

## Da desigualdade à diferença: direito, política e a invenção da diversidade cultural na América Latina<sup>1</sup>

Sérgio Costa<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo confronta as noções de desigualdade e diferença por meio da análise de políticas públicas específicas desenvolvidas na América Latina a partir da década de 1980. São investigadas algumas práticas políticas inseridas na perspectiva do multiculturalismo liberal que tendem a identificar e classificar determinados grupos étnicos com base em categorizações arbitrárias. O autor analisa mudanças na legislação brasileira, consolidadas pela Constituição Federal de 1988, ligadas à proteção de populações quilombolas. Por fim, retoma as mais importantes considerações críticas à expansão internacional do multiculturalismo liberal, levando em conta as principais produções teóricas acerca do tema.

**Palavras-chave:** diversidade; diferença; identidade; populações quilombolas; multiculturalismo liberal.

1 Uma versão prévia em inglês desse texto saiu publicada como S. COSTA, Freezing Differences. Law, Politics, and the Invention of Cultural Diversity in Latin America, in K. ARAUJO, A. MASCAREÑO (Ed.), *Legitimization in World Society*, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 139-156. Tradução de Ricardo Campello – Doutorando em Sociologia na FFLCH/Universidade de São Paulo (USP) – São Paulo – Brasil – campello.ricardo@gmail.com

2 Universidade Livre de Berlim – Berlim – Alemanha – sergio.costa@fu-berlin.de

## **From inequality to difference: rights, politics and the invention of cultural diversity in Latin America**

**Abstract:** *The article discusses the conflictual relations between the concepts of inequality and difference, analysing specific cultural policies in Latin America developed from the 1980's until nowadays. It exposes some of the critiques over political practices included in the Liberal Multiculturalism perspective that identify and classify certain ethnic groups by the use of arbitrary standards. The author analyses legal changes in Brazil, taken by its Constitution promulgated in the year of 1988, related to the protection of the maroon population. Finally, it reviews the most important critiques to the international expansion of Liberal Multiculturalism considering the theoretical production over the subject.*

**Keywords:** *diversity; difference; identity; maroon population; liberal multiculturalism.*

Desde os anos 1980, os instrumentos legais e as políticas de proteção dos direitos culturais de minorias se expandiram largamente, no âmbito internacional, fazendo parte hoje do catálogo de garantias fundamentais asseguradas pelo direito internacional positivo (Brunkhorst, 2007; Meyer, 2005).

Essa expansão internacional dos direitos culturais de minorias, ainda que politicamente meritória e necessária, não é isenta de problemas. Conforme destaca Will Kymlicka (2007), sem dúvida, o autor contemporâneo que estudou de forma mais dedicada e acurada tal processo, a internacionalização dos direitos de minorias deve-se principalmente à adoção pelas agências multilaterais e organizações internacionais da agenda do multiculturalismo liberal. Isto é, mesmo que haja diferenças importantes entre os programas adotados pelas diferentes organizações internacionais, todas elas se filiam, de forma geral, às concepções teóricas e políticas defendidas por uma perspectiva específica na ampla discussão sobre cultura e política, a saber, o multiculturalismo liberal (ML). Conforme procuro demonstrar nesse capítulo, o ML parte de uma definição essencialista de cultura que descreve as identidades culturais como entidades ancestrais reproduzidas por processos endógenos às minorias e que são, portanto, anteriores à própria política. Seguindo essa lógica, a proteção do Estado é legitimada através do argumento de que é necessário criar barreiras entre os grupos culturais minoritários e seu entorno de sorte a permitir que as identidades minoritárias possam se reproduzir sem que sejam assimiladas ou marginalizadas pela cultura dominante.

Um vasto conjunto de trabalhos teóricos no campo dos estudos pós-coloniais, bem como pesquisas empíricas na área da antropologia cultural e da sociologia da cultura têm mostrado que os processos efetivos de constituição de identidades minoritárias não são nem pré-políticos nem exclusivamente endógenos. Orientados por um conceito dinâmico de cultura, esses estudos deixam claro que minorias culturais se articulam conforme as oportunidades políticas existentes e se constituem a partir de suas relações com seu entorno.

Os estudos sobre a expansão dos direitos de minorias na América Latina também confirmam o caráter móvel e mutante das identidades culturais de minorias. Na maior parte dos casos, as minorias supostamente preexistentes, as quais os direitos culturais visam proteger, na verdade só se constituem como grupo a partir das novas possibilidades de reconhecimento legal criadas. Ou seja, as minorias não antecedem ao direito e à política, são o direito e a política que constituem as minorias, levando-as a reconstruir e reinventar seus supostos laços ancestrais comuns e seus vínculos de pertença, de forma a corresponder às expectativas e exigências legais.

Esse argumento será desenvolvido a partir de quatro passos. Primeiro, ofereço um sumário do debate teórico no âmbito do multiculturalismo e das principais críticas teóricas que o ML vem sofrendo no âmbito dos estudos pós-coloniais. A segunda parte apresenta um panorama da impressionante profusão de movimentos étnicos e culturais na América Latina, sistematizando os argumentos de estudos recentes que buscam explicar sua emergência. A terceira parte do artigo é dedicada às transformações observadas no Brasil depois da introdução, na Constituição de 1988, de garantias de proteção aos remanescentes de quilombos, quais sejam, assentamentos constituídos, originalmente, a partir dos grupos de pessoas que fugiram da escravidão, que durou no Brasil até 1888. Por último, na parte conclusiva, busco resumir as principais críticas à expansão internacional do multiculturalismo que se pode depreender do debate teórico e dos casos estudados. O objetivo não é desautorizar as garantias legais e as políticas de proteção às minorias culturais, mas buscar uma compreensão mais ampla e realista dos impactos dessas medidas.

## 1. Das identidades culturais às articulações de novas diferenças

As concepções de multiculturalismo, no campo da filosofia política, foram modificando-se ao longo do tempo. Não obstante, as contribuições elaboradas no âmbito do que Kymlicka (2007: 51) denomina “primeira onda do multiculturalismo liberal”, incluindo seus próprios trabalhos, bem como os trabalhos de

Taylor (1993), Raz (1994) e outros produzidos no final dos anos 1980 e no começo dos anos 1990, continuam muito influentes<sup>3</sup>.

