Então, toda a revolução acabará no Brasil com o levante dos escravos, que quebrando suas algemas, incendiarão as cidades, os campos e as plantações, massacrando os brancos, e fazendo deste magnífico império do Brasil uma deplorável réplica da brilhante colônia de São Domingos (MOTT, 1982, p. 59).

Quem tinha acesso ao conhecimento e ao capital cultural, no caso ululante, a classe dominante, que desejava intensamente abafar qualquer repercussão do Haiti por aqui. A opinião pública era manipulada e espalhavam-se as notícias mais horrendas da revolução haitiana, o que gerava aumento da força repressiva, dos castigos físicos e outras formas de dominação. Mott (1982, p. 57) revela que no Rio de Janeiro de 1805, um Ouvidor do Crime mandara arrancar dos peitos de alguns “cabras e crioulos forros” que tinham o retrato de Desallines, “Imperador dos Negros da Ilha de São Domingos” gravados; o “medo negro” foi um sentimento social visível após a revolução haitiana. Como pensa Antônio Gramsci (1991), os aparelhos de hegemonia do poder, sendo a imprensa nacional da época um destes, recheava-se de imparcialidades e alertas conservadoras. Tudo e todos relacionados ao haitianismo eram considerados violentos, arruaceiros e desprovidos de qualquer civilidade.

O município de Pinheiro compartilha de história parecida, onde a população de Pinheiro via o perigo iminente para quase toda a Baixada Maranhense, estando apavorada com “o levante dos negros amocambados em Maracaçumé, no município de Turiaçu” (VIVEIROS, 2007, p. 76). A memória oficial pinheirense se construiu diante da “bravura” e “honra” de alguns cidadãos que pegaram em armas contra o levante, “todavia, não abandonaram a vila: armaram-se como puderam e enfrentaram a situação” (VIVEIROS, 2007, p. 78).

Na Baixada, em 1835, os escravos, quando fugidos e concentrados em quilombos pelas matas, uniam-se com homens pobres e livres, e com alguns nativos “gentios” da região, fortaleciam-se militarmente e estabeleciam mercado de troca de mantimentos produzidos pelos quilombos com comerciantes locais próximos, trocando fumo e algodão por armas de batalha melhoradas, ou as conseguiam por meio de saques e assaltos às grandes propriedades,

o que causava pânico nas elites. O império empreendeu muitas táticas para combater qualquer insurreição de escravos, como o uso das tropas do exército, da guarda nacional, capitães do mato, e a formação de uma polícia específica, chamada polícia rural. Ainda assim, tais forças eram sempre insuficientes ou ineficientes na investida direta aos quilombos por motivos vários: as dificuldades de acesso na mata, as estações chuvosas; a falta de víveres; a união de alguns quilombos com homens pobres livres e etc. (ASSUNÇÃO, 1996, p. 460, 461).

Além do pânico nas elites, outra forma de articular e dominar a memória e o saber foi o uso de artifícios jurídicos contra o negro, o qual o Estado empreendeu sancionando a Lei de Terras em setembro de 1850. Pela lei, os negros e pobres foram expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para moradia e sustento, herdadas de várias maneiras, onde organizaram suas práticas e crenças étnicas e culturais.

Agindo como empecilho da compra ou da posse de terras por pessoas pobres, a Lei de Terras ocasionou um grande aumento no preço das terras servindo exclusivamente para produção agrícola exportadora, causando grande concentração de terras nas mãos de grandes proprietários rurais. Regina Gadelha (1989) demonstra essa perspectiva analisando que a abolição do tráfico de escravos e a Lei de Terras foram tentativas para forçar uma relação da terra com os libertos da escravidão, através do vínculo do trabalho que tinha por base a exploração da mão de obra barata e dependente, impedindo a dispersão pelo território nacional e o acesso a propriedade pelos negros. Vê-se, portanto, a formação de um grupo que na área rural era predominante, pois atribuía um valor estritamente econômico à terra, sem laços sociais.

