

Fronteira, cultura e exclusão: debates do nosso tempo

Border, culture, exclusion; contemporary issues

Aloisio J. J. Monteiro

Doutor em Educação. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGEDUC), da UFRRJ. Pesquisador do CNPq.

Resumo

O presente trabalho discute a perspectiva de exclusão social, diante das novas configurações sociais do mundo contemporâneo, tendo como referência o debate do conceito de identidade enquanto força nômade e os sentidos e significados de cultura em Walter Benjamin e fronteira em Homi Bhabha.

Palavras-chave

Fronteira. Cultura. Exclusão.

Abstract

This paper discusses the perspective of social exclusion, with the new social configurations of the contemporary world, with reference to the discussion of the concept of identity as nomadic power and the meanings of culture in Walter Benjamin and the border in Homi Bhabha.

Key-words

Border. Culture. Exclusion.

Entre crises e possibilidades

[...] a passagem da fase 'sólida' da modernidade para a 'líquida' – ou seja, para uma condição em que as organizações sociais... não podem mais manter sua forma por muito tempo..., pois se decompõem e se dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las [...]. (BAUMAN, 2007, p. 7).

Estar atento aos diversos movimentos da tessitura social presentes em nosso mundo contemporâneo é, de fato, algo que deve estar presente na agenda do investigador(a) social descolado(a) do processo de manutenção do *status quo* oficial.

O processo cada vez mais acelerado de desterritorialização das condições humanas em suas diversas dimensões, quer sejam elas culturais, econômicas e políticas, entre outras, assumem proporções cada vez mais alarmantes.

Vivemos em tempos e espaços onde cotidianamente somos impelidos a atravessar fronteiras que, muitas vezes, não reconhecemos ou, quem sabe, jamais pensamos que existissem, gerando grandes contingentes humanos destituídos de condições básicas de sobrevivência, além de uma vida imersa no turbilhão da contradição entre a confiança e o medo, como nos diz Bauman.

Mas, se por um lado, vivemos em uma época que se apresenta enquanto “um processo sem-fim de ruptura e fragmentações”, como define Harvey (*apud* HALL, 2006, p. 16), por outro, podemos

com certeza enxergar outras possibilidades plurais, na medida em que superemos o mito do pensamento único e a vontade de homogeneização mundial.

Tocar a diferença como constitutivo do humano e não tentar fazê-lo matriz, como marca reprodutora de padrões lógicos, aceitáveis e coerentes, é o caminho do *fião da navalha*. É um dos desafios que estão postos.

A força nômade e a vida nas fronteiras

Entende Deleuze (2004, p. 143) que o mundo moderno é gestado a partir da crise da representação, onde “as identidades não passam de simulações no ‘jogo’ mais profundo da diferença e da repetição.” Assim, a partir desta perspectiva, este seria o mundo do simulacro e das *distribuições nômades*, enquanto essência da repetição.

Para Deleuze, no interior das relações complexas do mundo moderno, se contrapõem radicalmente aquilo que ele chama de *força sedentária* e *força nômade*, onde a *força sedentária* seria a força burocrática, forjada e estruturada por valores sedentários (paralisados), advindos da razão clássica; e a *força nômade* se identifica como aquela com o compromisso da afirmação da diferença (dinâmica). Assim sendo, a *força sedentária* é aquela que traz de forma permanente a intencionalidade do estabelecimento de padrões universais como espelhos de referência, enquanto que as *forças nômades*, entendendo a fluidez dos processos identitários, buscam, a todo tempo, quebrar o salão de espelhos.

Ao introduzir o debate sobre os sentidos do termo identidade, uma perspectiva bastante esclarecedora é a da divisão em dois campos centrais de discussão, defendida por Kathryn Woodward, traduzida na tensão entre a perspectiva essencialista e não-essencialista de identidade.