Para os multiculturalistas liberais, as diferenças culturais não têm um valor intrínseco, intocável. Tradições e repertórios culturais só são valorizados porque conformam referências importantes para as escolhas individuais. Isto é, a manutenção da diversidade cultural para os liberais só tem sentido na medida em que os indivíduos, a partir de seus juízos e processos próprios de reflexão e formação de preferências, reconheçam-se nos repertórios culturais, utilizando-se deles como parte constitutiva do exercício de sua autonomia individual (Raz, 1994; Kymlicka, 1989; 1995). Conforme os multiculturalistas liberais há duas razões para justificar por que a pertença cultural é crucial para o bem-estar dos indivíduos. Primeiro, mostram que a pertença cultural fornece aos indivíduos escolhas significativas sobre como conduzir suas vidas, no sentido de que a familiaridade com uma cultura indica os limites do que é razoável desejar. O segundo argumento afirma que a pertença cultural tem um papel importante na identidade dos indivíduos, aparecendo como espaço primário de identificação, isto é, a pertença e a identidade cultural fornecem aos indivíduos um fundamento para a auto-identificação. Consequentemente, o Estado teria a função de proteger e estimular a diversidade cultural e, em alguns casos, reconhecer os direitos de grupos culturais minoritários para que os cidadãos possam constituir sua identidade individual e contar com um contexto cultural que empresta razão e sentido a suas escolhas pessoais.

Desde os anos 1990 o ML vem sofrendo duras críticas provindas, entre outros, dos estudos pós-coloniais (ver, por exemplo, Bhabha, 1995; Gilroy, 2005; Hall, 1996; 1997; Pieterse, 2007; Spivak, 1999; Haritaworn, 2010). Apoiados em uma concepção pós-estruturalista de cultura, esses críticos recusam a ideia mesma de uma identidade cultural anterior à política. Por isso, em contraposição às construções identitárias homogeneizadoras que buscam aprisionar e *localizar* a cultura, preferem referir-se à ideia de diferença, articulada, contextualmente, nas lacunas de sentido entre as fronteiras culturais. Diferença aqui não tem o sentido de herança biológica ou cultural, nem de reprodução de uma pertença simbólica conferida pelo local Tde nascimento, de moradia ou pela

---

3 Em artigo elaborado em coautoria com Denilson Werle, durante o período mais efervescente do debate teórico em torno do multiculturalismo, insistíamos na distinção entre multiculturalismo liberal e multiculturalismo comunitarista (Costa; Werle, 1997). Resumo no parágrafo seguinte alguns dos argumentos desenvolvidos naquele trabalho, evitando, contudo, a referência ao multiculturalismo comunitarista, em virtude de sua quase nula influência no debate contemporâneo.

inserção social, cultural etc. A diferença é construída no processo mesmo de sua manifestação, isto é, ela não é uma entidade ou expressão de um estoque cultural acumulado, é um fluxo de representações, articuladas *ad hoc*, nas entrelinhas das identidades externas totalizantes e essencialistas. Nesses termos, mesmo a remissão a uma suposta legitimidade legada por uma tradição “autêntica” e “original” deve ser tratada como parte de uma *performance* da diferença:

A representação da diferença não pode ser lida precipitadamente como o reflexo de um traço étnico ou cultural dado de antemão, estabelecido no tabuleiro estático da tradição. A articulação social da diferença, na perspectiva das minorias, é uma negociação complexa e permanente que busca autorizar hibridismos que emergem em momentos de transformação histórica. O “direito” de significar, a partir das periferias do poder autorizado e privilegiado, não depende da manutenção das tradições. Ele é respaldado pelo poder da tradição para então ser redefinido a partir de diferentes contingências e contradições que perpassam e incidem sobre a vida daqueles que se encontram “nas minorias” (Bhabha, 1994: 2).

A concepção de diferença formulada no âmbito dos estudos pós-coloniais decorre da noção de *différance*, conforme a acepção de Derrida (1972). Ao cunhar o neologismo *différance*, como corruptela do vocábulo francês *différence* (diferença), Derrida indica a existência de uma diferença que não é traduzível no processo de significação dos signos, nem organizável nas polaridades identitárias eu/outro, nós/eles, sujeito/objeto, mulher/homem, preto/branco, significante/significado. Tais distinções e classificações binárias constituem, conforme Derrida, o modo ocidental, logocêntrico de apreender o mundo e formam a base das estruturas de dominação modernas.

Autores como Bhabha (1995) e Hall (1997) apoiam-se no conceito de *différance* para escapar à ideia de uma identidade fixa, essencial, seja ela impingida ou autoatribuída. O pós-estruturalismo serve aqui para desconstruir os discursos polares que opõem um eu a um outro, um nós a um eles. Isto vale tanto para o discurso colonial-imperialista quanto para o discurso nacionalista, e também para o discurso multiculturalista, malgrado suas boas intenções. Em todos esses casos, a diferença é celebrada como identidade homogênea, semelhança (*sameness*) irredutível, posto que se estabelece aqui uma correspondência entre uma inserção sociocultural numa estrutura pré-discursiva e um lugar enunciatório determinado no jogo linguístico ou político. No lugar de identidade, os autores preferem falar de identificação, como posição circunstancial nas redes de significação (Hall,

1996; Bhabha, 1995; 1996)<sup>4</sup>. Seguindo essa linha argumentativa, Pieterse (2007) e Gilroy (2005) mostram que dessa multiplicidade de identificações móveis e contingentes não decorre a diversidade cultural descrita pelo *multiculturalismo*, mas uma nova *multicultura*. Multicultura remete ao esvaziamento da força das adscrições culturais para determinar posições de poder. Assim, no âmbito da multicultura, o fato de ser classificado como britânico, negro, imigrante, mulher ou indígena torna-se irrelevante como recurso para definir posições prévias nas relações assimétricas de poder. Para esses autores, a coexistência desejada entre as diferentes culturas não é mais aquela idealizada pelo liberalismo multicultural e guiada pela constituição de barreiras de proteção para que culturas minoritárias possam se reproduzir (Boatcă; Costa, 2010). A coexistência almejada é orientada pelo ideal da convivência, entendida como “experiências cotidianas de contato, cooperação e conflito que atravessam a suposta impermeabilidade das fronteiras de raça, cultura, identidade e etnia” (Gilroy, 2005: viii).

As concepções de identidade, aliás, de diferença desenvolvidas no âmbito dos estudos pós-coloniais atingem o ML em um ponto nevrálgico, a saber, questionam a existência de identidades ontológicas e a possibilidade de sua representação política. Conforme se mostrou, para autores como Bhabha e Hall, o momento de representação da diferença é, ao mesmo tempo, o momento de construção, vale dizer, de articulação desta. Não existe nessa leitura um ente social anterior à representação e que emergisse publicamente, em algum momento, para realizar uma presumida vocação política imanente. Discursos e sujeitos constituem-se simultânea e mutuamente. Portanto, quando uma minoria étnica ou outro grupo sociocultural qualquer comparece na esfera pública como unidade identitária, o que se tem aí não é a apresentação pública de algo que já existia de forma latente no seio social, mas uma junção circunstancial e contingente do discurso identitário com um grupo que passa a articular suas diferenças em torno de tal discurso. Em outro momento, esse mesmo grupo pode articular outras diferenças, a partir de outros discursos.