Com a abolição do tráfico em 1850 e a “Lei Áurea” em 1888, reforçou-se uma política imigratória de “embranquecimento” através de um pensamento racista brasileiro considerado científico, ou positivo. O Conde de Gobineau, por exemplo, considerava que a raça influenciava na qualidade das ações dos indivíduos e propunha um estudo sobre eugenia e racismo científico que inclusive desqualificava o próprio uso do trabalho escravo negro. Após uma de suas visitas ao Brasil, escreve o seguinte: “Salvo o Imperador (D. Pedro II) não há ninguém neste deserto povoado de malandros [...] os brasileiros não passam de mulatos da mais baixa categoria: uma população todo mulata, com sangue viciado, espírito viciado e feia de meter medo” (GOBINEU apud RAEDERS, 1988, p. 89, 90).

O negro no Brasil foi: “[...] marcado e desvalorizado como *aparência*, na sua relação com a ‘sociedade brasileira’ o negro é *agente de contaminação*, fazendo com que a alteridade sirva, no seu caso, à construção de um juízo de valor político” (ARRUTI, 1997, p. 10. Grifos

do autor). Quando escravo, o negro não servia para ser livre, e quando livre, o negro não servia para ser cidadão.

De toda forma, devo salientar que todo esse movimento das ideias dominantes nesse histórico selecionado e resumido, não se constituiu sem represálias, sem revoltas que hoje produzem-se como contra história. Dominante não quer dizer exclusivo, pois todo o poder apresenta uma possibilidade de contra poder. Mas o foco aqui nesta parte do texto, não é apresentar as resistências históricas, e sim demonstrar a posição real, como fato histórico que é, dessas ideias dominantes que ocupam um peso significativo na história nacional.

Diante do discutido, apresentamos o conceito de Alteridade em Emanuel Lévinas (2012), onde seria uma primeira forma de ver o mundo (uma filosofia primeira, participe no encontro) que parte pelo entendimento do Outro (Lévinas utiliza o conceito com inicial maiúscula, a título de diferenciação conceitual) em seu contexto, da importância cultural e de uma responsabilidade pelo Outro totalmente sintetizada em relação de desinteresse, e assim, rumo ao alcance de uma “Ética da Alteridade”. Lógico, a história da escravidão moderna rumou por trilhos ligeiramente opostos. Literalmente, possuímos uma história do negro construída por cima, quase não existindo se quer como o Outro.

A Responsabilidade pelo Outro, sua Alteridade resultante, e uma compreensão para a Etnogênese quilombola.

Em nossa sociedade, nunca conseguimos compreender o Outro, ainda estamos presos em um “humanismo das luzes”, ou seja, originado da concepção de identidade que Stuart Hall (2005) denomina “sujeito do Iluminismo”, temos uma definição da problemática Identidade no campo sociológico, focado no indivíduo que possui por certame e singularidade o uso da razão, da habilidade de exercer reflexão e propor procedimentos objetivos e verificáveis através da argumentação ao outro indivíduo. Nessa consideração, os valores do humanismo universal, totalmente abstratos, é o que deve definir a identidade do sujeito do Iluminismo.

Tal universalismo sempre foi opinião majoritária de uma ciência ocidental que perdurou séculos de caracterização do Outro que lhe é totalmente diferente, como Edward W. Said fundamenta em “O Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente” (1990), sobre a criação de narrativas relativas aos povos orientais, em especial ao árabe muçulmano do Norte da África, que estavam associadas à intenção de dominá-los. Usando o argumento foucaultiano de que todo saber é uma forma de poder, o autor de “O Orientalismo” afirmou

que, ao conhecer o oriental em toda a sua cultura, o homem ocidental estava sendo o porta voz desta, como um pai adotivo que os guiaria à civilização, construindo uma relação de poder hierarquizada focada em obter benefícios próprios.

O direito da voz do Outro foi roubado sem diálogo que autorize tal poder. Guimarães Rocha (1988, p. 07) explica que: “Ao ‘outro’ negamos aquele mínimo de autonomia necessária para falar de si mesmo”. À ideia de uma cultura tida como modelo e verdade, no centro de tudo, inclusive, da comparação com o que é diferente, chamamos de etnocentrismo. Esta forma de pensamento e sentimento são discerníveis em inúmeras camadas do social, perpassando problemas étnicos, religiosos, de raça, de gênero, de sexo, nacionalista, políticos e outros (ROCHA, 1988).