Para Woodward (2000, p. 15), o essencialismo identitário pode se constituir tanto pelo campo histórico quanto pelo biológico, ou seja, “certos movimentos políticos podem buscar alguma certeza na afirmação da identidade apelando seja à ‘verdade’ fixa de um passado partilhado seja a ‘verdades’ biológicas”.

Na esteira dessa lógica encontramos também movimentos étnicos, religiosos, nacionalistas, etc. que com frequência “reivindicam uma cultura ou uma história comum como fundamento de sua identidade” (WOODWARD, 2000, p. 15).

Já para realizarmos uma aproximação ao campo não-essencialista do conceito de identidade, ainda segundo a autora, precisamos de uma análise da inserção da identidade naquilo que ela chama de “circuito da cultura”, como também, concordando com Hall (1997), na “forma como a identidade e a diferença se relacionam com a discussão sobre representação” (WOODWARD, 2000, p. 16).

No interior desta perspectiva, Bauman (2005), apoiado em Siegfried Krauer, define os possíveis significados de identidade a partir da existência do que ele chama de: “*comunidades de vida*” e “*comunidades de destino*”.

A primeira se caracteriza por aquelas comunidades que “*vivem juntas em liga-*

ção absoluta”; e a segunda naquelas em que são “*fundadas unicamente por idéias ou por uma variedade de princípios*”.

Então, para Bauman, a necessidade da definição de identidade somente surge com a exposição do conceito de “comunidade de destino” (fundada por idéias), na transcendência de uma possível visão essencialista de identidade, a partir de uma compreensão fixada de comunidade de vida.

É porque existem tantas dessas idéias e princípios em torno dos quais se desenvolvem essas ‘comunidades de indivíduos que acreditam’ que é preciso comparar, fazer escolhas já feitas em outras ocasiões, tentar conciliar demandas contraditórias e frequentemente incompatíveis. (BAUMAN, 2005, p. 17).

Por outro lado, ousaria afirmar a também existência de uma terceira categoria presente na articulação das diversas possibilidades de entrelaçamentos complexos entre as comunidades de vida e de destino, definidas por Bauman, que denomino, *comunidades de fronteiras*.

Estas comunidades se caracterizam pela possibilidade de apesar e além de “viverem juntas” (comunidades de vida), possuírem, dinamicamente em seu interior, “multicomunidades de destino”, ou seja, uma multiplicidade de comunidades que se articulam em diferentes esferas e “variedades de princípios e idéias”. As comunidades de fronteiras se situam naquilo que Homi Bhabha chama de *entre-lugares*, ou seja, nos espaços de vidas fronteiriças.

Ao pensarmos, nesse sentido, a noção de identidade, não podemos nos fixar

em duas únicas dimensões polarizadas a partir de um determinado espaço territorial, isto é, nos atermos a uma perspectiva interna e/ou externa de vidas comunitárias, e, a partir de então, realizarmos as articulações entre aqueles que pertencem (internos) e os estrangeiros (externos). Podemos ser absolutamente estrangeiros, enquanto pertencendo.

O próprio Bauman (2005, p. 18) concorda com esta perspectiva quando afirma:

Em nossa época líquido-moderna, o mundo em nossa volta está repartido em fragmentos mal coordenados, enquanto as nossas exigências individuais estão fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados. Poucos de nós, se é que alguém, são capazes de evitar a passagem por mais de uma 'comunidade de idéias e princípios', sejam genuínas ou supostas, bem-integradas ou efêmeras, de modo que a maioria tem problemas a resolver [...].

O caminho situado nas fronteiras, ao mesmo tempo em que pantanoso, é o território da produção do outro, do "novo", daquilo que transcende as posições fixadas. Mesmo porque, para os residentes das fronteiras, em qualquer direção que se olhe, se vê um estrangeiro.