Nesse sentido, a representação institucionalizada das identidades culturais pretendida pelas políticas multiculturalistas significa o esforço de aprisionamento e congelamento de algo – a diferença – que só pode existir enquanto móvel, flexível e variável.

4 O conceito-chave utilizado por Hall para descrever a posição do sujeito na esfera de uma determinada formação discursiva é articulação, entendida de uma forma dual, que se refere tanto à ideia de expressão quanto aos laços estabelecidos entre dois elementos que se correlacionam. O princípio da articulação contingente, de acordo com Hall, pode ser observado não apenas na formação do sujeito individual mas também na produção de sujeitos coletivos (Hall, 1996).

## 2. Construindo a diversidade na América Latina

Nas últimas três décadas acumulou-se um extraordinário número de contribuições referidas a diferentes países da América Latina que buscam estudar a recente explosão da diversidade cultural na região. Os conceitos empregados para descrever os fenômenos estudados são igualmente variados. Alguns autores referem-se à reinvenção de identidades étnicas (Cairo; Castillo, 2004; Stavenhagen, 2011), outros constatam a emergência de novas formas de “indigeneidade” (Canessa, 2007; McNeish, 2008) ou de negritude (Wade, 1993; Pinho, 2005), enquanto outros ainda referem-se a processos de etnização das políticas e politização das etnias (Büschges; Pfaff-Czarnecka, 2007; Restrepo, 2004).

A variedade de conceitos empregada na bibliografia reflete as diferenças teóricas entre os autores, mas também a diversidade de grupos enfocados. É comum, contudo, a essa literatura o esforço de explicar como as nações latino-americanas fundadas a partir de Estados nacionais consolidados, quase todos eles, ainda no começo do século XIX, revelam recentemente uma diversidade cultural até então ausente dos discursos nacionais e do espaço público. Isto é, seja pelo simples uso da violência, seja através da ideologia da mestiçagem, plástica e inclusiva, os Estados latino-americanos mostraram historicamente uma grande capacidade de acomodar diferenças culturais internas, apresentando ao longo de muitas décadas grande estabilidade nos laços de pertença simbólica entre seus membros. Trata-se, portanto, de entender por que nas últimas três décadas afrodescendentes, indígenas, descendentes de imigrantes e outros grupos que havia muito pareciam assimilados na pertença nacional a cada um dos países da região emergem como minorias culturais reivindicando o direito de ser reconhecidos a partir dos traços culturais que supostamente os separam e distinguem dos demais membros da nação.

De forma muito abreviada, os argumentos encontrados na literatura para explicar a recente intensificação da diversidade cultural na América Latina podem ser agrupados em quatro grupos de fatores interligados<sup>5</sup>:

---

5 Um quinto e fundamental fator vinculado à explosão da diversidade cultural na América Latina contemporânea são as novas oportunidades econômicas surgidas no contexto da mercantilização global das identidades étnicas. Trata-se aqui do mercado em crescente expansão para produtos que mereçam, de algum modo, uma etiqueta étnica. Um caso muito ilustrativo é estudado por Patrícia Pinho (2008), o turismo afro-americano para a Bahia, no Brasil. A autora mostra como a presença dos turistas leva à formação de um “mercado étnico” e à recuperação e à invenção de manifestações culturais afro-brasileiras antes esquecidas ou simplesmente inexistentes. Por razões de foco do presente texto, não aprofundarei aqui a discussão sobre a dimensão econômica da diversidade cultural.

- i) Avanço da agenda multicultural no plano internacional.
  - ii) Novas possibilidades políticas e legais surgidas no âmbito dos processos de democratização e institucionalização dos direitos e políticas multiculturais.
  - iii) Conexões entre desigualdade social e diferenças culturais.
  - iv) Emergência de movimentos sociais, ONGs, especialistas e outros agentes capazes de identificar e mobilizar politicamente grupos-alvo dos novos direitos culturais
- i) A partir dos anos 1980 o multiculturalismo vai penetrando de forma crescente na agenda das agências internacionais e multilaterais, dando forma ao processo que Will Kymlicka (2007) chamou de odisseia multicultural:

[...] os arquitetos da ONU e das organizações regionais do pós-guerra presumiram que os direitos de minorias não eram apenas desnecessários para a criação de uma nova ordem internacional viável, mas a desestabilizariam. Hoje, contudo, é amplamente reconhecido que a acomodação da diversidade étnica é não somente consistente, mas se torna efetivamente uma pré-condição para a manutenção de uma ordem internacional legítima (Kymlicka, 2007: 45).

Nesse contexto, organismos como o Banco Mundial, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e as agências de cooperação bilateral atuantes na América Latina buscam induzir os governos locais a adotar medidas de proteção aos direitos culturais de indígenas, afrodescendentes e outros grupos considerados culturalmente ameaçados<sup>6</sup>. No âmbito das convenções internacionais e conferências de cúpula cabe destacar o impacto para os países da América Latina da Convenção 169 da OIT, da Conferência da ONU contra o Racismo, ocorrida em Durban em 2001, e da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007 (Briones, 2005; French, 2009: 2).

A Convenção 169 da OIT garante direitos até então inéditos aos povos indígenas e foi ratificada por praticamente todos os países latino-americanos. Ao longo dos anos as garantias estabelecidas pela Convenção foram sendo incorporadas à constituição e às políticas públicas de diferentes países da região,

6 O fato das diferentes organizações internacionais seguirem os preceitos do ML não implica que do ponto de vista prático adotem os mesmo procedimentos para garantir os direitos das minorias. Pacheco (2000) estuda os critérios então utilizados pelo Banco Mundial para definir quem são os povos indígenas e constata que o Banco utiliza “indicadores que derivam de uma *representação anacrônica do índio como primitivo* [...]”. [Assim, a] identificação de uma coletividade como ‘indígena’ torna-se uma questão de grau, de maior proximidade ou afastamento face ao *estereótipo da primitividade*” (Pacheco, 2000: 130 s.). Para o autor, o Banco resolveria boa parte de suas dificuldades de classificação se adotasse o princípio da autoidentificação estabelecido na Convenção 169 da OIT.

oferecendo novas oportunidades de reconhecimento para indígenas e outros grupos tratados como “populações tradicionais ou originárias” (ver, entre outros, Briones; Kradolfer, 2008: 14). A Conferência de Durban, por sua vez, desencadeia um conjunto importante de medidas para o combate ao racismo e à discriminação na América Latina. A adoção de políticas de ação afirmativa em países como Colômbia e Brasil e a criação de uma secretaria com *status* ministerial para a promoção da igualdade racial no Brasil são resultados diretos das resoluções protocoladas na Conferência (Costa, 2011a; Góngora-Mera, 2012).

A Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas de 2007 tem um sentido político iniludível, uma vez que os próprios representantes dos povos indígenas tiveram uma participação decisiva em sua elaboração:

Essa Declaração se destaca por ser a única elaborada pela ONU junto aos próprios detentores dos direitos, os Povos Indígenas. Eu saúdo especialistas e representantes de Estados e ONGs que contribuíram ativamente com esse processo. Esse magnífico empenho que os trouxe para sentar-se junto a nós, Povos Indígenas, para ouvir nossos lamentos e lutas e comprometer-se em dar-nos respostas para resolvê-las é algo sem precedentes (Tauli-Corpuz, 2007: 6).

Entre as organizações regionais do continente americano, cabe destaque à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, órgão vinculado à Organização dos Estados Americanos. No âmbito da Corte Interamericana de Direitos Humanos e de departamentos internos como a Relatoria sobre os Direitos dos Povos Indígenas, criada em 1990, e a Relatoria sobre os Direitos de Afrodescendentes e contra a Discriminação Racial, criada em 2005, a Comissão busca garantir a execução e a implementação dos acordos e convenções internacionais nos diferentes países-membros (Costa; Gonçalves, 2011).

ii) No momento em que esse conjunto de convenções, resoluções e instrumentos é criado internacionalmente, a maior parte dos países latino-americanos vive internamente um processo de redemocratização depois de décadas de domínio de ditaduras militares, como nos casos de Argentina, Brasil, Chile etc., ou de unipartidarismo, como no caso do México. Os novos governos eleitos democraticamente adotam, na maior parte dos casos, as garantias e os direitos estabelecidos internacionalmente, criando, no âmbito da política doméstica, benefícios até então inéditos para grupos populacionais que possam ser reconhecidos como indígenas ou remanescentes de populações ancestrais ou tradicionais. Trata-se, por exemplo, da demarcação e da concessão de títulos de propriedades, de programas especiais de saúde pública, de oferta de educação bilíngue etc.

O período de redemocratização coincide com a adoção, na maior parte dos países latino-americanos, das políticas de reajuste estrutural conforme a agenda neoliberal. Nesse contexto marcado por forte contenção dos gastos do Estado, os programas de promoção da diversidade cultural constituem uma exceção, na medida em que oferecem acesso a recursos públicos inexistentes para outras políticas sociais. É essa estrutura de oportunidades políticas que permite que grupos populacionais antes identificados como camponeses ou trabalhadores urbanos pobres se rearticulem politicamente, enfatizando, no âmbito público, sua etnicidade (Briones, 2005; Restrepo, 2004; Dávalos, 2004).

Esse tipo de reidentificação etnopolítica é descrito com propriedade por Andrew Canessa (2007) para o caso de um grupo indígena na Bolívia. Sua descrição é paradigmática para processos observados por muitos outros autores com relação a indígenas, afrodescendentes e outras “populações tradicionais ou ancestrais” em praticamente todos os países latino-americanos<sup>7</sup>:

Em um livro recente, Bruce Miller [...] analisa políticas estatais que tornam “invisíveis” determinados povos indígenas por recusarem a reconhecê-los como tais. O que eu investigo a seguir é um exemplo inverso: povos que são reconhecidos pelo Estado como indígenas mas que não identificam a si mesmos desta maneira. A raiz do problema reside no fato de o Estado decidir quem é e quem não é indígena e a indigeneidade ser concebida como uma forma determinada de relação com o Estado, em vez de ser considerada um sistema de significações oriundas de uma cultura em particular (Canessa, 2007: 210).

iii) A possibilidade de reidentificação étnica ou cultural não é arbitrária ou fortuita. Ela se deve ao nexo efetivamente existente entre desigualdades sociais, entendidas no sentido amplo como assimetrias econômicas, políticas e legais, e adscrições de natureza étnica, racial ou cultural. O que se está afirmando aqui, obviamente, não é que todos os latino-americanos pobres ou privados de acesso a direitos políticos ou sociais são afrodescendentes ou indígenas. Trata-se, na verdade, de tipos distintos mas complementares

7 Além dos casos já bastante estudados e conhecidos como afrodescendentes na Colômbia (Escobar, 2004; Wade, 1993; Restrepo, 2004a) e no Brasil (Sansone, 2003; Almeida, 2000) ou indígenas nos países andinos (Dávalos, 2004; Walsh, 2009), vale mencionar o exemplo menos conhecido da Guiana Francesa, conforme descrito por Brightman (2008). Brightman percebe uma aparente contradição entre o caráter dinâmico das relações dos indígenas entre si e a maneira ontológica, ancestral como se autorrepresentam no espaço político. Para ele esse paradoxo se explica pelo fato de os povos indígenas recorrerem a uma “eticidade estratégica [...] em suas intervenções políticas em uma arena cujos termos são ditados pelas tradições ocidentais” (2008: 27).

de desigualdades. Stewart e seu grupo de pesquisa (Stewart, 2000; 2010; Stewart; Brown; Mancini, 2005) referem-se a desigualdades verticais para caracterizar as assimetrias entre indivíduos e a desigualdades horizontais para qualificar as desigualdades que afetam grupos populacionais<sup>8</sup>. Aqui, as experiências comuns de discriminação podem levar a que a pertença potencial ao grupo discriminado seja realçada:

De certa maneira, as fronteiras entre os grupos se tornam endógenas às desigualdades entre os grupos. Se um determinado povo é discriminado (desigualdade horizontal), ele provavelmente sentirá a sua identidade cultural de uma forma mais intensa, especialmente se os demais o categorizam no interior de um grupo com o propósito explícito de exercer uma discriminação (criando ou reforçando desigualdades horizontais) (Stewart; Brown; Mancini, 2005: 9).

iv) A identificação e a tradução dos direitos e garantias culturais, surgidos no âmbito internacional e nacional, para seus potenciais beneficiários implicam um processo complexo de interpretação e agência políticas. Aqui entram em cena os intermediários que são capazes de dialogar e se comunicar com os beneficiários e, ao mesmo tempo, dominam a linguagem e os códigos dos diferentes sistemas especializados envolvidos na reivindicação e na materialização dos novos direitos. A bibliografia sobre o tema é vasta e faz referência a atores de natureza muito variada, desde especialistas individuais e atores coletivos como organizações de movimentos sociais até instituições como congregações e igrejas. A análise de Martí y Puig (2010) é elucidativa sobre o papel dos atores intermediários na emergência dos movimentos indígenas na América Latina. O autor distingue entre atores “de baixo e de fora” e atores “de cima”. Os primeiros atores são representados pela Igreja católica e por antropólogos que desde os anos 1970 contribuíram para a mobilização política dos indígenas e para a intermediação de seus contatos com o Estado. Os atores de cima correspondem a ativistas em redes de promoção (*advocacy networks*):

Ativistas de diferentes partes do mundo interessados em desenvolvimento, direitos humanos e ecologia e que defenderam a causa da autodeterminação de povos indígenas surgiram dessas redes de ativismo e impactaram significativamente a configuração dos movimentos indígenas (Martí y Puig, 2010: 79).

