



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
E CULTURA CONTEMPORÂNEAS (PÓSCOM)**

DÉBORA MENEZES ALCÂNTARA

**PROCESSO DE FORMAÇÃO QUILOMBOLA
NA BAHIA: RECONHECIMENTO E
DELIBERAÇÃO**

SALVADOR
2014

DÉBORA MENEZES ALCÂNTARA

**PROCESSO DE FORMAÇÃO QUILOMBOLA
NA BAHIA: RECONHECIMENTO E
DELIBERAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Wildberger Almeida

**SALVADOR
2014**

A347 Alcântara, Débora Menezes
Processo de formação quilombola na Bahia: reconhecimento e
deliberação / por Débora Menezes Alcântara.- 2014.
f.

Orientador : Prof. Dr. Gilberto Wildberger Almeida

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade
de Comunicação, 2014.

1. Quilombo - Bahia. 2. Quilombada - reconhecimento I. Universidade
da Bahia. II. t.

CDU 342.731



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
COMUNICAÇÃO E CULTURAS CONTEMPORÂNEAS

ATOS DE EXAME COMPREENSIVO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

MESTRANDO: DÉBORA MENEZES ALCÂNTARA

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: “Processo de formação quilombola: reconhecimento e deliberação”

DATA DA DEFESA: 18 de março de 2014.

EXAMINADORES:

Prof.^a Dr.^a Denise Cristina Vitale Ramos Mendes (IHAC/UFBA);

Prof. Dr. Fábio Almeida Ferreira (POSCOM/UFBA); e

Prof. Dr. Gilberto Wildberger Almeida (Orientador).

PARECER COMPREENSIVO

Depois de avaliarmos criteriosamente a dissertação intitulada “**Processo de formação quilombola: reconhecimento e deliberação**”, depositada no Curso de Mestrado deste Programa de Pós-Graduação, e a nós submetida para exame, e depois de realizados os ritos acadêmicos da defesa da dissertação, em que a mestranda apresentou sua pesquisa e respondeu às nossas observações críticas, nós, os examinadores, decidimos, em sessão privada, que a mestranda deve ser considerada aprovada no Exame Compreensivo de Dissertação, a que se submeteu em conformidade com os regulamentos deste Programa.

Denise Vitale Ramos Mendes

Fábio Almeida Ferreira

Gilberto Wildberger Almeida

Salvador, 18 de março de 2014.

*Dedico este trabalho a Rosemeire e a todos os homens e mulheres
que lutam por reconhecimento.*

AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas às quais devo agradecer pela contribuição, de qualquer que tenha sido a forma, para a realização deste trabalho. No entanto, não posso deixar de registrar alguns nomes, porque a cada vez que eu tocar nesta dissertação, um pedacinho de lembrança virá à memória. Por isso, agradeço a meu orientador, Gilberto Almeida, pela porta literária que abriu para mim, pelas primeiras conduções acadêmicas que me despertaram interesses e que levarei por toda a minha vida. Agradeço a ele por toda compreensão, parceria e humildade com que conduziu os seus ensinamentos, inclusive a lição de que, para aprendermos, é preciso, sim, humildade.

Agradeço a Gabriela Fonseca, querida amiga, que também fez parte dos estímulos para o reingresso na trajetória acadêmica. Agradeço a todos os professores e colegas do Grupo de Estudos de Comunicação, Política e Redes Digitais (CP-Redes) do Póscom, os quais também apontaram correções no trajeto da pesquisa. Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas (Póscom) da Ufba, especialmente a Michelle e Edson, que estiveram na ponta, na lida diária com os discentes. Agradeço a todos os colegas do curso, pelas trocas de ideias. Ao CNPq, que me possibilitou, com bolsa de estudos, a me dedicar à pesquisa. Ressalvo que, deixando todas as outras atividades remuneradas para dedicar-se ao mestrado, não é fácil para um aluno sobreviver com o valor da bolsa de estudos. Mas imagino também a situação de quem não a teve. Que um dia as políticas voltadas para a produção acadêmica tenham o seu devido valor e o CNPq possa democratizar a condição de pesquisa.

Agradeço a Mércia, pelo companheirismo e desbravamento de caminhos mágicos e de luta, e, especialmente, a Dona Teresinha, uma querida fonte humana de ternura e transmissora de Axé. Obrigada, também, a minha querida amiga Gisele Lima, que tanto contribuiu para alimentar o aguerrimento das nossas reflexões conjuntas! Quem quiser ser guerreira tem de contar com outras guerreiras no “front” de batalha. Assim, obrigada também a Mírian, a Marliceia e a Claudia, que me receberam com solidariedade numa terra

nova onde fui buscar resquícios do mar nas montanhas. A Dona Elisa pelo Axé. A todos os meus amigos e amigas.

Das montanhas, agradeço especialmente ao professor Ricardo Fabrino Mendonça, que me recebeu na UFMG de portas abertas para sua fonte de sabedoria, da qual aprendi muito sobre as lutas por reconhecimento, inclusive a luta que devemos travar dentro de nós mesmos. Agradeço à professora Marlise Matos pela recepção transformadora em sua disciplina, da qual levarei também sementes renovadoras de minha condição generificada de mulher. Não poderia também deixar de agradecer ao Departamento de Ciência Política da UFMG pelo acolhimento no momento em que busquei ampliar o escopo teórico para este trabalho.

Agradeço à minha mãe, Aida, guerreira, que me ensinou a levantar de cada queda, me dando a mão e todo amor incondicional. Agradeço a meu pai, Antônio Roberto, pelo apoio, companheirismo e pela parte lúdica de minha formação. Sem os dois eu não teria o olhar aguerrido e apaixonado nas escolhas da vida. Agradeço à minha querida irmã, Mariana, companheira de toda a minha vida, que, mesmo mais nova, me ensina muitas coisas valiosas e segura a minha mão nas travessias.

Agradeço ao meu companheiro, meu amor, Antônio Arapiraca, que me deu todo o apoio nessa caminhada, me incentivando, com amor, a ingressar nessa empreitada. Sem ele, sem o exemplo de sua coragem e força vindos dos trovões e tempestades, o trajeto seria muito mais difícil. Pois, nessa vida, temos que aprender a “trovejar”.

Agradeço, enfim, a todas as forças que me regem! À força das águas que me regenera a cada minuto, levantando e aprumando minha cabeça nessa caminhada.

RESUMO

O quilombo é uma categoria em disputa. E esta se trava em diversos âmbitos comunicacionais, seja nas conversações ordinárias, nos fóruns organizados dos movimentos sociais quilombolas, seja na imprensa ou na construção da lei. Valorizando a perspectiva comunicacional para a compreensão normativa dos processos sociais, além da identificação da agenda quilombola nessas esferas comunicativas, nos interessam os substratos que transitam entre as porosidades delas. Acreditamos que, através desses nexos, podemos ter acesso a mostras de experiências morais que desencadeiam o conflito social, o “lugar” onde a luta quilombola assume performances diversas com o intuito de articular publicamente os desrespeitos e as lesões vivenciadas como típicos e reclamar contra eles. Somando a essa chave analítica da teoria do reconhecimento de Honneth, adotamos também a hipótese de que processos deliberativos, sob uma perspectiva conflitiva, podem ser fundamentais para o engendramento de uma semântica coletiva acionadora de uma refletividade social mais ampla e, conseqüentemente, do reconhecimento.

Palavras-chave: quilombo, deliberação, reconhecimento

ABSTRACT

Quilombo is a category in dispute. And that dispute, which is debated in various communication fields, whether in ordinary conversations in forums organized by quilombo's social movements, either in print or on through the construction of the omit law. Valuing the communicational perspective for normative understanding of social processes, besides the identification of quilombola agenda in these communicative spheres , we are interested in the substrates that move between the porosities of them among their porosities. We believe that through these connections , we can may have access to samples of moral experiences that trigger social conflict , the "place " where the quilombola struggle takes different performances in order to publicly articulate the disrespects and injuries experienced as typical and complain against them. Adding to the analytical key of Honneth's theory of recognition, we also adopt the hypothesis that deliberative processes, in a confrontational perspective, may be fundamental to engendering a collective semantic that triggers a broad social reflectivity beyond recognition.