Penso que esta seja a emergência do momento da humanidade atual. Acredito ser esta a marca mais profunda do significado de diferença, onde a ruptura entre os essencialismos possíveis ("estreitos e estritos" ou "amplos e genéricos"), possam realmente se dar no "ser" e "fazer" dos rela-

cionamentos cotidianos, marcados, necessariamente, por diferentes pertencimentos; onde, definitivamente, "rótulos" (tais como em remédios e produtos industrializados) e "marcas" (tais como em grifes e animais de rebanhos) possam ser superados.

Avançamos em diversos campos, no que concerne a questão da alteridade. Mas, como nos adverte Carlos Skliar, não podemos deixar que o outro se transforme em tema, pois quando esse outro, porque marcado pela diferença, se traduz em temática, tendemos à um processo de homogeneização das diferenças e incorporamos, mesmo que sutilmente, uma dimensão essencialista.

Precisamos romper com o sentimento das alteridades fixadas e assumirmos as perspectivas de nossas alteridades fluidas, sem perdermos a dimensão dos enfrentamentos políticos. Em determinados momentos, buscando a superação das condições de opressão e violências instituídas, fixamos, com toda a propriedade, nossos campos identitários enquanto estratégia política de enfrentamento no processo de luta contra qualquer atitude totalitária. Mas, é preciso manter a lucidez, da necessidade de rompimento das barreiras entre o "nós" e os "outros", em uma sociedade possível.

É nisto, creio eu, que reside a preocupação central de Stuart Hall, quando ele assume a preferência pelo conceito de identificação, em detrimento ao de identidade, muito menos pela obrigatoriedade de defini-lo categoricamente, do que pelo reconhecimento do grau de complexidade presente. Assim Hall (2000), busca situar a identificação na fronteira entre

sujeitos e práticas discursivas. Por outro lado, sublinha também, que a emergência deste “descentramento” não se traduz no deslocamento da centralidade do sujeito, e mesmo da razão, em detrimento da prática discursiva, mas na acentuação da exigência de uma “outra” reconceptualização do sujeito e da racionalidade dominante.

O conceito de “identificação” acaba por ser um dos conceitos menos bem desenvolvidos da teoria social e cultural, quase tão arduo – embora preferível – quanto o de “identidade”. Ele não nos dá, certamente, nenhuma garantia contra as dificuldades conceituais que têm assolado o último. (HALL, 2000, p. 105).

A tarefa que temos em mãos pode ser traduzida por um permanente cuidado com as armadilhas e atalhos, que podem nos levar a caminhos de aprimoramento das vias e territórios de preconceitos, discriminações e violências instituídas, porque, aquilo que reivindica “exclusividade” (que se quer fixo), não pode incluir, pois o radical semântico do termo *exclusivo* é o mesmo da palavra *exclusão*.

Cultura: perspectiva a partir de Walter Benjamin

Um sistema cultural em geral pode ser identificado, primeiramente, como uma relação social que oferece uma estrutura de valores, normas, maneiras de pensar e modos de apreensão da realidade que orientam condutas de diversos atores sociais. Em um segundo momento, a cultura visa também, elaborar uma maneira de

viver, desta vez representada, em atribuições de lugares, nas esferas de papéis e ações. Por fim, ela busca desenvolver um processo de formação e de socialização dos diferentes atores, afim de que cada um possa se definir em relação a um ideal proposto - seja ele oficial ou não.

Ao gerar um modelo, a cultura passa assumir um papel de socializadora e, nesse contexto, tem por finalidade, na maioria das vezes, a seleção dos comportamentos “corretos”, das “boas” atitudes, que representam um fator de inclusão ou de marginalização.

O conceito de cultura, conjugado através da noção de *experiência*, foi proposto por Benjamin, como instrumento de construção de uma história e de uma cultura, que não sejam objetos de uma construção de um lugar homogêneo e vazio, mas de uma temporalidade saturada de “agoras”.

[...] a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo de saturação de “agoras” [...]. A história universal não tem qualquer armação teórica. Seu procedimento é aditivo. Ela utiliza a massa dos fatos, para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio. (BENJAMIN, 1994, p. 229-31).