---

8 As desigualdades horizontais são notáveis em todos os países da América Latina que coletam dados populacionais conforme categorias de pertença étnica ou racial. No Brasil, por exemplo, 21,7% dos brancos, mas 44,8% dos afrodescendentes são pobres. No Equador, 58,5% dos afrodescendentes e 39,6% são pobres (cf. Anton et al., 2009). No Peru, 55,4% dos indígenas, 28% dos mestiços e 9% dos brancos são considerados pobres (cf. Thorp; Paredes, 2010; ver também Costa, 2011b).

Em outros casos, como na articulação dos movimentos afrodescendentes, outros mediadores, como ONGs, sociólogos ou intelectuais negros, assumem o papel de decodificar politicamente as pesquisas sobre discriminação racial e desigualdade social, transformando indicadores sociais em argumentos para a mobilização política.

A seguir analiso brevemente a implantação da política de proteção da população quilombola no Brasil, de sorte a mostrar como as diferentes dimensões da construção da diversidade cultural na América Latina, conforme descritas até aqui, ganham forma num caso específico.

### 3. Lei e lendas: uma experiência brasileira

A Constituição brasileira de 1988 foi promulgada em meio à euforia política desencadeada pela democratização depois de 21 anos de governos ditatoriais militares (1964-1985). O texto constitucional é, por isso, extremamente progressista e aberto à extensão dos direitos políticos, sociais e culturais dos diferentes grupos da população. Entre as muitas garantias estabelecidas, a Constituição define no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, Governo Federal, 2005: 14).

Conforme a acurada reconstrução de Arruti (2000: 103 s.), a categoria quilombo empregada no texto constitucional é “caudatária de uma legislação repressiva de origem colonial que para ser eficaz se fazia genérica e exterior àqueles a quem designava, remete a um tipo de formação social histórica que, a princípio, teria desaparecido com a própria escravidão e que se caracterizou justamente pela busca de invisibilidade frente ao Estado”.

Isto é, não se encontravam grupos na sociedade brasileira que reivindicassem por ocasião da promulgação da Constituição a condição de *remanescente de quilombo*. Havia uma mobilização ainda muito incipiente de *comunidades negras rurais* nos estados do Pará e do Maranhão. Ainda conforme Arruti, dois movimentos paralelos explicam a inclusão do artigo 68 na Constituição de 1988. Por um lado, movimentos de trabalhadores rurais e órgãos do governo identificavam a existência de diferentes formas de posse de terras rurais sem um estatuto legal claro e que deveriam ser regularizadas. Entre elas, incluíam-se terras adquiridas ou ocupadas por ex-escravos e nas quais continuavam vivendo seus descendentes.

Por outro lado, os quilombos ocuparam (e continuam ocupando) um lugar de destaque no repertório político do movimento negro no Brasil, na medida em que simbolizam a resistência à exploração e à escravidão. É, portanto, a

conjunção entre a necessidade difusa de regularização fundiária e a influência do movimento negro que explica a inclusão da referência aos “remanescentes de quilombos” na Constituição de 1988.

O artigo constitucional desencadeia um conjunto importante de mobilizações políticas e de reconfiguração identitária naquelas comunidades rurais que contavam com a presença expressiva de população negra. Muitos deles, em parte assessorados por antropólogos, religiosos e ativistas do movimento de remanescentes de quilombos que vai se formando, começam a identificar no artigo 68 a possibilidade de resolução de conflitos fundiários em que estavam envolvidos.

Em 2003, um decreto presidencial dá forma definitiva à implementação da regularização das terras de remanescentes de quilombos. Conforme o decreto, o critério de reconhecimento das comunidades é a autoidentificação, isto é, são os próprios beneficiários que se autodefinem como remanescentes de quilombos<sup>9</sup>. O decreto define ainda que a titulação das terras de quilombos beneficia não indivíduos, mas a associação representativa da comunidade em questão. No decreto, como observa Arruti (2009: 85), a terra ganha a conotação de território:

[...] nela se incluem não só a terra diretamente ocupada no momento específico da titulação, mas todos os espaços que fazem parte de seus usos, costumes e tradições e/ou que possuem os recursos ambientais necessários à sua manutenção e às reminiscências históricas que permitem perpetuar a memória.

Em 2004 é criado o Programa Brasil Quilombola, o qual articula as ações de 23 ministérios e órgãos federais voltados para as comunidades remanescentes de quilombos. Conta-se que no Brasil havia, em finais de 2011, 3.524 comunidades quilombolas, potencialmente alvo das ações previstas no programa, as quais têm “como principais objetivos a garantia do acesso à terra; ações de saúde e educação; construção de moradias, eletrificação; recuperação ambiental; incentivo ao desenvolvimento local; pleno atendimento das famílias quilombolas pelos programas sociais, como o Bolsa Família; e *medidas de preservação e promoção das manifestações culturais quilombolas*” (<http://www.seppir.gov.br/acoes/pbq>, último acesso 2/1/2012; destaque meu).

9 A definição do critério de autorreconhecimento em substituição a uma perícia antropológica para definir se um grupo era remanescente de quilombo ou não representa uma etapa importante no processo que French (2009: 6) denomina “negociação pós-legislativa” da lei. O critério do autorreconhecimento está em consonância com a mencionada convenção 169 da ILO e foi definido a partir de pressões da Associação Brasileira de Antropologia, que criou em 1995 um grupo de trabalho especial denominado “Terra de Quilombo”, insistindo na necessidade de “incorporar o ponto de vista dos grupos sociais que pretendem, em suas ações, a vigência do direito atribuído pela Constituição Federal” (O’Dwyer, 2005: 94; ver também O’Dwyer, 2011).

O antropólogo José Maurício Arruti (2006) e a antropóloga Jan French Hoffman (2009) estudam em dois livros muito diferentes, mas ambos perspicazes, o processo de regularização fundiária de terra de quilombo na localidade de Mocambo, no estado de Sergipe, no Brasil. O caso é muito instrutivo para demonstrar como a mudança constitucional introduzida pelo artigo 69 provoca no âmbito local a construção de um grupo étnico.