Keywords: quilombo, deliberation, recognition

GRÁFICOS E TABELAS

| | |
|-------------------------|-----|
| GRÁFICO 1 ----- | 028 |
| GRÁFICO 2 ----- | 121 |
| GRÁFICO 3 ----- | 126 |
| GRÁFICO 4 ----- | 127 |
| GRÁFICO 5 ----- | 128 |
| TABELA 5 ----- | 128 |
| GRÁFICO 6 ----- | 130 |
| TABELA 6 ----- | 130 |
| QUADRO 1 ----- | 134 |
| QUADRO 2 ----- | 152 |
| QUADRO 2' ----- | 153 |
| QUADRO 3 ----- | 154 |
| GRÁFICOS 7 e 7' ----- | 136 |
| GRÁFICOS 8 e 8' ----- | 138 |
| GRÁFICOS 9 e 9' ----- | 139 |
| GRÁFICOS 10 e 10' ----- | 142 |
| TABELAS 10 e 10' ----- | 142 |
| GRÁFICOS 11 e 11' ----- | 143 |
| GRÁFICOS 12 e 12' ----- | 144 |
| GRÁFICOS 13 e 13' ----- | 145 |
| GRÁFICOS 14 e 14' ----- | 146 |
| GRÁFICOS 15 e 15' ----- | 148 |
| GRÁFICOS 16 e 16' ----- | 149 |
| GRÁFICOS 17 e 17' ----- | 150 |
| GRÁFICOS 18 e 18' ----- | 151 |

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 001 |
| | |
| 1. A LUTA QUILOMBOLA NO BRASIL E NA BAHIA - DA INVISIBILIDADE À INSTITUCIONALIZAÇÃO | 007 |
| 1.1. A QUESTÃO QUILOMBOLA NA BAHIA | 017 |
| 1.2 - TENSÕES DISCURSIVAS | 025 |
| 1.3 - A AGENDA QUILOMBOLA NA ESFERA PÚBLICA | 29 |
| | |
| 2. EM DEFESA DE UMA PERSPECTIVA COMUNICACIONAL PRAXEOLÓGICA | 031 |
| 2.1 – SUBSTITUINDO O ESQUEMA EPISTEMOLÓGICO PELO PRAXEOLÓGICO | 032 |
| 2.2 – A VIRADA COMUNICACIONAL | 039 |
| 2.3 - O RECORTE PARA UMA CHAVE ANALÍTICA SOBRE A QUESTÃO QUILOMBOLA | 053 |
| 2.4 - <i>AGENDA-SETTING</i> E <i>FRAMING</i> : DE MERA TEORIA DOS EFEITOS A CAMINHOS POSSÍVEIS PARA A COMPREENSÃO SOBRE A LUTA POR VISIBILIDADE DE MINORIAS NA AGENDA PÚBLICA | 054 |
| 2.4.1 – A degeneração da esfera pública moderna | 056 |
| 2.4.2 - Agenda-setting e framing | 058 |
| 2.4.3 - Agendamentos e frames como processos interacionais | 059 |
| 2.4.3.1 - <i>O processo de agendamento</i> | 060 |
| 2.4.3.2 - <i>O processo de enquadramento</i> | 062 |
| | |
| 3. A CHAVE ANALÍTICA DO RECONHECIMENTO: UM CAMINHO PERTINENTE NA REFLEXÃO SOBRE GRUPOS OPRIMIDOS | 065 |
| 3.1 - A GUINADA HONNETHIANA | 065 |

| | |
|--|------------|
| 3.2 - O USO COMPLEMENTAR DE DOIS FOCOS DE JUSTIÇA SOCIAL | 071 |
| 3.2.1 A chave analítica do reconhecimento para a questão quilombola | 079 |
| 3.2.2 - Críticas a dois significados de reconhecimento | 080 |
| 3.3 – AMPLIANDO A CHAVE ANALÍTICA | 085 |
| | |
| 4. A DIMENSÃO CONFLITIVA DA DELIBERAÇÃO | 090 |
| 4.1 - A ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS | 091 |
| 4.2 – MODELOS DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA: CONTRIBUIÇÕES E IMPASSES | 095 |
| 5.2.1. De críticas a possibilidades deliberativas | 097 |
| | |
| 5. UM OLHAR EMPÍRICO DE ESFERAS DISCURSIVAS À LUZ DA DELIBERAÇÃO E DO RECONHECIMENTO | 106 |
| 5.1 OS DISCURSOS NORMALIZADOS E INSTITUCIONALIZADOS SOBRE QUILOMBO E A EMERGÊNCIA QUILOMBOLA | 109 |
| 5.2 FÓRUM QUILOMBOLA | 118 |
| 5.2.1 – Pronunciamentos de lideranças com a presença do Estado | 120 |
| 5.2.2 – Diálogos quilombolas | 125 |
| 5.3 – MEIO NOTICIOSO COMO ESPAÇO DE CONFLITO | 131 |
| 5.3.1 – Um olhar empírico sobre o meio noticioso | 132 |
| 5.3.3.1 - <i>Hipóteses</i> | 132 |
| 5.3.1.2 - <i>Métodos usados</i> | 133 |
| 5.3.1.3 - <i>Os processos de agendamento e enquadramento nos noticiários Folha Online e Último Segundo</i> | 135 |
| 5.4 CONVERSACIONES INFORMAS DE QUILOMBOLAS | 157 |
| 5.5 RESULTADOS E DISCUSSÃO | 163 |
| | |
| 6. CONCLUSÃO | 166 |

| | |
|------------------------------|------------|
| 7. BIBLIOGRAFIA | 170 |
| 8. ANEXO A | 177 |

1. INTRODUÇÃO

Não são poucos os desafios postos ao projeto democrático, cujo repertório analítico se amplia cada vez mais, notadamente através das recentes incursões e reformulações do paradigma liberal. O debate se espraia em torno de como revigorar e aprofundar a democracia. Em países do hemisfério Norte cresce a preocupação com o “deficit democrático”, evidenciado pelo distanciamento dos cidadãos das instituições representativas tradicionais, controladas e engessadas, cada vez mais por grupos de interesses, ao passo em que a participação é “impulsionada mais pela lógica do consumo do que por uma postura ativa de cidadania” (GAVENTA, p. 7, 2004).

No Brasil, onde se experimenta a democracia depois de uma onda de ditaduras na América Latina, é possível perceber matizes do mesmo deficit democrático que acomete experiências do Norte e das quais insurge uma crise de representatividade; mas, ao passo disso, há acontecimentos idiossincráticos em termos de reordenamento institucional do Estado e das formas de participação democrática percebidos nas bandas latino-americanas. No caso do Brasil, estão sendo estabelecidas incursões de uma descentralização e participação (ainda seletivas e restritas) como eixos do processo de democratização da gestão pública nas três esferas de governo (federal, estadual e municipal). Esse segundo processo surge juntamente com o redesenho institucional impulsionado pela Constituição Federal de 1988 e coincide com a emergência de novos espaços interacionais e de articulação política, em que conflitos de interesses são acionados e vocalizados, mobilizando sujeitos em torno da disputa pela inserção de suas razões na esfera pública política, cujo esteio organizativo não mais se limita à perspectiva classista e proletarizante.

É possível perceber, como destaca Scherer-Warren (2010), a vocalização contra “um espectro mais amplo de injustiças, tais como as vinculadas aos processos históricos e ainda cotidianamente rotineiros de discriminação étnica, racial, religiosa, sexual e de outras minorias sociais” (SCHERER-WARREN, 2010, p. 26), que não exclui a demanda distributiva, nem mesmo se limitam à noção mais restrita de reconhecimento, mas começam a destoar das clássicas formas de organização (trabalhista), matizando o cenário da subalternidade com a construção de “formações discursivas por meio de práticas articulatórias em rede, que contemplem a historicidade dos sujeitos subalternos” (p. 21).

É nesse contexto que, como destacam W. Gomes e Maia (2008), “o diagnóstico da então designada 'crise da democracia liberal', com os típicos movimentos que o acompanham – o inventário de perdas e a proposição de novas arquiteturas institucionais – gerou uma enorme pluralidade de linhas de força em teoria democrática” (W. GOMES e MAIA, 2008, p. 13). Um das mais expressivas entre elas, está localizada no endereço deliberacionista, cujas releituras e reformulações representaram, a partir da década de 1990, uma guinada na teoria democrática (MENDONÇA, p. 59, 2010). O expoente propulsor dessa guinada é também considerada a “mais criativa abordagem da teoria sociológica da ação, que transcende o utilitarismo, a crítica normativista do utilitarismo e o marxismo tradicional” (JOAS, p. 166, 1999): a Teoria da Ação Comunicativa, de Jürgen Habermas.

É seguindo nuances dessa reintrodução do debate argumentativo na análise do político e do social e alguns de seus desdobramentos, que pretendemos, aqui, contribuir com a plataforma dos estudos atinentes à “Comunicação e Democracia”, vertente que vem se costurando de forma mais contundente na interface “Comunicação e Política” no último decênio. Ousamos somar ao debate um assunto que ocupou mais os interesses de antropólogos e historiadores do que os estudiosos da comunicação e política: a “emergência” dos quilombos, notadamente o *boom* que essas organizações tiveram após o Artigo nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, sob o enunciado: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Partindo do pressuposto de que “quilombo” é uma categoria em disputa, supomos também que esta disputa se trava em diversos âmbitos comunicacionais, seja nas conversações ordinárias, nos fóruns organizados dos movimentos sociais quilombolas, seja na imprensa ou na construção da lei. Valorizando a perspectiva comunicacional para a compreensão normativa dos processos sociais, além da identificação da agenda quilombola nessas esferas comunicativas, procuraremos capturar os substratos que transitam entre as porosidades delas. Pois apostamos que, através desses nexos, poderemos ter acesso a mostras de experiências morais que desencadeiam o conflito social, o “lugar” onde a luta quilombola assume performances diversas com o intuito de articular publicamente os desrespeitos e as lesões vivenciadas como típicos e reclamar contra eles.