Tal qual, o Continente Africano pareceu sempre como sub humanizado, antidemocrático, atrasado e bárbaro nas diversas literaturas de narrativas únicas. Em tempos de uma ciência que pratica um darwinismo social, o consentimento sobre o Outro é essencial no papel do poder. Não se deve dar voz ao Outro. O Ocidente é quem tem, por prelação e de uma incumbência considerada muita das vezes inata, de dar voz e tutelar os povos atrasados, pois na linha da evolução social³, todos devem passar por ela em algum ponto, e nisso, por muito se baseou todo um neoimperialismo ultra marítimo, a Partilha da África e da Ásia, a antropologia social, a filologia ocidental, a escravidão negra moderna e etc.

Diante disso, como compreender a complexidade e heterogeneidade dos quilombos contemporâneos se insistimos em buscar “pequenas áfricas”, resquícios e apegos a restos? Como compreender tal ressemantização se ainda praticamos um darwinismo social velado e estruturado que solapa a identidade do Outro? Possamos considerar a dinamicidade da organização e relacionamento social em função de uma auto-organização em termos políticos, interessando “[...] analisar os mecanismos de criação e/ou manutenção de uma forma organizacional que prescreve padrões unificados de interação e que regula quem faz e quem não faz parte do grupo [...] e entre estes e aqueles que não fazem” (ARRUTI, 1997, p. 26).

A visão de quilombo sob a ótica fechada em si mesma, coesa, culturalmente isolada e sem conflito, é uma visão idealizada que beira o utopismo. Leite (2000, p. 340) afirma que foi somente com a virada teórica dos estudos sobre etnicidade na década 80 com as críticas de Fredrik Barth ao conceito estático de cultura, é que os antropólogos repensaram seu modo de

³ Trata-se da “marcha progressiva do espírito humano” que envolve o estado teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato, e o estado científico ou positivo, fases obrigatórias que todos os povos deveriam percorrer para alcançar um estado de civilidade, de acordo com o pensamento de Augusto Comte (1991).

compreensão do Outro, sobretudo porque o significado de quilombo que predominou foi a versão do Quilombo de Palmares como unidade guerreira constituído a partir de um suposto isolamento e auto-suficiência. Ou seja, mais do que uma realidade inequívoca, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira

Dessa forma, procura-se pela aplicação de um conhecimento interdisciplinar compreensivo acerca do processo de ressemantização do conceito de quilombo em prol de uma retomada heterogênea para acessarem as políticas públicas do Estado, reconhecendo suas trajetórias históricas próprias, sociabilidades e territorialidades, para serem reconhecidos por mediadores e instituições autorizadas que nomeiam e transferem poderes políticos, sociais e econômicos aos indivíduos etnogênicos.

Se entendermos a etnogênese como uma a constituição de uma identidade política produzida para suprir demandas de um projeto político comum (WEBER, 1991), estamos optando por deixar de lado concepções essencialistas de cultura que estagnam e cristalizam tal efeito em uma relação passado e presente, e esse é certamente um primeiro passo a ser dado. Logo, apesar de citarmos a mobilização política de tais identidades e memórias etnicamente, não entendemos de forma manipulada, manobrável e superficial tal assunção, como que construindo história partindo do nada⁴. Acima disto, entendemos por noção étnica a partir do proposto por Fredrik Barth (2000), onde pensa-se o contexto intersocietário de relações em fronteiras como (re) organizador do grupo, ou seja, os próprios atores étnicos marcam a si mesmos e aos externos para garantir a organização do grupo e o funcionamento das interações.

Carneiro da Cunha (1986, p. 116) parte da mesma perspectiva étnica de Barth, onde seu conceito de grupo étnico caracteriza-se: "formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem".