A história da comunidade de Mocambo é indissociável da trajetória da comunidade indígena xocó, sua vizinha. Ambos os grupos viviam, desde muitas décadas, uma situação fundiária instável, sendo permanentemente ameaçados de expulsão das terras que ocupavam. Nos anos 1940 e 1950 chegaram mesmo a participar, conjuntamente, como trabalhadores rurais dos movimentos de mobilização camponesa na região<sup>10</sup>. Muitas famílias eram também constituídas por matrimônios de membros das duas comunidades, dificultando o estabelecimento de fronteiras étnicas ou culturais entre os dois grupos. A partir dos anos 1970 e 1980, os indígenas xocó, apoiados pelo Conselho Indigenista Missionário, entidade vinculada à Igreja Católica, vão assumindo mais claramente sua identidade indígena, o que lhes permite, através das prerrogativas oferecidas pelo direito indígena, regularizar a propriedade fundiária coletiva dos territórios que ocupavam (French, 2009: 49 ss.).

Enquanto isso, a situação dos habitantes de Mocambo continuava precária. É nesse momento que os agentes pastorais atuantes na comunidade de Mocambo, atentos aos primeiros êxitos, em outras regiões, da regularização fundiária das terras remanescentes de quilombos baseada na prerrogativa constitucional introduzida em 1988, buscam convencer os moradores de Mocambo das vantagens dessa alternativa legal. Essa alternativa é, contudo, a princípio rejeitada pela comunidade, uma vez que

a ideia de uma identificação como “remanescentes de quilombos” não fazia parte do tipo de representação que as famílias do Mocambo tinham ou gostariam de produzir sobre si mesmas. A resistência daquelas famílias à sugestão de se pensarem como “quilombolas” era tão grande que se chegou a discutir a possibilidade de alteração do nome da comunidade, de “Mocambo” [sinônimo de quilombo] para “Mundo Novo” (Arruti, 2000: 110).

10 De fato, as identidades assumidas pelos membros das duas comunidades ao longo dos anos variam muito: “[...] os povos de ambas as comunidades têm sido identificados e se autoidentificado ao longo dos anos de formas variadas: ‘camponeses’, ‘trabalhadores rurais’, ‘caboclos’, ‘negros’, ‘católicos’, ‘pobres’, ‘sertanejos’, ‘sergipanos’, ‘nordestinos’, ‘meeiros’, ‘posseiros’, ‘índios’, ‘remanescentes’ e ‘quilombolas’, algumas vezes simultaneamente e outras sequencialmente, enquanto o Estado, seus agentes, os povos e seus conselheiros assumiram ou ignoraram uma ou outra dessas identidades sociopolíticas” (French, 2009: 13).

As vantagens legais, contudo, prevalecem, levando os moradores de Mocambo, depois de muitas discussões e disputas políticas, a se assumir, publicamente, como comunidade remanescente de quilombo. Essa reconversão política é acompanhada da ampliação dos interlocutores externos e da introdução de novas práticas culturais. Antropólogos, ativistas do movimento de remanescentes de quilombos e agentes do Estado envolvidos na titulação das terras passam a frequentar Mocambo. Internamente, a memória de resistência à escravidão e à opressão racial vai sendo (re-)descoberta, através da seleção e da ressignificação das danças e canções tradicionalmente cantadas na comunidade, conforme documenta French (2009: 149 ss.).

Cabe também um papel fundamental a uma peça teatral montada pelos adolescentes da comunidade e apresentada todos os anos durante a comemoração do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, processo concluído em 2000. Ao longo dos últimos anos, a peça, que conta a história de uma família local, vai se modificando até se transformar na “narrativa fundamental dos habitantes de Mocambo, que passaram a se identificar como negros descendentes de escravos foragidos” (ibid.: 154)

O processo de introdução da legislação de reconhecimento dos territórios remanescentes de quilombo no Brasil, tanto quando observado da perspectiva das negociações políticas para sua implementação quanto como reconstruído a partir de seus impactos locais em Mocambo, oferece um rico material para estudar as inter-relações entre política, direito e diversidade cultural. Com efeito, a trajetória da legislação de quilombos e o caso da comunidade de Mocambo, brevemente reconstruídos nesta seção, permitem vislumbrar as diferentes dimensões envolvidas na invenção recente da diversidade cultural na América Latina, conforme descrita na seção anterior.

Em primeiro lugar, a legislação brasileira se dá em pleno contexto da expansão do multiculturalismo na agenda internacional e é reformulada em 2003, adaptando-se aos critérios da Resolução 169 da OIT. As referências transnacionais são observadas também no repertório político e cultural que orienta a formulação da lei e sua aplicação até mesmo no contexto local. As alusões à diáspora africana, à história global da escravidão moderna e a solidariedade e a resistência transnacional à opressão racial são recorrentes tanto no repertório político dos movimentos sociais envolvidos no processo quanto no próprio vocabulário utilizado pelos programas do governo brasileiro dirigido à população remanescente de quilombo.

Facilmente identificável é também o papel dos novos direitos culturais para induzir a reidentificação étnica das populações envolvidas. Grupos que antes

se identificavam como trabalhadores rurais ou posseiros se redescobrem como remanescentes de quilombos. Os nexos entre desigualdade social e diferença cultural são igualmente óbvios. São a situação de privação do direito à terra e a posição desvantajosa na estrutura social que, em última instância, motivam cidadãos brasileiros a reivindicar a proteção do Estado enquanto remanescentes de quilombos. O papel dos mediadores culturais e políticos é evidente. No plano nacional, o movimento negro, ativistas políticos, a Associação Brasileira de Antropologia e órgãos do Estado contribuem para dar a forma e os sentidos que a legislação vai adquirindo ao longo do tempo. No plano local, assessores vinculados à Igreja, antropólogos individuais, militantes políticos e técnicos do Estado permitem que a lei seja interpretada e traduzida para o grupo-alvo potencial.

#### 4. Considerações finais

O ML constituiu-se como referência teórica e marco orientador de políticas públicas a partir de finais dos anos 1980 tendo por base os debates políticos e teóricos em torno das experiências com minorias culturais observadas no Canadá, nos Estados Unidos e em alguns poucos países da Europa ocidental. Desde então, o ML penetra com força extraordinária a agenda das organizações internacionais e das agências de cooperação para o desenvolvimento.