Para tornar esse caminho analítico possível, recorreremos à teoria do reconhecimento de Honneth e à hipótese de que processos deliberativos, sob uma perspectiva conflitiva, podem ser fundamentais para o engendramento de uma semântica coletiva acionadora de uma refletividade social mais ampla e, conseqüentemente, do reconhecimento.

A chave analítica adotada nesta dissertação deriva especificamente da interação entre duas plataformas teóricas, deliberação e reconhecimento, usada em trabalhos que valorizam a perspectiva comunicacional (MENDONÇA, 2009; MENDONÇA e MAIA, 2009) para a compreensão normativa dos processos sociais. O primeiro trabalho de grande porte na academia brasileira a defender essa noção, que conjuga deliberação e reconhecimento (sendo este último uma das searas mais discutidas na teoria da justiça) em diferentes âmbitos interacionais, intitulado de *Reconhecimento e Deliberação: as lutas das pessoas atingidas pela hanseníase* (2009), foi escrito por Ricardo Fabrino Mendonça, como tese de doutoramento, onde ele destaca a importância da agência coletiva como catalisadora de interações e capaz de inserir sujeitos submetidos a algum tipo de injustiça em redes discursivas formadas pelo cruzamento de múltiplos âmbitos interacionais.

Dessa chave agregadora do reconhecimento e da deliberação, adotamos uma noção desta última plataforma, em que a opinião pública será um resultado sempre provisório da concorrência de discursos na esfera pública. Acreditamos que é por meio do processo reflexivo que a sociedade pode se repensar coletivamente. E isso remete à necessidade de revisibilidade das normas institucionalizadas. Com isso, pretendemos contribuir com a aferição sobre se, e até que ponto, processos deliberativos alimentados em âmbitos interacionais de grupos autodenominados “quilombolas” poderiam ajudar as lutas por reconhecimento de tal público a criarem soluções mais legítimas, justificáveis e revisáveis (MENDONÇA e MAIA, 2009, p. 76).

Acreditamos que o assunto proposto por esse trabalho é de grande importância para a perspectiva comunicacional. Em vez de somente a abordagem comunicacional lançar mão de investidas conceituais de outras searas disciplinares para analisar aspectos pontuais de processos comunicativos, que seja, aqui, ela mesma, um paradigma que amplifique a compreensão dos fenômenos sociais e políticos. Abrimos mão, no entanto, do tratamento dado aos processos comunicacionais que se utiliza como “pano de fundo, de uma visão linear, transmissiva e fragmentária” (FRANÇA, 2003, p.2). Em

vez disso, incorporamos a noção de comunicação praxiológica de Quéré (1991), paradigma em que a comunicação é tratada como o lugar da constituição social dos fenômenos; como “atividade organizante” conjugada dos atores sociais, “pela qual um mundo comum, um 'espaço público', um campo prático, um sentido compartilhado de uma realidade comum são continuamente modelados e mantidos como condição e resultado da ação”. As chaves desse paradigma são análogas ao arcabouço habermasiano da teoria da ação comunicativa. Ambos os autores resgatam a herança pragmatista da Escola de Chicago através de G. H. Mead (na mesma corrente teórica estavam W. James, C. Peirce e J. Dewey) que funda a ênfase na análise dos processos sociais em termos de categorias de ação; em que a ação e o ambiente se determinam reciprocamente, simultaneamente, interacionalmente.

Priorizamos analisar três âmbitos interacionais e suas conexões: a) um *fórum quilombola* convocado pelo Estado, em que, num primeiro momento este se faz presente, e num segundo momento, as lideranças quilombolas se vêm numa situação comunicativa distinta, sem a presença do Estado; b) o *meio noticioso*, c) e um contexto de *falas e conversações informais* de quilombolas. Pretendemos identificar como eles se conectam, averiguando suas porosidades, atravessamentos e interposições, e o que pode surgir de novo dessas conexões. À luz de um quadro teórico que agrega a concepção comunicacional praxiológica a uma noção deliberativa concebida como um “choque de discursos” distendidos no espaço e no tempo, aliadas, ainda, à teoria do reconhecimento honnethiana, são averiguadas uma segunda plataforma de questões vinculadas ao trabalho empírico: 1) a dimensão da formação do sujeito em luta por reconhecimento e 2) as condições de apresentação, perpetração e recepção das demandas desse sujeito na esfera pública geral. Acreditamos que, percorrendo esse caminho, será possível chegarmos em respostas possíveis para a questão maior desse trabalho: se contextos em que se identificam potenciais deliberativos podem acionar conquistas epistêmicas e legítimas, como propunha Mendonça (2009), em outro objeto de interesse.

Seguindo essa trajetória analítica, no primeiro capítulo, apresentaremos como a categoria “quilombo” transitou nas disputas por sua normatização, desde uma primeira semântica forjada, que a enquadrava como crime, até a ressignificação que transforma essa categoria num meio de luta pelo reconhecimento. Esse capítulo, portanto, procura evidenciar a institucionalidade como um dos campos de batalha.

No segundo capítulo, faremos uma marcação sobre o lastro em que estão apoiados as duas linhas teóricas adotadas, a deliberativa e a do reconhecimento. Adotamos uma ideia de comunicação que fortaleça a elucidação sobre o operador interpretativo de luta por reconhecimento dos sujeitos quilombolas em que a deliberação é tida como um processo significativo e viabilizador. Apostamos nessa concepção para adentrarmos na dimensão da formação do sujeito em luta por reconhecimento e nas condições de apresentação e recepção de suas demandas na esfera pública.

No terceiro capítulo, acionaremos alguns operadores interpretativos da teoria do reconhecimento, tendo como referência mais importante a proposta de Axel Honneth (2003). Em seguida, apresentaremos uma leitura crítica de uma proposta singular feita por L. Gomes (2007; 2009), que é a conciliação de duas correntes da teoria da justiça, a honnethiana e a fraseana (Nancy Fraser), para pensar o reconhecimento de identidades e de direitos quilombolas e a distribuição de bens materiais e simbólicos (L. GOMES, 2007; 2009) como justiça social. Apontando algumas implicações do caminho optado por L. Gomes (2007; 2009) sobre o referencial desses arcabouços para o estudo sobre a questão, proporemos, em seguida, alguns adendos, pendendo para uma visão de que a empresa do reconhecimento é um campo amplo e em disputa (KOMPRIDIS, 2007; TULLY, 2000 e 2004).

No quarto capítulo, procuraremos demarcar caminhos normativos possíveis que melhor orientem as práticas deliberativas quilombolas para, em outro momento, serem comparados com as práticas reais de tais grupos. Para isso, traçaremos, antes, uma breve revisão sobre o conceito de esfera pública a partir de Habermas, e, em seguida, apresentaremos algumas concepções da corrente deliberacionista, apontando nelas algumas nuances relevantes, assim como outras merecedoras de críticas. No final, defenderemos uma concepção dryzequiana (DRYZEK, 2004; 2008), que concebe a deliberação como um confronto discursivo distendido no tempo e no espaço, agregada à saída multidualógica de Tully (200; 2004). Este é o caminho preparado para ratificarmos a importância do viés deliberativo, sob uma ótica ampliada, para se compreender as lutas acerca do reconhecimento.

No quinto e último capítulo desta dissertação, demonstraremos algumas aplicações empíricas dos pressupostos teóricos discutidos nos capítulos anteriores. Num primeiro momento, faremos uma breve reconstituição das “normalizações sociais” e institucionalizações da categoria quilombo, classificadas em diferentes momentos históricos. Nos três subcapítulos seguintes, com base na

concepção revisada de esfera pública habermasiana, apresentaremos uma tentativa de relação empírica em três subesferas comunicacionais distintas, respectivamente, em que destacamos a “voz” ou as razões quilombolas: uma subesfera informal, da qual são capturadas e analisadas falas e conversações informais; uma subesfera formal ou organizada, com e sem a presença do poder público, e uma mostra do meio noticioso, ou seja, a subesfera difusa. Em seguida, tentaremos tecer uma relação entre tais subesferas, capturar o que há de relevante nos embricamentos de suas porosidades, de seus nexos semântico-políticos.

1. A LUTA QUILOMBOLA NO BRASIL E NA BAHIA - DA INVISIBILIDADE À INSTITUCIONALIZAÇÃO

*[...] Na verdade, todas as comunidades maiores do que aldeias de contatos primários (e talvez mesmo estas) são imaginadas. As comunidades não devem ser distinguidas por sua falsidade ou autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas¹ (Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas*).*

Falar sobre os grupos que hoje reivindicam para si a identidade quilombola no Brasil nos obriga a visitar reflexões feitas sobre algumas consequências, notadamente, da diáspora forçada, cuja espiral de violência se edificou com o tráfico transatlântico de milhares de povos escravizados e enviados, principalmente, das costas do Golfo de Guiné, dos litorais de Angola e Moçambique, para abastar a sanha da lavoura canavieira e outras atividades do engenho colonial. Isso se deu desde quando a moral colonial alojou compulsoriamente o significante “negro” em uma “categoria racial biologicamente constituída”, destituindo-o de todo o seu encaixe histórico, cultural e político (HALL, 2006, p.p. 326 e 327). Mas, mais do que isso, falar destes grupos, submetidos a formas diversas de desrespeito estrutural e de sofrimento, é falar também de resistência e luta, de “rotas negociadas” (HALL, 2006), de conflito, de mutabilidades da autoconstituição. É falar de uma “fraternidade áspera” (FANON, 2008, p. 114), acionada pelo impulso da necessidade de se reinventar.