⁴ Entende-se que não existe comunidade quilombola que inventa história de ascendência negra e escrava, manipulando acontecimentos históricos para angariar necessidades políticas contemporâneas, como entende Adelmir Fiabani (2005 apud MELLO, 2008). Marcelo Moura Mello, em sua prática dissertativa interdisciplinar entre antropologia e história, rebate os argumentos de Fiabani interpretando que "[...] as pessoas não se recordam a partir do nada; elas criam a partir de um repertório" (MELLO, 2008, p. 205). No estudo de tais comunidades de passados outorgados, obtusos e não oficiais, a oralidade é um novo suporte da memória, "suportes territoriais da memória" (MELLO, 2008, p. 205). Complementando, o trabalho de um historiador na contemporaneidade pós-Annales é reconstituição da subjetividade compreendendo tudo como um texto, como linguagem, um mergulho na lógica interna do evento em termo espacial (no social em todas as suas relações dentro do ambiente) e temporal (continuidade e descontinuidade) onde vestígios, restos ou testemunhos, são a matéria informativa normal do historiador (ARÓSTEGUI, 2006, p. 94).

Logo, a interpelação é pela compreensão do que o antropólogo da memória Jöel Candau (2010, p. 52) denomina “sociotransmissores”, sendo “[...] todas as coisas que compõem o mundo (objetos tangíveis ou intangíveis tal como os objetos patrimoniais, seres animados, seus comportamentos e produções), que permitem estabelecer uma cadeia causal cognitiva”. Essas sociabilidades, além de engessar memória com identidade, patrimonializa a história e a identidade de um grupo.

Como podemos, dessa forma, entender que as comunidades quilombolas são o que são sem questionarmos os fundamentos culturais e históricos aos quais nossa própria cultura se construiu? Nossa própria história feita de cima e por cima do Outro, explica nossa condição de questionar quem é ou não, mesmo quando esse Outro se assumi enquanto ser que é. Almeida (2002, p. 67) sintetiza a discussão se preocupando com o Outro: “[...] a meu ver, o ponto de partida da análise crítica é a indagação de como os próprios agentes sociais definem e representam suas relações e práticas em face dos grupos sociais e agências com que interagem”. Logo, impele-se pelo Outro acima até dos mecanismos institucionais, políticos ou academicistas que tomam para si a autorização de definir os critérios identitários do Outro, pois:

O importante aqui não é tanto como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define, e sim como os próprios sujeitos se auto representam e quais os critérios político-organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade. Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos pelos próprios sujeitos a partir dos próprios conflitos, e não necessariamente aqueles que são produto de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes (ALMEIDA, 2002, p. 68).

Em suma, o que o Almeida propõe cruza com a Ética da Alteridade proposta por Lévinas, cujo o qual acreditamos ser uma saída para o impasse aqui discutido. Por mais que estejamos em uma sociedade herdeira dos “valores das Luzes”, de um capitalismo racionalista desumano que engendrou sistemas políticos totalitários e fascistas, onde a promessa de que o progresso científico traria o bem-estar social, a perspectiva levisiana pode contribuir com respostas. Em Lévinas, é importante compreender como sua ética se torna uma responsabilidade para com o Outro, justamente por que antes mesmo de mim, eu sou um ser para o Outro, e por isso, Lévinas considera sua reflexão como de uma filosofia primeira (COSTA; CAETANO, p. 203).

Há sentido no Outro por que há uma consciência de Desejo do Outro, e esse, não é nem significação cultural, nem um dado já positivo, auto existente, este é primordialmente sentido. O importante, nesta leitura, é compreender que a Alteridade em Lévinas é um sentimento e pensamento que só entende o Outro, o estranho, o deslocado, por si mesmo,

assim como o Rosto, que em Lévinas é: auto-consciência da subjetividade do Outro no Ser. O Outro é também Rosto, e o Rosto é um primeiro discurso; o Rosto fala. Destarte, Rosto é Sociedade (LÉVINAS, 2012, p. 51).