As diferentes versões do ML apresentam como núcleo comum a convicção de que a preservação da variedade de repertórios culturais existentes é fundamental para garantir a liberdade e o sentido das escolhas individuais. Seguindo essa lógica, a legitimidade dos direitos culturais de minorias é fundamentada não no valor intrínseco das diferentes culturas, mas em sua importância para garantir o pleno exercício da autonomia individual.

Conforme mostrei, o ML apresenta um conjunto de pressupostos teóricos e políticos problemáticos. Trata-se, em primeiro lugar, da noção essencialista de identidade cultural na qual está baseado. Define-se a identidade cultural de indivíduos e grupos como reflexo de um estoque de representações e modelos de ação e interpretação que existe previamente às relações sociais. Os críticos do ML demonstram, de forma convincente, que as identificações culturais são sempre temporárias e não repetem atavicamente supostos repertórios aprendidos. Ao contrário, identificações culturais, como articulações contingentes de diferenças, expressam um recurso seletivo à multiplicidade de formas culturais existentes, de acordo com as possibilidades e constrições determinadas por cada interação específica.

Uma segunda limitação do ML é sua miopia para os nexos entre identificações culturais e desigualdades sociais. O multiculturalismo se refere a minorias

como portadoras de repertórios culturais distintos da cultura majoritária sem levar em conta que diferenças culturais não têm uma existência própria, exterior ou anterior à política e às relações sociais e de poder. Diferenças culturais são sempre enunciadas a partir de uma posição particular de um grupo ou indivíduo numa estrutura local, nacional e global de desigualdades sociais e políticas.

As limitações teóricas e políticas do ML, já evidentes no contexto mesmo de seu surgimento em uns poucos países do hemisfério norte, saltam aos olhos no momento em que as organizações internacionais globalizam o ML.

Como a profusão recente da diversidade cultural na América Latina evidencia, as medidas destinadas a proteger minorias culturais implementadas na região não geram a almejada preservação das culturas minoritárias nem tampouco ampliam a autonomia individual. Em alguns casos, as medidas implementadas produzem uma profunda transformação das culturas minoritárias, dado que os grupos que se quer proteger são levados a se relacionar com uma grande variedade de agentes externos, a aprender novos vocabulários e estratégias e a transitar por fóruns e esferas desconhecidas. Para supostamente garantir o direito de permanecer como são, esses grupos se veem, portanto, obrigados a desempenhar uma multiplicidade de novos papéis políticos completamente estranhos àquelas tradições que o ML quer preservar. Em outros casos, as medidas implementadas simplesmente criam minorias culturais antes inexistentes. Isso se dá, conforme ilustrado pelo caso de remanescentes de quilombos no Brasil, quando os direitos culturais são o único caminho possível para a conquista de benefícios sociais como assistência médica, educação pública ou regularização fundiária.

As críticas aqui reunidas ao ML realmente existente não devem ser confundidas com a condenação do objetivo de proteção das minorias culturais. Trata-se, contudo, de desprovincializar o ML, desenraizando-o de sua origem ocidental. Do ponto de vista teórico, desprovincializar o multiculturalismo implica alargar suas referências filosóficas e empíricas, enriquecendo-o através da incorporação da ampla discussão das relações entre política, direito e cultura acumuladas nas diferentes regiões do mundo, em alguns casos há mais de um século e não apenas há três décadas.

Do ponto de vista político, a globalização dos direitos culturais não pode ser desvinculada do debate sobre desigualdades sociais e assimetrias de poder. Isto é, para que, de fato, representem uma ampliação da autonomia e das liberdades individuais, os direitos culturais não podem ser dissociados de uma profunda extensão dos direitos sociais. De outro modo, os direitos culturais se transformam num (mau) substituto de outros direitos básicos.

## Referências

- ALMEIDA, Miguel V. *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*, Oeiras, Celta, 2000.
- ANDOLINA, Robert; RADCLIFFE, Sara; LAURIE, Nina. Gobernalidad y identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia. In: DÁVALOS, P. (Ed.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, Clacso, 2005, pp. 133-179.
- ARRUTI, José Maurício. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. *Horizontes Antropológicos*, 6(14), 2000, pp. 93-123.
- ARRUTI, José Mauricio. Políticas públicas para quilombos. Terra, saúde e educação. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana (Ed.). *Caminhos convergentes. Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Heinrich Böll Stiftung/action!aid, 2009, pp. 75-110.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London/New York, Routledge, 1994.
- BHABHA, Homi. Cultural Diversity and Cultural Differences. In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (Ed.). *The Postcolonial Studies Reader*. London/New York, Routledge, 1995, pp. 206-209
- BHABHA, Homi. Culture's In-Between. In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (Ed.). *Questions of Cultural Identity*. London, Sage, 1996, pp. 53-60.
- BOATCĂ, Manuela; COSTA, Sérgio Postcolonial Sociology: A Research Agenda. In: RODRÍGUEZ, Encarnación G.; BOATCĂ, Manuela; COSTA, Sérgio (Ed.). *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Surrey, Ashgate, 2010, pp. 13-32.
- BRAZIL. *Constitution of the Federative Republic of Brazil*. Brasília, Câmara dos Deputados, 2010.
- BRIGHTMAN, Marc. Strategic Ethnicity on the Global Stage: Identity and Property in the Global Indigenous Peoples' Movement, from the Central Guianas to the United Nations. *Bulletin der Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, 70, 2008, pp. 21-29.
- BRIONES, Claudia. Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. In: BRIONES, Claudia (Ed.). *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Geaprona, 2005, pp. 11-44
- BRIONES, Claudia; KRADOLFER, Sabine. Dilemas y paradojas de la internacionalización de los movimientos indígenas en América Latina: una introducción. *Bulletin der Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, 70, 2008, pp. 11-19.
- BRUNKHORST, Hauke. Die Legitimationskrise der Weltgesellschaft Global Rule of Law, Global Constitutionalism und Weltstaatlichkeit. In: MATTHIAS, Albert; STICHWEH, Rudolf (Ed.). *Weltstaat und Weltstaatlichkeit*. Wiesbaden, VS, 2007, pp. 63-108.
- BÜSCHGES, Christian; PFAFF-CZARNECKA, Joana (Ed.). *Die Ethnisierung des Politischen: Identitätspolitik in Lateinamerika, Asien und den USA*. Frankfurt/M., Campus, 2007.