As lutas sobrevivem, desde sempre, na persistência da experiência negra, como frisa Hall (2006, p. 325). E isso nos permite escolher um caminho interpretativo que considera que a base das interações humanas é o conflito (HONNETH, 2009). Nascem do próprio conflito as gramáticas morais que conduzem tais lutas. Refletir sobre “quilombo”, é debruçar-se sobre uma dessas lutas, é admitir, como adverte Arruti (2008), que tal “objeto” não “é”, mas “está em curso” (ARRUTI, 2008, p. 1), é uma categoria em disputa em diversas arenas comunicativas e por diversos sujeitos interessados; portanto,

¹ Tradução livre da autora do original “[...] propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. [...] De hecho, todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizá incluso éstas) son imaginadas. Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas” in ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª Ed., 1993, p. 23-25.

um processo aberto, “não apenas em função de seu caráter polissêmico”, com grandes variações empíricas de ocorrência no tempo e no espaço.

É fato de que se vê tal disputa em torno de como o plano analítico se conecta com os planos político e normativo, ou ainda como interpreta Arruti: “uma disputa travada na imprensa, no parlamento e nas decisões judiciais” (ARRUTI, 2008, p. 1), ou seja, nos âmbitos em que tal questão já ganhou espaço na agenda de discussão pública. A partir disso, neste trabalho, procuramos não negligenciar a voz dos próprios sujeitos que hoje reivindicam para si a nomeação quilombola; e assim o pleiteiam não sem alguma razão, mas porque fizeram deste um caminho convergente de luta pela superação do esquema de sofrimento e desrespeito, nas suas mais diferentes matizes, reproduzidas e perpetuadas nos ciclos geracionais da pobreza e exclusão.

No entanto, nem sempre a categoria quilombo foi portadora de tal agência política e nem sempre teve esse teor de aguerrimento. Neste capítulo, antes de ingressarmos propriamente em âmbitos em que se pode capturar a formação da agência quilombola, o que será tratado mais especificamente no capítulo 5, procuraremos mostrar um pouco dos discursos normatizados a respeito do conceito de quilombo, que são a primeira evidência de que tais discursos passaram por processos de publicização e “normalização social”. Esse caminho é considerado, aqui, importante, para tentarmos posteriormente a difícil tarefa de adentrar num “lugar” em movimento, ou, pelo menos, chegar perto desse espaço, que é o lugar do engendramento dos sentidos, da emergência semântica da luta social quilombola por reconhecimento, onde uma gramática moral é acionada pelo conflito (HONNETH, 2003 e 2007).

Na verdade, as diversas evocações da categoria quilombo se deram em distintos contextos históricos, “tanto para desqualificar e reprimir modalidades alternativas de gestão do espaço e da vida como para inspirar e simbolizar mobilizações políticas” (MELLO, 2012, p. 33). A primeira categorização formal de quilombo no Brasil, por exemplo, foi instituída pela Corôa Portuguesa, com o intuito de combater tal fenômeno, nominado por ela de quilombo ou mocambo, e descrito como se vê em resposta datada em 2 de dezembro de 1740, a uma consulta feita ao rei de Portugal pelo Conselho Ultramarino: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (MOURA, 1983a, p. 16 apud L. GOMES, 2009, p. 33). Para combater essa modalidade, entre as diversas revoltas coloniais, a Corôa Portuguesa

definia a pena para a correção dos insurretos: que se “[...] marcasse com ferro quente um F, e na reincidência se lhes cortasse uma orelha” (MALHEIRO, 1976, p. 35 apud L. GOMES, 2009, p. 33). O próprio aparato colonial normatizou o papel dos capitães-do-mato, como oficiais a favor do sistema, pois deveriam “buscar onde se achassem ocultos” os aquilombados, “sem sofrer pena pelas mortes que fizessem no exercício de sua tarefa”.

O aparato jurídico-formal colonial, portanto, expedia uma legislação voltada à coibição e coerção das fugas de escravizados para os chamados quilombos e, com isso, assegurava a continuidade da dominação do senhor sobre os seus escravizados. Garantir tal estrutura de dominação é o que sustentaria a unidade de ação por parte das elites políticas, econômicas e religiosas. A fé católica e a centralização política foram os principais protagonistas de tal unidade territorial. Vale destacar aqui o vínculo entre a propriedade privada e a religião, em que a prerrogativa de tal cunho religioso serve-se como constituidora das justificações sobre a propriedade. As missões católicas estão dentro desse contexto, em que a Igreja se tornou uma das grandes instituições detentoras de propriedade. A partir da proclamação da República consolida-se o estatuto da propriedade como o arquétipo da ideia de liberdade do indivíduo; uma liberdade, no entanto, que não vale para todos. Entre os excluídos desse arquétipo da liberdade (que é a propriedade privada), estão as populações desterritorializadas da África, aos quais também foram negados, primeiramente, a propriedade de seus corpos e, depois, do território para onde foram deslocados (L. GOMES, 2009, p. 46).

Após a Abolição e proclamada a República não existe legislação republicana que defina a categoria quilombo. A Lei Áurea não atendia a vida pós-escravidão. Descartados da institucionalidade, os negros ex-escravizados traçaram seus destinos de variadas formas em todo o país. Como assinala L. Gomes (2009), de 1888 até a Constituição Federal de 1988, embora continuasse a se reproduzir, como experiência concreta, nas diversas territorialidades, “seus modos de criar, fazer e viver”, essas populações negras “ficam invisibilizadas do espaço público como questão nacional”, assim como a questão do direito desses grupos à sua territorialidade (L. GOMES, 2009, p. 34).

Desse modo, se do ponto de vista legal, a questão quilombola no Brasil esteve presente tanto no regime colonial como no imperial, no período republicano, a partir de 1889, o termo “quilombo” desaparece da base legal brasileira e só reaparece, cem anos depois, na Constituição Federal de 1988,

dando às populações negras rurais o caráter de “remanescentes”. O cenário de invisibilidade institucional se reflete na ausência de instâncias e mecanismos do poder público, responsáveis pela articulação e implementação de políticas públicas voltadas a essas comunidades e de dispositivos de proteção à dignidade humana.

Depois do interregno de um século sem um trato normatizado sobre a categoria quilombo, conjura-se o marco jurídico-formal referente à garantia do direito à propriedade para os grupos, nomeados, então, de “remanescentes de quilombos”, através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que prescreve: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988).

No entanto, como lembra Mello (2012), na época da aprovação desse dispositivo constitucional não havia um consenso absoluto, nem mesmo entre os constituintes, sobre as quais sujeitos de direitos a categoria quilombo se referia (MELLO, 2012, p. 34). O que pode explicar, inclusive, a razão de a aprovação do artigo 68 não ter sofrido significativa oposição das elites proprietárias na época é a noção difusa atribuída ao quilombo como “resto”, sendo poucos os agrupamentos que se enquadrariam à legislação. Apesar disso, tal noção e sua normatização não podem ser considerados como frutos de “imediatismos políticos” (LEITE, 2008 apud MELLO, 2012, p. 34), mas como resultado normativo de um processo de disputa sobre o significado e os efeitos práticos de tal categoria.

Apesar de tais contingências sobre a instabilidade da compreensão de quilombo, o marco legal do Artigo 68 serve para pensarmos que a concepção do Direito como o garantidor da ordem capitalista não é a única forma de compreendê-lo. As normatizações estão sempre em disputa. Mesmo quando assumem uma face hegemônica, não são dadas sem que haja interferência de contestações. Nesse sentido, L. Gomes (2009) chama atenção sobre a importância dos processos de luta desempenhados pelos movimentos sociais, os quais têm um papel fundamental na ampliação do alcance do status de cidadania² para a totalidade de indivíduos de um Estado (L. GOMES, 2009, p. 46).

Foi concomitantemente ao segundo marco legal significativo que normatiza os direitos

² Essa ideia está calcada aqui na concepção de Marshall (1967) sobre o status de cidadania. Ao investigar sobre o desenvolvimento da cidadania na Inglaterra ele a classificou em três categorias respectivas de direitos: direitos civis, direitos políticos e direitos sociais. Marshall faz um apelo ao princípio da cidadania como remédio contra o agravamento das desigualdades sociais. Ver Marshall (1967, pp. 75-109).

“quilombolas”, o Decreto Presidencial 4.887/2003, que regulamenta o procedimento de “identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de comunidades de quilombos”, que se deu a emergência significativa dessas comunidades. No artigo 2º do Decreto consta:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (DECRETO PRESIDENCIAL Nº 4.887/2003).

Além desse Decreto, entra em vigor no Brasil, também em 2003, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é um Estado-membro. A inovação desse instrumento jurídico também é o critério de autoidentificação como fundamental para a definição dos “povos indígenas ou tribais”. Com isso, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal “que como tal ele próprio se reconheça” (CONVENÇÃO Nº 169 – OIT). Além disso, a Convenção determina a consulta prévia a esses povos antes que quaisquer medidas legislativas ou administrativas possam afetá-los, assim como que os direitos de propriedade e posse de terras tradicionalmente ocupadas pelos povos interessados devem ser reconhecidos.