Falar que o Outro tem um Rosto, é assimilar que o Outro tem voz, opinião. Logo, se nós entendemos que o Outro tem possibilidade de resposta e que nós temos possibilidade de conceber compreensão, nós praticamos o humanismo álgido de Lévinas e criamos em nós o “Desejo do Infinito” (um conceito que Lévinas utiliza com origem na filosofia de Descartes) de humanização contínua e nunca uma plenitude de querer abarcar por completo a compreensão do Outro, pois, no infinito não existe apreensão da totalidade. Da mesma forma, na cultura não existe apreensão do total em si, pois o movimento contínuo desse fenômeno não permite. Isto sendo, tratar o quilombola como resto histórico perpassado de puro tradicionalismo como se houvesse uma ontogênese do ser quilombola não é nem compreender a auto definição e nem a alteridade, mas antes de tudo é desconsiderar o Outro em si mesmo, desestimar a sua própria existência, tomando somente como parâmetro a si mesmo e sua auto visão de mundo.

Nisso a Alteridade de Lévinas entra em jogo, sintetizada em: relação de desinteresse. Essa Ética é crítica, justamente por ser posterior a toda a filosofia, portanto, deve sobrepujar a violência humana e a qualquer linguagem, até mesmo o “espírito” em Hegel, ou seja, a cultura. Precedendo, assim, a própria linguagem que revela o Outro, sem conotação cultural alguma, “na nudez de seu Rosto [...] em se mostrar na sua simplicidade não histórica, na sua nudez absolutamente inqualificável e irreduzível, em existir ‘antes’ da história e ‘antes’ da cultura” (LÉVINAS, 2012, p. 58, 59).

Temos, assim sendo, uma radicalização para um além da lente da cultura (ao menos, cultura enquanto conceito Hegeliano, mas podemos estender para o conceito mais complexo de cultura utilizado atualmente, esse todo híbrido e sempre incompleto). Parece-me um apelo ao desigual e uma fuga do que se diz verdade. É por este caminho que Volkmer (2009) propõe mostrar “[...] *“se e como”* a partir da reflexão deste filósofo sui generis [Lévinas], seria possível a inscrição do sentido ético original no fenômeno da cultura como uma construção humana” (VOLKMER, 2009, p. 268). Conclui que cultura em Lévinas é preservação das diferenças sem necessitar da representação do diferente, e mais, cultura é responsabilidade pelo Outro como que em uma expiação⁵. Em suma, é a afirmação que normas e princípios de

⁵ Fora toda a metafísica de Volkman, e também do próprio Lévinas, focamos na filosofia da ética levisiana do Eu e sua relação com a cultura, e disso pode-se extrair interpelações significativas com o objeto aqui discutido.

homens sociais e temporais devem ser absorvidos pelo retorno à “[...] vivência original do existir e da formação da própria subjetividade em meio e a partir do diferente, um movimento de crítica racional iluminada por uma experiência.” (VOLKMER, 2009, p. 275). Certamente, é uma proposição de um Humanismo do Outro que dialoga com a cultura.

Chegamos, por fim, à conexão da argumentação com a problemática que revelou a necessidade dessa reflexão interdisciplinar: em que medida isso nos ajuda a compreender as comunidades quilombolas do município de Pinheiro, Maranhão? Justamente, se entendemos que a cultura é dinâmica e que os indivíduos possuem a capacidade e a liberdade de escolherem para si o que bem entenderem, podemos compreender o porquê, ao menos teoricamente e inicialmente, uma comunidade que no passado não queria se identificar como quilombola, mas que agora assim o deseja. Dessa forma, a ideia de Etnogênese quilombola é explicativa. Lógico que cada comunidade responde a um caso histórico, social e identitário próprio que só pode ser apreendida eficazmente com imersão etnográfica do pesquisador, e que nem todas as comunidades quilombolas de Pinheiro apresentam tamanha hibridização na identidade cultural (a comunidade de Belo Monte, por exemplo, apresenta pajelança e grupo ativo de tambor de crioula, além de locais sagrados bem preservados), entretanto, a maioria apresenta um quadro complexo, que incita e alimenta argumentos de senso único não crítico caso não analisados a partir, por exemplo, da reflexão aqui proposta.