Para Benjamin, a cultura deveria produzir um sistema no qual práticas sociais e sistemas simbólicos buscassem a garantia de articulação das particularidades humanas e sociais dos indivíduos. Então, nesse sentido, ela passa a ser o terreno sobre o qual os atores lutam pelas suas representações e espaços, dentro do qual, é

desvelado e se desenvolve a relação social das diversas formas de diferenças, respaldadas historicamente pelas memórias das experiências de lutas passadas.

O termo cultura se refere aqui a dois aspectos aparentemente independentes, mas ligados pelo fato de que cada um deles implica em um poder de dar um significado às relações sociais. Trata-se, de um lado, da cultura construída a partir das identidades das experiências passadas e, de outro, da cultura forjada pelas histórias oficiais, particularmente presentes, para ele, na história dos vencedores.

A cultura das identidades das experiências passadas, supõe a capacidade do ator de se (re)nomear e de se fazer conhecer por outros sujeitos ao ressignificar as lutas marcadas nos “ecos de vozes que emudeceram” nas memórias, passando a se revelar então, nas relações sociais nas quais se inscrevem, abrindo a possibilidade do germinar de outras estratégias para transformar as relações de exclusão e opressão vigentes.

A cultura, resgatada pela memória, revela, por conseguinte, as práticas sociais de lutas em oposição ao sistema de representações de valores oficiais, através do qual o sujeito se tornou força social e política, e faz os diversos atores do presente (re)conhecerem-se então, como interlocutores fundamentais por e para outros sujeitos históricos. Nesse sentido, o conceito de cultura assume um valor heurístico, na medida em que, conduz ao aprendizado com o passado, através das memórias entrelaçadas com as experiências históricas de lutas vividas, como tam-

bém, suas representações e significações intersubjetivas e coletivas.

Desse ponto de vista não nos é mais possível apreender a cultura como um bloco único e coerente. Há o perigo iminente de que a cultura possa reproduzir uma imagem elitista de si mesma, vindo, em alguma instância, se articular ao instituído, com a intenção de impor uma vontade coerente à sociedade, como forma de proteção às possíveis divisões, “assegurando” assim, coesão e ordem.

Diante desse risco homogeneizador, a análise histórica de Benjamin, nos incita ao contrário. A postular a existência de ambiguidades na cultura, em função das lutas presentes nas histórias passadas, e não uma função de coesão social que estabeleceria *a priori* as normas de regulação dos conflitos e das contradições que possam ameaçar a ordem institucional.

O conceito de história em Benjamin invalida qualquer entendimento que suponha uma percepção de cultura como uma força coerente e onisciente, capaz de uma vontade racional antecipadora. Por outro lado, a ambição dessa teoria é de evidenciar as especificidades, sinergias e empatias, presentes nas experiências narradas do passado.

Fronteira ou o caminhando do fio da navalha

Algumas críticas dos novos critérios de valoração cultural emergente no mundo globalizado se utilizam, muitas vezes, do conceito de “remapeamento”, entendendo que o multiculturalismo e as políticas de

identidades, necessariamente, provocam um deslocamento ou mesmo a eliminação das fronteiras, não só geográficas, mas também culturais, conceituais, econômicas, sociais e políticas.

Por outro lado Homi Bhabha¹, ao discutir o local da cultura nos dias atuais, identifica que a superação do debate sobre a polarização de posições fixas de sistemas e critérios de valores antagônicos.

[...] resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, gênero, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual - que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno. O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais, e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. (BHABHA, 1998, p. 19-20).

Assim, em oposição à crítica tradicionalmente feita, Bhabha (1998) afirma que esta não é uma questão de “remapeamento”, de “re-definições fixas” dos lugares, e muito menos de absorção de identidades diversas, mas sim, o local de relacionamentos, interações e produções de trânsito, de tessituras.

[...] além: um movimento exploratório incessante, que o termo francês au-

delà capta tão bem – aqui e lá, de todos os lados, fort/da, para lá e para cá, para frente e para trás. (BHABHA, 1998, p. 19).