O critério de autoatribuição acabou ampliando a inclusão desses grupos como sujeitos jurídicos específicos, assim como o repertório de atuação do Estado em relação aos direitos dos referidos grupos. Novamente a categoria quilombo, para além das narrativas controversas que a conforma como “restos isolados” de um passado remoto, ou como resistência cultural, ou ainda como resistência política, ou seja, em meio a conflitos sobre sua “normalização”, tal categoria encontra-se em disputa por sua “normatização” e institucionalização.

O efeito mais expressivo dessa contenda é a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) nº 3.239, que até o fechamento deste trabalho (fevereiro de 2014), encontra-se em processo de julgamento pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Essa ADIN foi proposta pelo antigo Partido da Frente Liberal (PFL) e ajuizada pelo Democratas (DEM), ambos de centro-direita, no STF, com a alegação sobre possíveis ilegalidades e inconstitucionalidades do Decreto 4.887/03. Também tramitam no Congresso Nacional outros projetos de lei que atacam diretamente os direitos atinentes aos quilombolas. Um dos

mais agressivos é o Projeto de Emenda Constitucional 215 (PEC 215), que pleiteia a transferência da competência de decisão sobre a titulação das áreas de remanescentes de quilombo do Poder Executivo para o Legislativo, já que os grupos de pressão proprietários têm representação organizada pela bancada ruralista e bloco afim.

Tais investidas são apenas uma mostra recente de reação de setores representantes das elites proprietárias, que ao longo do processo republicano, sempre acionaram sua capacidade de transformar interesses privados em interesses nacionais através do acesso hegemônico à construção da Lei. A negação do direito de segurança territorial aos quilombolas é garantir o livre funcionamento do mercado de terras no Brasil instituído desde 1850, com a chamada Lei de Terras (SANTOS et al, 2011). A propriedade do território quilombola, se assegurada ou concedida como título coletivo, ou seja, de forma que se torne inalienável, desmonta o interesse imediato das elites proprietárias brasileiras, que é um projeto que combina expansão do capital e manutenção do racismo.

Como podemos ver, o processo de construção da lei, apesar de apresentar em seu saldo materializado a prevalência de interesses privados e elitistas, é um esquema que não é dado ou outorgado sem conflito e confronto. O campo de disputas em tal seara normatizadora do reconhecimento dos direitos quilombolas vem se constituindo, desde sempre, por essas diversas matizes discursivas. Até então, em consequência disso, se de um lado a institucionalidade vigente é considerada um avanço por garantir minimamente algumas conquistas formais, por outro, produz outras formas de injustiça e desrespeito³.

Considerando esse contexto de contradições e conflito, Arruti (2013) fala de um “vai-e-vem” do processo de institucionalização da “questão” quilombola, o qual seria produto de “uma ambiguidade ideológica fundamental da sociedade brasileira diante do tema da diversidade, e produtor de uma insegurança jurídica dramática para as comunidades quilombolas”⁴. Ele localiza tal contenda em três etapas. A primeira se dá entre 1995 e 2001, quando a pauta de discussão pública proeminente foi a autoaplicabilidade do artigo 68 (ADCT-CF88), assim como sobre quais termos ele deveria ser regulamentado.

³ Veremos que a categoria de “remanescentes de quilombo” é restritiva, deixando de fora outros grupos que não se enquadram em tal concepção de restos isolados e estagnados de um processo histórico remoto.

⁴ Vem em <http://etnico.wordpress.com/>, artigo publicado em 01/12/2013 por José Maurício Arruti.

Nesse processo, um ponto forte que marcou as investidas de organização política dos grupos quilombolas, enquanto movimento da sociedade civil, foi a afirmação coletiva expressa no I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em novembro de 1995. Estes partem, então, para alterar a capacidade de mobilização regionalizada exercida nas últimas décadas intensificando a problemática do negro do meio rural como questão nacional.

Como mecanismo de organização, foi constituída, em 1996, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), em Bom Jesus da Lapa, na Bahia, durante reunião de avaliação do I Encontro Nacional de Quilombos. A CONAQ é uma organização de âmbito nacional que representa os quilombolas do Brasil. Dela participam representantes de comunidades de 22 estados da federação. Na época de sua criação, várias entidades apoiaram a arregimentação da luta dessas comunidades, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Movimento Nacional Negro (MNU).

Esse processo inicial marca de forma complexa um misto de perspectivas, às vezes contraditórias e transicionais, que incluem a perspectiva classista do movimento camponês, ligado às correntes mais progressistas da igreja católica (Comunidades Eclesiais de Base - CEBs), tendo expressão importante das comunidades indígenas e negras rurais, e a perspectiva racial e étnica, mobilizada pelos Movimentos Sociais Negros como resposta ao caráter redutor que a primeira mantinha como “chave” de compreensão da hierarquia social brasileira, pois esta não dava conta de explicar as desigualdades de viés racial e étnico. Tal contenda de acepções sobre os enquadramentos das lutas sociais já vinham despertando olhares acadêmicos⁵, tanto que, persistindo na ideia de que a “sociedade de classes” seria a única estrutura possível fundada numa ordem competitiva, Florestan Fernandes (1965) admite que o negro estaria à parte dessa estrutura, considerada como o único *locus* viável de luta, e, por isso, ele defendia a integração do negro à sociedade de classes (FERNANDES, 1965 apud L. GOMES, 2009, pp. 119-120).

Vale destacar também que os revisionismos não se limitaram às produções intelectuais e

⁵ Thales de Azevêdo (1966) chega a teorizar sobre os “grupos de status” na Bahia, acionando as teorizações de Weber e avançando nas questões referentes à raça e à posição social a partir dos estudos sobre as relações raciais e desigualdades feitos no estado. A principal contribuição de Azevêdo foi a percepção de que não se pode falar apenas em desigualdade socioeconômicas, provenientes de classe, mas de desigualdades raciais (apud L. GOMES, 2009, p. 114).

acadêmicas. Setores da Igreja Católica no Brasil, dissonantes das CEBs, no dia 20 de novembro de 1981, organizaram a celebração na cidade do Recife (PE), a Missa dos Quilombos. Um público de 8 mil pessoas reunidas na Praça do Carmo, a mesma em que a cabeça do líder Zumbi dos Palmares foi exibida em 1695, assistiu a altos representantes da Igreja Católica se penitenciarem e pedirem perdão "pela atitude multissecular da Igreja diante dos negros, da 'denegrada África' e especialmente aos escravos fujões e aquilombados, considerados os maiores inimigos da empresa cristã durante séculos" (HOORNAERT, 1982, p. 12). O discurso acalorado de um dos criadores dessa celebração, Dom Pedro Casaldáliga, reflete o teor revisionista da Igreja no Brasil em favor da introdução das referências culturais de diferentes povos na eucaristia como forma de rearticular suas bases:

Em nome de um Deus supostamente branco e colonizador, que nações cristãs tem adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de negros vêm sendo submetidos, durante séculos, à escravidão, ao desespero e à morte. No Brasil, na América, na África mãe, no Mundo. Deportados, como "peças", da ancestral Aruanda, encheram de mão de obra barata os canaviais e as minas e encheram as senzalas de indivíduos desaculturados, clandestinos, inviáveis. (Enchem ainda de subgente – para os brancos senhores e as brancas madames e a lei dos brancos – as cozinhas, os cais, os bordéis, as favelas, as baixadas, os xadrezes). Mas um dia, uma noite, surgiram os Quilombos, e entre todos eles, o Sinai negro de Palmares, e nasceu, de Palmares, o Moisés negro, Zumbi. E a liberdade impossível e a identidade proibida floresceram, "em nome do Deus de todos os nomes", "que faz toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue". Vindos "do fundo da terra", "da carne do açoite", "do exílio da vida", os Negros resolveram forçar "os novos albos" e reconquistar Palmares e voltar a Aruanda. E estão aí, de pé, quebrando muitos grilhões – em casa, na rua, no trabalho na igreja, fulgurantemente negros ao sol da Luta e da Esperança. Para escândalo de muitos fariseus e para alívio de muitos arrependidos, a Missa dos Quilombos Confessa, diante de Deus e da História, esta máxima Culpa Cristã (DOM PEDRO CASALDÁLIGA)⁶.

Hoornaert, em artigo escrito em 1982, ao se referir à Missa dos Quilombos, faz uma provocação à Igreja, insinuando que tal suposto reconhecimento talvez tenha chegado tarde demais diante das consequências caras do processo de escravização. Ele questiona a sinceridade do evento, afirmando que este, certamente, "não brotou das bases negras do povo, nem da prática eclesial das comunidades de base" (HOORNAERTT, 1982, p. 12).