- CANESSA, Andrew. Who is Indigenous? Self-identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia. *Urban Anthropology* 36(3), 2007, pp. 14-48.
- COSTA, Sérgio. Au-delà du métissage. Antiracisme et diversité culturelle sous les deux gouvernements Lula. *Problèmes d'Amérique Latine*, 78, 2010, pp. 91-112.
- COSTA, Sérgio. Perspectivas y políticas sobre racismo y afrodescendencia en América Latina y el Caribe. In: HOPENHAYN, M.; SOJO, A. (Ed.). *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina en una perspectiva global*. Buenos Aires/Santiago de Chile, Siglo XXI/CEPAL, 2011a, pp. 173-188
- COSTA, Sérgio. Researching Entangled Inequalities in Latin America: The Role of Historical, Social, and Transregional Interdependencies. Berlin, Working Paper 9, 2011b. <http://www.desiguALdades.net>.
- COSTA, Sérgio; GONÇALVES, Guilherme L. Human Rights as Collective Entitlement? Afro-Descendants in Latin America and the Caribbean. *Zeitschrift für Menschenrechte*, 2, 2011, pp. 52-71.
- COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, 49, 1997, pp. 159-180.
- DÁVALOS, Pablo. Movimiento indígena, democracia, Estado y plurinacionalidad en Ecuador. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 10(1), 2004, pp. 175-202.
- DERRIDA, Jacques. *Die Schrift und die Differenz [L'Écriture et la différence]*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1972.
- FRENCH, Jan H. *Legalizing Identities. Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 2010.
- GILROY, Paul. *After Empire. Melancholia or Convivial Cultures*. London/New York, Routledge, 2004.
- GILROY, Paul. Melancholia or Conviviality: The Politics of Belonging in Britain. *Soundings. A Journal of Politics and Culture*, 29, 2005, pp. 35-47.
- GILROY, Paul. *Darker Than Blue: On the Moral Economies of Black Atlantic Cultures*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009.
- GÓNGORA-MERA, Manuel E. Law & Race beyond the State. Rethinking Race-Based Inequalities in Latin America from a Legal Historical Perspective. Working Paper, 2012. [desiguALdades.net](http://www.desiguALdades.net), forthcoming.
- HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Natruralismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 2005.
- HALL, Stuart. The Question of Cultural Identity. In HALL, Stuart; HELD, David; McGREW, Tony (Ed.). *Modernity and its Futures*. Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 273-325.
- HALL, Stuart. On Postmodernism and Articulation. Interview edited by Lawrence Grossberg. In: MORLEY, David; KUAN-HSING, Chen (Ed.). *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London/New York, Routledge, 1996, pp. 131-150.

- HALL, Stuart. The Work of Representation. In HALL, Stuart (Ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London, Sage/Open University, 1997, pp. 13-74.
- HARITAWORN, Jin. Wounded Subjects: Sexual Exceptionalism and the Moral Panic on “Migrant Homophobia” in Germany. In: RODRÍGUEZ, Encarnación G.; BOATCĂ, Manuela; COSTA, Sérgio (Ed.). *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Surrey, Ashgate, 2010, pp. 135-152.
- KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community and Culture*. New York, Oxford University Press, 1989.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. New York, Oxford University Press, 1995.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural Odysseys*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- MARTIN Y PUIG, Salvador. The Emergence of Indigenous Movements in Latin America and Their Impact on the Latin American Political Scene. *Latin American Perspectives*, 37(6), 2010, pp. 74-92.
- MCNEISH, John-Andrew. Beyond the Permitted Indian? Bolivia and Guatemala in an Era of Neoliberal Developmentalism. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3 (1), 2008, pp. 33-59.
- MEYER, John. *Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 2005.
- O'DWYER, Eliane C. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. *Antropolítica*, 19, 2005, pp. 91-111.
- O'DWYER, Eliane C. Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo. *Iberoamericana*, 42, 2011, pp. 111-125.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. *Horizontes Antropológicos*, 14, 2000, pp. 125-141.
- OLMOS GIUPPONI, Belén M. La protección de las comunidades afro-descendientes en el sistema interamericano: reflexiones a la luz del caso de las comunidades Jiguamiadó y de Curbaradó. *Revista Electrónica Iberoamericana*, 4(2), 2010, pp. 61-97.
- PIETERSE, Jan N. *Globalization and Culture*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2004.
- PIETERSE, Jan N. *Ethnicities and Global Multiculture: Pants for an Octopus*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2007.
- PINHO, Patricia S. Descentrando os Estados Unidos nos estudos sobre negritude no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 59, 2005, pp. 37-50.
- PINHO, Patricia S. African-American Roots Tourism in Brazil. *Latin American Perspectives*, 160, 2008, pp. 70-86.
- RAZ, Joseph. Multiculturalism: A Liberal Perspective. *Dissent*, 41(1), 1994, pp. 67-79.
- RESTREPO, Eduardo. Ethnicization of Blackness in Colombia. Toward De-racializing Theoretical and Political Imagination. *Cultural Studies*, 18(5), 2004, pp. 698-715.
- SANSONE, Livio. *Blackness Without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2003.

- SEPPPIR *Programa Brasil Quilombola*. Brasília, Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial, 2005.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. La identidad indígena en América Latina. In: HOPENHAYN, M.; SOJO, A. (Ed.). Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina en una perspectiva global. Buenos Aires/Santiago de Chile, Siglo XXI/CEPAL, 2011, pp. 227-243
- STEWART, Frances. Por qué persisten las desigualdades de grupo? Las trampas de la desigualdad horizontal. In: JIMÉNEZ, Félix (Ed.). Teoría económica y desigualdad social. Exclusión, desigualdad y democracia. Homenaje a Adolfo Figueroa. Lima, Fondo Editorial de la PUC-Peru, 2010, pp. 269-298.
- STEWART, Frances; GRAHAM; Brown; LUCA Mancini. Why Horizontal Inequalities Matter: Some Implications for Measurement. CRISE Working Paper 19, University of Oxford, 2005. <http://www.crise.ox.ac.uk/pubs/workingpaper19.pdf>.
- TAULI-CORPUZ, Victoria. From the Statement of Victoria Tauli-Corpuz, Chairperson of the UN Permanent Forum on Indigenous Issues. In: *United Nations: Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. New York, United Nation, 2007.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*. Ed. Amy Gutmann. Princeton, Princeton Univ. Press, 1992.
- THORP, Rosemary; PAREDES, Maritza. *Ethnicity and the Persistence of Inequality. The Case of Peru*. Houndmills, Palgrave Macmillan, 2010.
- VAN COTT, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000.
- WADE, Peter. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- WADE, Peter. Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies*, n. 37(2), 2005, pp. 239-257.
- WALSH, Catherine. (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In: FULLER, Norma (Ed.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima, Red para le Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Peru, 2005.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simon Bolívar, 2009.

Recebido em: 07/05/2014

Aceito em: 28/06/2014

### Como citar este artigo:

COSTA, Sergio. Da desigualdade à diferença: direito, política e a invenção da diversidade cultural na América Latina. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 5, n. 1, jan.-jun. 2015, pp. 145-165.