A possibilidade de criação e vida em outros locais da cultura é o que ele chama de “Vida nas Fronteiras: a Arte do Presente”.

Esses “entre-lugares”, ao contrário de se afirmarem como terrenos fixados de meras absorções através de forças imperativas de uma cultura central em relação a outras periféricas, com a clara intenção do alargamento de suas fronteiras de dominação e poder, são na realidade, fluxos privilegiados de interações.

Assim, os “entre-lugares”, passam a se configurar não como meros espaços de dominação, mas o terreno de trocas, como diz Bhabha, *intersubjetivas individuais e coletivas*, onde anseios comuns e outros signos de valores culturais são negociados.

Por outra via, diversos acontecimentos nos mostram que, no interior de sonhos e desejos comuns, comunidades com histórias semelhantes de discriminação e opressão, podem estabelecer relacionamentos nem sempre solidários e dialógicos, gerando muitas vezes um quadro de violência incomensurável.

A força dessas questões é corroborada pela “linguagem” de recentes crises sociais, detonadas por histórias de diferença cultural. Conflitos no centro-sul de Los Angeles entre coreanos, americanos de origem mexicana e afro-americanos têm como foco conceito de “desrespeito” [...] que é, ao mesmo tempo, o signo da violência

¹ Hindu-britânico, professor de Teoria da Cultura e Literatura, na Universidade de Chicago e professor Visitante da University College, de Londres, autor de *O local da cultura*, publicado pela Editora UFMG, 1998.

radicalizada e o sintoma da vitimização social. (BHABHA, 1998, p. 20).

A realidade do conflito de fronteira, na maioria das vezes, dispensa as intervenções muito sofisticadas, mas ao mesmo tempo, se dá em uma relação intensamente dinâmica. Os “sobreviventes das fronteiras”, são atores que precisam cotidianamente se reinventar e se reinscrever na vida.

Em grande parte dos embates fronteirios, as precauções e cuidados são deixados de lado, pois sabem que não existem promessas prontas e que reiteradas batalhas já foram perdidas. Mas, o ímpeto de sobrevivência reconceitua os problemas a cada dia, mesmo cercados por inúmeras disparidades, porque, para os residentes das fronteiras, em qualquer direção que se olhe, mora um estrangeiro.

Paradoxalmente, a fronteira é o espaço de acolhimento do outro, do diferente, do estranho. É um território de efervescência intensa. É ao mesmo tempo o local da dor profunda, da violência e da recriação da vida. Onde as diferenças necessariamente se tencionam e produzem o plural, o novo. Pois a fronteira é a confluência do que já foi, do que esta sendo e do que pode ser.

As diversas possibilidades de representação das diferenças, segundo Bhabha, não devem ser apreendidas de forma aligeirada, como simples influência direta de traços étnicos e/ou culturais estabelecidas a priori, como força da tradição.

A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa em andamento, que procura conferir autoridade aos

hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABHA, 1998, p. 20-21).

Para Bhabha, a autorização do direito de expressão a partir das margens e fronteiras, não se dá pelo poder da tradição, apesar de ser constantemente alimentado por este poder, afim de se reposicionar diante das incertezas, instabilidades e oposições cotidianas.

O acesso a essa força política se dá nos “entre-lugares” de solidariedade das diferenças emergentes. Dá-se como um projeto, entre comunidades, para (re)construção da vida. Isto porque, se pensarmos que um dos significados de margem, é: “Espaços em branco nos lados de uma obra impressa ou manuscrita”, o “entre-lugar”, passa a ser o espaço possível de autoridade para reinscrever e reescrever “outras” possibilidades históricas e culturais, a partir dos movimentos de fronteiras.

Tecendo alguns fios possíveis

Milton Santos, ao reivindicar outra globalização, nos fala de fábula, realidade e possibilidades.