A despeito das incursões revisionistas, o amadurecimento da articulação quilombola, de fato,

⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. Missa dos Quilombos. Disponível em Ensaio Aberto: http://www.ensaioaberto.com/missa_textos_programa.htm#tonelada, sem data.

passa a contar com a hegemonia dos debates presentes nos Movimentos Sociais Negros, que colocam o mito da democracia racial novamente em pauta para tratar do reconhecimento das comunidades negras rurais, pondo em cheque o modelo emancipatório universalizante, redutor das especificidades socioculturais à categoria abstrata de trabalhador ou operário, de um lado, ou de cidadão, de outro. Mais tarde, veremos rapidamente que essa transição de perspectivas enfrentará alguns descaminhos no bojo de uma institucionalização baseada numa concepção “liberal revisitada” (MURIEL, 2010).

O importante destacar, por hora, é a conformação de um movimento nacional quilombola, o qual, ancorado pelos Movimentos Sociais Negros (MSNs) e o discurso étnico-racial⁷, passa a constituir poder sobre a agenda pública dos assuntos atinentes à questão quilombola que antes era alimentada exclusivamente pelos MSNs.

Paralelamente aos sequenciais processos discursivos, foram realizadas algumas ações sistemáticas de titulação e identificação por alguns institutos de terra estaduais (especialmente do Pará, Maranhão e São Paulo). No entanto, essas dinâmicas de concretização da territorialidade quilombola locais foram interrompidas pela publicação do Decreto 3.912 de 2001, o qual marca um segundo momento do “vai-e-vem” normativo destacado por Arruti. Esse decreto estabelecia regras nacionais, unificando os critérios para o reconhecimento das comunidades quilombolas, tornando matéria exclusiva da Fundação Cultural Palmares (FCP) todas as tarefas exigidas para a titulação das terras das comunidades. Os critérios de reconhecimento de tal dispositivo tinha um caráter muito restritivo, pois estabelecia que as comunidades contempladas seriam apenas as que ocupassem a terra desde 1888 até 5 de dezembro de 2001, inviabilizando, assim, novos reconhecimentos. Além da sobrecarga de funções à FCP, esta entidade não recebeu estrutura logística e orçamentária para que desenvolvesse a política de reconhecimento quilombola.

Esse obstáculo ao desenvolvimento dos processos de reconhecimento e titulação dos territórios das comunidades quilombolas só foi derrubado num terceiro momento identificado por Arruti, o qual se

⁷ Deacordo com GONÇALVES e PEREIRA (2013), a construção do discurso étnico se dá por laços de interesse, pelo compartilhamento do passado, construção e reconstrução de culturas e propostas de uma nova ordem social, que garanta os plenos direitos à cidadania. “Podemos entender que a mesma situação social levará o grupo étnico-racial a pensar uma história e uma socialização compartilhada. Chamamos esta construção necessária de etnicidade. Ela é o sentimento de pertença a um grupo étnico-racial e também o que o constrói como grupo de interesse político. Neste sentido, é possível considerar os afro-brasileiros como formadores de um grupo étnico reunidos na disputa de direitos civis” (GONÇALVES et al, 2013, p. 36).

inicia com a sucessão presidencial em 2003 e com a publicação do Decreto 4.887/03. Este novo dispositivo anula o de 2001, repassando a tarefa de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombo para o Ministério de Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). O maior impacto do Decreto 4.887/03, como já foi dito, é a incorporação do critério de autoatribuição, como elemento básico para o início do processo de regularização. Apesar disso, a esteira dos conflitos sobre as normatizações continuam na construção das instruções normativas dos órgãos executores do reconhecimento; contenda, esta, da qual participam diversos segmentos, da periferia ao centro do sistema político.

Soma-se ao impacto do Decreto 4.887/03, a Medida Provisória nº 111, de 21 de março de 2003, convertida na Lei 10.678, que cria a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, um espaço institucional fruto das disputas do movimento negro no campo de forças políticas, mas que vem sofrendo com a não-prioridade orçamentária e de estrutura. As intervenções retaliadoras dos avanços por uma institucionalização reparadora das populações excluídas do modelo de propriedade hegemônico no Brasil também atingiu prerrogativas importantes retiradas do Projeto de Lei 12.288, que institui o Estatuto da Igualdade Racial, aprovado com modificações e perdas em 2010. O texto que trata da questão da terra, incluindo os territórios quilombolas, no dispositivo legal, acabou passando evasivo. O texto do estatuto, como foi aprovado, acabou tendo sua força de lei desarticulada e rebaixada, tendo o caráter de apenas autorizar e não determinar o cumprimento de suas prerrogativas esvaziadas. Isto fica visível inclusive com a restrição de recursos para sua execução pelos gestores, que não são obrigados a colocarem-no em prática⁸.

Tendo em vista todo esse processo, o que pretendemos mostrar mais adiante neste trabalho é que todo o conflito acionado pela situação de desrespeito estrutural relacionado aos grupos que hoje reivindicam reconhecimento e reparação, assumindo, para isso, uma identidade específica, mas longe de ser delimitada e “congelada”, é capaz de acionar uma gramática moral que é o próprio processo de luta pela construção da identidade, entendida por Honneth (2009) como uma luta por reconhecimento. Adotando a perspectiva de tal autor, o desrespeito é visto aqui como motor do conflito. O conflito, por

⁸ Um manifesto foi escrito por 24 organizações do movimento negro que declararam ser contra a versão aprovada do Estatuto da Igualdade Racial. Disponível em <http://sindjufe-mt.jusbrasil.com.br/noticias/112120374/estatuto-da-igualdade-racial-a-aprovacao-de-uma-farsa>.

sua vez, como acionador das gramáticas morais. Agregando a plataforma teórica comunicacional e deliberacionista, entendemos que tais gramáticas são constituídas nos processos interacionais e comunicativos, podendo gerar saltos semânticos, ou seja, podendo promover a organização e generalização da compreensão do sofrimento comum e as rotas de sua superação.

É com essa chave analítica que observamos a configuração de grupos organizados em torno da questão quilombola, os quais vêm progressivamente perpetrando o centro do sistema político. Percebe-se, num primeiro momento, a prevalência dos Movimentos Sociais Negros (MSNs) na organização e nos confrontos pela institucionalidade dos grupos quilombolas e, mais recentemente, do próprio Movimento Quilombola (MQ).

1.1. A QUESTÃO QUILOMBOLA NA BAHIA

O marco da questão quilombola na Bahia se inicia nos anos de 1980 com o processo litigioso que envolveu a comunidade do Rio das Rãs, localizada no município de Bom Jesus da Lapa, na região do Médio do São Francisco. Rio das Rãs foi a primeira comunidade negra rural no Brasil a ser identificada como remanescente de comunidades de quilombo, conquistando o direito ao território somente depois dos anos 2000. A comunidade de Rio das Rãs nasceu numa localidade do médio do rio São Francisco chamada de Mucambo do Pau Preto ou simplesmente Mucambo, onde se registra um empreendimento escravista derrotado no princípio do século XIX. De acordo com Silva (2000), não se sabe, com precisão, “se por um levante de negros que foram escravizados, ou destes com a ajuda dos brancos nacionais interessados em expulsar os marotos⁹, após a Independência da Bahia, em 1823, ou se os marotos simplesmente abandonaram o projeto escravista” (SILVA, 2000).¹⁰

O início dos conflitos pela posse da terra de Rio das Rãs, no entanto, se deu em 1981, quando um grande empreendimento agropecuário tentou se estabelecer na localidade. Em 1989, a comunidade inicia um processo jurídico reivindicando o usucapião daquelas terras que ocupavam há mais de cem anos. Como estratégia de organização e de luta contra a expulsão, ele fundaram e registraram

⁹ Como eram chamados os portugueses no Brasil.

¹⁰ Ver em SILVA, V. *Rio das Rãs à luz da noção de quilombo*. In Revista Afro-Ásia [on-line]. Edição 23. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais – FFCH/UFBA, 2000. Disponível em <<http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=37>> ISSN: 1981-1411

legalmente uma associação de pequenos produtores, com o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa e da Comissão Pastoral da Terra (CPT).

Em 1992, o Movimento Negro Unificado chega em Rio das Rãs e passa a documentar todo conflito, até que, em 1993, a comunidade reivindica a aplicação do artigo 68 da Constituição Federal, sendo, mais tarde, a primeira comunidade a ser reconhecida como “remanescente de quilombo” no Brasil. Em 1995, a Fundação Cultural Palmares oficializa o reconhecimento, dando o pontapé para a titulação, que só acontece cinco anos mais tarde, em 2000 (OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA, 2013).

Desde a organização da luta em Rio das Rãs a emergência de comunidades quilombolas na Bahia tornou-se um traço marcante na configuração agrária e territorial do Estado na contemporaneidade (RODRIGUES, 2013)¹¹. A Bahia, precedida pelo Maranhão, foi um dos hipocentros da articulação do movimento quilombola no Brasil, cujo início refletiu o misto de perspectivas (o classista do movimento campestre ligado às Comunidades Eclesiais de Base, por um lado, e a perspectiva racial e étnica, por outro) já referidos anteriormente neste capítulo.