Considerações finais

Ao observar a heterogeneidade e múltiplas formas de apreensão da identidade quilombola que estão desenraizadas de visões essencialistas sobre o ser quilombola presente nas comunidades de Pinheiro (e certamente, não existem comunidades heterogêneas somente em Pinheiro pelo Estado Brasileiro), estamos na presença de dúvidas banais que levam ao debate dos estudos culturais perpassando a ideia de cultura e sua relação com a identidade enquanto fenômeno filosófico. A partir de um entendimento histórico sobre a construção de uma memória que impossibilitou a identidade dos negros no Brasil e obliterou os quilombos de uma narrativa nacional própria, propomos a problemática da compreensão (ou do porquê foi e parece ser impossível a compreensão e respeito pelo Outro) do Outro em dois pontos.

O primeiro ponto é compreender que a cultura não é fixa, que as pessoas não se cristalizam no tempo, não sobrevivem de restos materiais e imateriais, ao menos não devem ser obrigadas a isso. No cenário atual de quebra de valores onde nem as instituições são mais

sólidas - considerando a teoria de Zygmunt Bauman, do conceito de modernidade líquida onde tudo é fluido perante uma sociedade individualizada⁶ - não considerar tais alargamentos conceituais de quilombos, criticamente falando, é escolher permanecer no obsoleto social e cultural, e ironicamente falando, é escolher permanecer em uma espécie de campo medievo-ideológico.

Não obstante a falha do primeiro passo rumo à uma ética pela alteridade, o segundo ponto é tornar a consciência e visão de mundo de si e do Outro como um corpo nu, destituir do real e do simbólico todos os valores construídos historicamente e culturalmente. Certamente esta é uma prática da qual não se tem dicas e profecias, com inexistência de qualquer receita pronta, sem materialidade alguma. Se não compreendermos a mutabilidade e diversificação de nossa própria história enquanto sociedades inter-relacionadas baseado nas diferenças, e principalmente no poder em suas relações de dominação, certamente, mais difícil ainda será lograr a uma alteridade ponderada em uma espécie de volta e recomposição de ideais de vivência, experiência e Desejo pelo Outro.

O Outro deve reconhecer e assumir seus próprios operacionalizadores intersocietários e seus próprios “sociotransmissores”, seja a fim de engessar sua identidade com sua memória e resgatar para patrimonializar ou não o seu passado, seja para remodelar a si próprio com reorganização do grupo e engajamento político identitário.

Finalizando, além da premissa cultural e humanística aqui discutida, outro estapafúrdio argumentativo do senso comum é espraiar que o quilombola (assim como o indígena) vai deixar de ser quilombola por possuir carro ou moto, não andando mais a pé ou de bicicleta cargueira. Vai deixar de ser quilombola por morar em casa digna com banheiro interno, como que se necessitassem morar em casa de taipa/pau-a-pique com fossa rudimentar externa. Ou se não possuir quintal com roça e não plantar sua mandioca, ou não baterem seus tambores e tomarem sua cachaça da terra até de manhã, como se eles estivessem deixando para trás a “cultura” deles, ou como se estes não fossem capazes de pensar e agirem por si próprios. Ou, ainda, se migrar da extrema pobreza ou pobreza para a classe média fizesse com que não sejam mais quilombolas, incorporando a noção de classe social como absoluta e determinante. Ser quilombola não é sinônimo de ser baixa renda ou possuir poucos imóveis e

⁶ Referência as obras de Bauman, intituladas “A Sociedade Individualizada: vidas contadas e histórias vividas” (2008), e “Modernidade Líquida” (2001).

bens domésticos, o nome disso é desigualdade social, econômica e política, e a História explica.

Referências

ABREU, Josias. *Coisas de Antanho*. Josias Abreu: org. por: José Jorge Leite Soares. São Luís, Academia Pinheirense de Letras, Artes e Ciências, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. Terras de Preto, terras de santo, terras de índio - uso comum e conflito. *Cadernos NAEA*. Belém, n. 7, p. 163 - 196, 1989.

ARAÚJO, Maria Raimunda. Notícias sobre os quilombos no Maranhão. In: MOURA, Clóvis (Org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 139 - 156.

AROSTÉGUI, Júlio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Tradução: Andrea Dori. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: Edusc, 2006 (Coleção Ciências Sociais).