[...] devemos considerar a existência de pelo menos três mundos num só. O primeiro seria o mundo tal como nos fazem vê-lo: a globalização como fábula; o segundo seria o mundo tal como ele é: a globalização como perversidade; e o terceiro, o mundo como ele pode ser: uma outra globalização. (SANTOS, 2003, p. 18).

Nos subterrâneos dessa transformação cultural, científica e tecnológica, repousa

uma revolução civilizatória sem precedentes, com a perspectiva de um novo patamar de relacionamento humano, pautado, em nossa opinião, nas dimensões de: um “Estado Ampliado” - sensível aos anseios sociais e populares; de uma “Economia Solidária”, na medida em que se contraponha ao atual modelo econômico competitivista global; e em uma “Política de Não-Violência”, onde a pluralidade, a alteridade, o legitimamente outro e o direito às diferenças, sejam os traços percorridos no relacionamento humano.

Assim, paradoxalmente, a globalização é definitivamente também o lugar de outras possibilidades de conhecimento e de produção cultural.

Nos alerta Milton Santos, que os contrastes do novo na produção cultural e de conhecimento na história, são, frequentemente imperceptíveis, visto que, novas sementes estão sendo plantadas, enquanto a imposição dos velhos valores ainda é quantitativamente dominante.

Sonhos e perversidades, empatias e apatias, estão encenando a trama concomitantemente.

Entretanto, muitas vezes, perdemos a perspectiva da afirmação de nos colocarmos em uma posição que nos permita enxergarmos-nos nossas memórias, como aqueles que simplesmente compõem mais um entre os tantos fios da rede de complexidade humana e acabamos por cair naquilo que Fernando Gil Villa (2002) chama de Pessimismo Sociológico, tendo como desdobramento imediato, o aparecimento do fenômeno violência.

Esses são impasses de uma civilização que se fez bárbara e de uma bar-

bárie que promete outras possibilidades civilizatórias².

Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um novo conceito e positivo de barbárie... Em edifícios, quadros e narrativas a humanidade se prepara, se necessário, para sobreviver à cultura. E o que é mais importante: ela o faz rindo. Talvez esse riso tenha aqui e ali um som bárbaro. (BENJAMIN, 1994, p. 115-19).

Focamos a urgência de inundarmos a política com os desejos e riscos de emancipação, que com certeza repousam adormecidos nas imagens de lutas e conflitos passados e que não podem permanecer submersas.

Entendendo que o problema da violência na sociedade contemporânea ultrapassa os limiões das condições socioeconômicas, onde a perspectiva do estabelecimento de *outras* configurações sociais é uma iniciativa que propõe a (re) construção de princípios e valores, fundamentados em uma política que vise por um lado, o entrelaçamento complexo da realidade vivida com sonhos e subjetividades, e por outro, o desenvolvimento da cidadania e dignidade humana.

² Etimologicamente: barbarismo, do latim barbarismu: palavra estranha ao idioma, outra linguagem; barbaridade ou barbarizar, do grego bárbaros: rude, grosseiro, brutal, etc. Benjamin estabelece um jogo entre os sentidos da palavra “barbérie”, ora como violência ora como novo, estranho.

Referências

BAUMAN, Z. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

DELEUZE, G. *Por uma filosofia da diferença: o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem Precisa de uma Identidade? In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. 18. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

MONTEIRO, A. J. J.; SISS, A. *Negros, indígenas e educação superior*. Rio de Janeiro: Quartet/Edur, 2010.

_____. *Educação, cultura e relações interétnicas*. Rio de Janeiro: Quartet/Edur, 2009.

SANTOS, M. *Por uma outra globalização*. São Paulo: Record, 2003.

VILLA, Fernando Gil. Pós-modernidade, reflexividade e pessimismo sociológico. In: Linhares, C.; LEAL, M. C. (Orgs.). *Formação de professores: uma crítica à razão e à política hegemônicas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Recebido em fevereiro de 2011.

Aprovado para publicação em abril de 2011.