A partir do caso emblemático do Rio das Rãs, no Médio São Francisco, hoje Território de Identidade do Velho Chico, a luta organizada pelo reconhecimento quilombola se reverberou em outras comunidades negras rurais, cuja presença nessa região é bastante acentuada. Assim, na década de 1990, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) em de Bom Jesus da Lapa, e a Fundação de Desenvolvimento Integrado do São Francisco (Fundifran), entidade também ligada à Igreja Católica, tiveram papel seminal na formação do movimento quilombola no estado (GERMANI et al, 2011)¹².

Ao analisarem a emergência do movimento quilombola no Médio São Francisco, Germani e Oliveira (2006) afirmam que “certamente a questão étnica foi à origem da consolidação das comunidades enquanto grupo social organizado, mas a luta nem sempre se iniciou, explicitamente, através dela” (GERMANI; OLIVEIRA, p.101, 2006 apud GERMANI et al, 2011). Isso reforça a ideia

¹¹ Ver artigo *Dez anos do Decreto 4887: Bahia* publicado em <http://etnico.wordpress.com/2013/11/20/dez-anos-de-decreto-4887-quilombos-da-bahia/>, em 20/11/2013 por Tiago Rodrigues – Coletivo Quilombola / CERES (PPGCS/UNICAMP).

¹² Ver pesquisa em Ver em GERMANI, G. et al. *As metamorfoses da questão quilombola na Bahia*. XXVIII CONGRESSO INTERNACIONAL DA ALAS, UFPE, Recife-PE: setembro de 2011 [on-line]. Disponível em <<http://www.geografar.ufba.br/site/arquivos/biblioteca/publicacoes/a327de08a287abd3b167a670d945a48f.pdf>>.

da transição, ou, ao menos, o processo matizado da forma de organização política dessas comunidades, que vai da perspectiva em torno da organização da classe trabalhadora no campo, ensejada no campesinato, à perspectiva étnico-racial costurada pelos movimentos negros.

O tensionamento provocado pela etnização da luta das comunidades negras rurais promove reformulações das próprias organizações originadas no movimento campestre no estado. Assim é que o Movimento Estadual dos Trabalhadores Assentados e Acampados da Bahia (CETA) passa, em 2004, a incorporar as comunidades quilombolas, modificando o seu nome para Movimento de Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas (Movimento CETA), conseguindo articular, inclusive, a inserção de militantes na CONAQ, participando da regionalização do movimento quilombola através da Coordenação Regional de Quilombos (CRQ) no território de identidade do Velho Chico.

Vale ressaltar que, antes de 2003, as desapropriações resultantes da luta das comunidades na região foram realizadas através do modelo “tradicional” de reforma agrária já que ainda não havia regulamentação sobre a aplicabilidade do artigo 68 da Constituição Federal. De acordo com Germani et al (2011), muitas comunidades tiveram a garantia de seus territórios através do instrumento tradicional, cujas etapas são a desapropriação, o parcelamento e, em seguida, o loteamento para a constituição de projeto de reforma agrária. “O Estado brasileiro conferia a uma organização social própria um modelo espacial que não os representava” (GERMANI et al, 2011).

O projeto de reforma agrária vigente na época precedia a função e a lógica interna das comunidades, obrigadas a viver sob um modelo de loteamento de suas terras. Em alguns casos, como destacam Germani et al (2011), a exemplo “as comunidades de Pedras, Pato, Retiro, Coxo e Cariacá, no município de Bom Jesus da Lapa, “a 'forma' PRA ocasionou conflitos internos fortes nas comunidades”, evidenciando a imposição de “uma lógica diferenciada, e por vezes perversa, na estrutura social das comunidades” (GERMANI et al, 2011).

Para administrar tais conflitos, o Estado teve de implementar os chamados Projetos Especiais Quilombolas, que mantinha o instrumento de desapropriação social, mas deixava em aberto o modo de organização do espaço para que as próprias comunidades decidissem. Para que essa brecha institucional fosse aberta, houve muitas mobilizações das comunidades, apoiadas por redes de outras organizações

solidárias, desde os movimentos sociais até acadêmicos e especialistas. A conjuração de mobilizações em nível nacional, como as da Bahia, culminou no Decreto 4.887/2003, assinado pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva, num ato de reforço das alianças com as bases populares, importante nicho eleitoral petista.

No entanto, até 2007, apenas uma ação em comunidade quilombola foi executada: a regularização fundiária do território das comunidades de Barra, Riacho e Bananal no município de Rio de Contas (GERMANI et al, 2011). Antes da gestão iniciada nesse ano, as ações do governo estadual em comunidades quilombolas não tinham caráter de políticas públicas especificamente voltadas para as especificidades dessas.

Num balanço geral, em pouco mais de dez anos do Decreto 4.887/2003, dispositivo que, a partir de 2007, abriu caminho para decretos e leis estaduais correlatos ao teor de tal decreto presidencial, o montante de comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) no estado se destaca em relação às outras unidades da federação: 494, de acordo com o balanço de 2012 da FCP, seguido do Maranhão, que possui 369 com certificação. No entanto, o Projeto Integrado de Pesquisa “A Geografia dos Assentamentos na Área Rural” (GeografAR)¹³, da Universidade Federal da Bahia (Ufba), identificou, para além do número da FCP, mais 325 no estado. Considerando estes últimos dados, a Bahia, que ainda tem 55 processos abertos no Incra, situa-se como o primeiro estado da federação em número de comunidades negras rurais e quilombolas, somando um total de 801.

No entanto, se compararmos o número de comunidades identificadas e certificadas, respectivamente, com o número dos processos de regularização fundiária, perceberemos um ritmo lento do reconhecimento e regularização fundiária das comunidades quilombolas, mesmo a partir do Decreto Lei 4.887 de 2003. Germani et al (2011)¹⁴ afirmam que a extrema morosidade com que são tratados os processos de regularização fundiária revela as práticas racistas executadas pelo Estado brasileiro, sendo esta uma condição necessária a ser levada em conta ao se interpretar a questão quilombola.

¹³ Projeto coordenado pela professora do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Guiomar Inez Germani, o qual vem, desde 1996, desenvolvendo pesquisas apoiada pelo CNPq tendo como proposta analisar o processo de (re)produção do espaço geográfico no campo baiano, em suas distintas temporalidades, espacialidades e territorialidades. Informações adicionais disponíveis em <http://www.geografar.ufba.br/site/default.php>.

¹⁴ Ver em GERMANI, G. et al. *As metamorfoses da questão quilombola na Bahia*. XXVIII CONGRESSO INTERNACIONAL DA ALAS, UFPE, Recife-PE: setembro de 2011 [on-line]. Disponível em <<http://www.geografar.ufba.br/site/arquivos/biblioteca/publicacoes/a327de08a287abd3b167a670d945a48f.pdf>>.

Por outro lado, se antes havia um silêncio institucional na esfera estadual sobre a questão quilombola, é a partir da gestão iniciada em 2007 que políticas específicas e direcionadas às comunidades quilombolas são construídas sob o discurso do participacionismo, elaboradas a partir de conferências e outros fóruns consultivos e deliberativos. O governo da Bahia passa a seguir a cartilha das políticas do governo federal e reproduz a criação dos instrumentos institucionais para a formulação e exequibilidade dessas políticas públicas em âmbito estadual, inclusive refletindo as disputas político-administrativas internas sobre a gestão das políticas concernentes às categorias institucionalizadas como “povos e comunidades tradicionais”¹⁵. Tanto, que é na Secretaria de Desenvolvimento Social e Combate à Pobreza (Sedes), espelhada e vinculada burocraticamente ao Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), que o Programa de Desenvolvimento Social de Povos e Comunidades Tradicionais fica alocado em nível estadual. Isso acontece apesar de ter sido criada, em 2007, a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia (Sepromi), espelhada na Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir), que até então ainda não tinha status de ministério. Atualmente as pastas que capitaneiam as políticas públicas voltadas aos povos e comunidades tradicionais, entre os quais estão os quilombolas, são a Seppir, já com status de ministério, e a Sepromi, em nível estadual. A Seppir coordena ainda o Programa Brasil Quilombola (PBQ), gestado por um Comitê Gestor Interministerial. Depois de o PBQ ter sido lançado em 2004, as políticas específicas voltadas aos quilombolas entraram, pela primeira vez, no Plano Plurianual (PPA), na peça de 2004-2007.

Vale ressaltar que um dos marcos da ancoragem institucional que se estabelece para esses grupos classificados como tradicionais é a criação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, decretada em 2007. A partir disso eles passam ser conceituados institucionalmente como “grupos que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (DECRETO FEDERAL Nº 6.040/ 2007). Esse dispositivo é espelhado no governo estadual pelo Decreto nº. 13.247/2011, que dispõe sobre a Comissão Estadual para a Sustentabilidade dos Povos e Comunidades Tradicionais (CESPCT), instância deliberativa, com a finalidade de

¹⁵ Entre eles, além das comunidades quilombolas, estão os povos indígenas, as comunidades de terreiro, os extrativistas, os ribeirinhos, os caboclos, os pescadores artesanais, os pomeranos, dentre outros.

coordenar a elaboração e implementação da Política e do Plano Estadual de Sustentabilidade dos Povos e Comunidades Tradicionais no Estado da Bahia.