ARRUTI, José Maurício. A Emergência dos “Remanescentes”: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana* 3(2), 1997, p. 7 - 38.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. Quilombos Maranhenses In: GOMES, Flávio dos Santos. REIS, João José Reis. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 433 - 466.

BARTH, Fredrik. “Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: contracapa, 2000, p. 25 - 68.

BAUMAN, Zygmunt, 1995. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*/Zygmunt Bauman; tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; Linha Gráfica Editora, 1991.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: EDUSP, 1986.

CANDAU, Jöel. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v. 1, n. 1, dez. 2009/mar. 2010. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/237408645_Bases_antropologicas_e_expressoes_mundanas_da_busca_patrimonial_Memoria_tradicao_e_identidade> Acesso em: 24 abr. 2019.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude* / Roger Chartier. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo*; Catecismo positivista. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. Col. Os Pensadores. 5. ed. São Paulo: Nova cultural, 1991.

COSTA, Juliano Xavier da Silva; CAETANO, Renato Fernandes. A Concepção de Alteridade em Lévinas: caminhos para uma formação mais humana no Mundo Contemporâneo. *Revista Eletrônica Igarapé*; Nº 03, Mai. 2014 - ISSN 2238-7587. Disponível em: <http://www.periodicos.unir.br/index.php/igarape>. Acessado em: 20 jan. 2018.

GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. A Lei de Terras (1985) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil do século XIX. *Revista História*, São Paulo. p. 153-162, jan/jul. 1989. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18599/20662>> Acesso em: 10 Abr. 2018.

GRAMSCI, A. *Concepção Dialética da História*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 10º ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAESBAERT, Rogério Costa. *O mito da desterritorialização*. Do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro Homem*. 4.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

MARANHÃO, Secretaria de Estado do Planejamento e Orçamento (SEPLAN); Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos (IMESC). *Regiões de Desenvolvimento*: proposta de regionalização do Maranhão. São Luís: IMESC/SEPLAN, 2015a.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

MELLO, Marcelo Moura. *Caminhos criativos da história: territórios da memória em uma comunidade negra rural* / Marcelo Moura Mello. 2008. 293 f. Dissertação (Antropologia Social) - Campinas, SP: [s.n.], 2008. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281912>> acesso em: 30 Jun. 2018.

MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. Ed. Ática, 1989.

MOTT, Luiz “A revolução dos negros do Haiti e o Brasil”. *História: Questões e Debates*, Curitiba, 3(4) junho de 1982, p. 55 - 63.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, São Paulo, n.68, p. 46-57, dezembro/fevereiro 2005-2006. Disponível em:
<<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/13482/15300>> Acesso em: 20 Jun. 2018.

RAEDERS, Georges. *O Inimigo Cordial do Brasil: O Conde de Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RITTER, Carlos. Reflexões epistemológicas sobre os “territórios de identidade”. *Revista Geografar*. Curitiba, v.6, n.1, p.95-109, jun./2011. Disponível em:<<https://revistas.ufpr.br/geografar/article/view/21805>> Acesso em: 30 Jul. 2018.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. *O que é Etnocentrismo*. 5º Ed. – Brasília: ed. Brasiliense, 1988.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* / Edward W. Said; tradução Tomás Rosa Bueno. – São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*, Rio de Janeiro, Relume Dumará-Fundação Ford, 2003.

THOMPSON. E.P. *Costumes em Comum* / E.P. Thompson; revisão técnica Antônio Negro, Cristina Meneguello. Paulo Fontes. São Paulo: Companhias das Letras, 1998.

WEBER, Max. 1991. “Relações Comunitárias e Étnicas”. In: *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora da UnB.

VIVEIROS, Jerônimo de. *Quadros da vida Pinheirense*; Organização de José Jorge Leite Soares. São Luís: Instituto Geia, 2007.

VOLKMER. Sérgio A. J. A inscrição do sentido ético na cultura, em Lévinas. *Kínesis*, Vol. I. n° 02, Outubro-2009, p. 264 - 276 Disponível em:
<<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/Artigo18.S.Volkmer.pdf>>. Acesso em: 20 abr 2019.

Recebido em: 24/04/2019
Aprovado em: 17/10/2019