Outro ponto a ser observado é que em 2009, o governo estadual instituiu o Grupo Intersetorial para Quilombos (GIQ), com o Decreto 11.850, que estabeleceu a Política Estadual para Comunidades Remanescentes de Quilombos, a qual instrui sobre a identificação, delimitação e titulação das terras devolutas do estado da Bahia a serem tituladas em nome dessas comunidades, tornando possível a aplicabilidade do artigo 51 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição do Estado da Bahia de 1989. Mais uma vez, até 2011, a chefia desse grupo intersectorial ficou a cargo da Sedes. Germani et al (2011) destacam que, desde quando foi criada, o GIQ tem apresentado problemas internos em sua gestão, “sobretudo porque a Sedes tentou capitalizar para si o acúmulo da articulação junto às comunidades quilombolas” (GERMANI et al, 2011). Os autores ainda apontam que, para além da questão de gestão das políticas públicas, o caso reflete “a disputa de votos das comunidades quilombolas, base de sustentação dos titulares das secretarias”¹⁶, confirmando, assim, que a questão quilombola tornou-se alvo, nos últimos anos, de disputas eleitorais na Bahia.

Apesar do Decreto 11.850/2009, o grupo intersectorial teve uma atuação evidentemente fraca sobre a regularização fundiária das comunidades quilombolas, sem que nenhum território, até 2013, tenha sido titulado, inclusive aqueles que estão em terras devolutas e públicas, como determina o decreto. Somente em outubro de 2013 é que foi sancionada a Lei 12.910/2013, que regulariza as ocupações de terras rurais e devolutas estaduais pelos remanescentes quilombolas e por comunidades de fundos de pastos e fechos de pastos. O recente dispositivo legal passa a autorizar o Estado para

¹⁶ A contenda entre as pastas pela disputa da regência das políticas, não só voltadas aos quilombolas, mas para os outros povos e comunidades tradicionais, começa com os secretários Valmir Assunção, ex-liderança do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), que chefiou a Sedes, e Luiz Alberto, ligado historicamente aos movimentos negros no estado, ambos do Partido dos Trabalhadores (PT). Mesmo antes da indicação de Valmir Assunção, que ocupava a Assembleia Legislativa como deputado estadual, ao cargo de secretário de Desenvolvimento Social, é possível perceber a intensificação da costura de seu mandato e, posteriormente, de sua atuação da pasta do estado, com setores do movimento negro e outros que antes eram ligados a Luiz Alberto. Tanto que é ainda através da sua legislatura no legislativo estadual que setores do movimento negro articulam o Projeto de Lei do Estatuto Estadual da Igualdade Racial e Combate à Intolerância Religiosa. Somente mais tarde, sobretudo a partir de 2011, que articulações políticas de setores dos movimentos negros deslocam alianças que põem Luiz Alberto novamente em posição de destaque no cenário das lutas raciais. Atualmente é ele, como deputado federal, que está à frente nas negociações dos interesses quilombolas no Congresso Nacional, além de ser o membro do legislativo federal que intermedia a defesa dessas comunidades no STF contra a ADIN proposta pelo DEM para a derrubada do Decreto nº 4.887/03. Uma das explicações possíveis sobre o deslocamento de bases do movimento negro na Bahia das alianças com Valmir Assunção para as com Luiz Alberto são processos de dissidências internas da tendência do PT à qual pertencia Assunção, o que pode ter enfraquecido a capacidade de sua legislatura, mesmo como deputado federal, sua atual situação, em adensar as relações com o movimento negro e os grupos da sociedade civil que gravitam em torno deste.

emitir os títulos coletivos definitivos para as comunidades quilombolas, o que na Bahia, até então, era somente de competência do Incra.

Em quase quatro anos, as ações articuladas pelo grupo intersetorial se restringiram à execução estadual de políticas federais, a exemplo da integração dos povos e comunidades tradicionais no quesito de prioridade no Cadastro Único de Programas Sociais (CadÚnico) do governo federal e a aplicação direcionada de versões locais dessas políticas, como os programas Água para Todos e Luz no Campo.

Primeiramente com a finalidade de planejar e executar políticas de promoção da igualdade racial e de proteção dos direitos dos indivíduos e grupos étnicos atingidos pela discriminação e demais formas de intolerância, a Sepromi tem sua competência modificada somente em 2011 com a inclusão da atribuição de formular políticas de promoção da defesa dos direitos e interesses dos povos e comunidades tradicionais, materializada pela criação da Coordenação de Políticas para Comunidades Tradicionais (CPCT) (DIREITOS DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS – CARTILHA, 2013).

Assim também como no plano nacional, na Bahia, os movimentos negros articularam o Projeto de Lei do Estatuto Estadual da Igualdade Racial e Combate à Intolerância Religiosa¹⁷, que depois de nove anos engavetado na Assembleia Legislativa da Bahia, deve voltar com algumas modificações e adequações às novas legislações no de 2014 para votação na Casa. Muitos debates surgiram dentro dos próprios segmentos do movimento negro no Estado a respeito do teor do estatuto, como a própria noção de “raça”, a qual, nesse caso, parece ter sido assumida por parte dos segmentos negros como uma forma de se identificarem como grupo social e cultural, apesar de todo um debate conceitual já ter sido levantado há um bom tempo pela Biologia, a primeira ciência a desconstruir a teoria racista que tinha ajudado a elaborar no século XIX. Por isso, é possível conceber que a noção de raça aplicada no texto do Projeto de Lei está mais próxima do conceito de etnia, do que a noção propriamente “racista” (SILVA; SILVA, 2006).

¹⁷ O Projeto de Lei Estadual nº 14.692/2005 do Estatuto Estadual de Promoção da Igualdade Racial e Combate à Intolerância Religiosa foi proposto pelo deputado estadual, à época, Valmir Assunção (PT). Depois de várias tentativas de encaminhamento, a matéria emperrou na Comissão de Constituição e Justiça da Casa, em 2012. Neste ano de 2014, o texto do Projeto de Lei volta à Assembleia Legislativa da Bahia, depois de oito audiências, para ser votado.

De acordo com Samuel Vida (2011), professor de direito, militante do movimento negro e um dos articuladores da construção do Projeto de Lei do Estatuto Estadual da Igualdade Racial e Combate à Intolerância Religiosa, apesar de já estar consolidado no plano biológico que não existe “raças”, mas apenas “uma raça”, este não escapa de ser um constructo social.

[...] Ninguém deixa de ser discriminado pelo fato de que inexistente distinção biológica. As distinções fenotípicas, a aparência física, cor da pele, cabelo, formas faciais e outras variantes físicas servem para etiquetar os sujeitos, para determinar a eles valor ou desvalor, oportunidade ou não-oportunidade. Portanto, persiste o conceito de raça como critério sociológico, socioantropológico, sociopolítico [...] (VIDA, 2011)¹⁸.

Ele ainda argumenta que, durante toda a formação social do Brasil, o Direito esteve a serviço do racismo, legitimando as práticas discriminatórias, seja pelo reconhecimento jurídico do instituto da escravidão, seja pelo estabelecimento de uma série de normas jurídicas que restringiam “os direitos dos africanos, dos afrodescendentes, dos libertos e posteriormente até mesmo dos livres, uma vez fundada a escravidão”. A República, como lembra Vida (2011), logo em seguida se inicia e mantém uma tradição discriminatória contra o negro, embora se valendo muitas vezes de leis que se referiam indiretamente à “condição racial”. Ele cita como exemplo disso o código penal de 1890, o primeiro código penal republicano, que criminaliza a capoeira. Os remédios propostos por Vida para o combate ao racismo seria, primeiro, a circulação do máximo de informação possível, já que para ele o racismo é fruto muitas vezes de ignorância e desinformação, e, segundo, as políticas públicas reparadoras.

[...] O Estado não pode ser um assistente passivo dessa luta pela superação do racismo, assim como o Estado tem uma dívida com o povo negro porque sempre foi um instrumento de promoção do racismo e das desigualdades no país. Hoje ele tem o dever de ser um elemento ativo na promoção da inclusão, da oferta de oportunidades, do combate sistemático das desigualdades. Isso implica políticas públicas que oportunizem materialmente o desmonte da desigualdade [...] (VIDA, 2011).

No bojo dessas discussões durante o processo de construção e aprimoramento do Projeto de Lei estadual, apesar da participação dos segmentos classificados como povos e comunidades tradicionais, entre eles, o segmento quilombola, quem de fato deu a tona no texto do projeto foi parte interessada dos movimentos negros já articulados há mais tempo, como lideranças militantes de entidades e blocos afro

¹⁸ Entrevista concedida por Samuel Vida (2011) ao programa Especial Consciência Negra - Leis de criminalização do racismo, da WebtvUneb. Vídeo disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=tt79Y5iiyDs>.

(a exemplo do Ilê Aiyê) e o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU).

Apesar dos obstáculos que os dispositivos legais dos estatutos de igualdade racial encontraram na instância legislativa nacional e na estadual, na instância executiva, é possível perceber um movimento de transição da gestão das políticas voltadas aos povos e comunidades tradicionais, que incluem as comunidades quilombolas, da competência dos setores dos governos federal e estadual ligados ao debate da seguridade social e da “nova” concepção de assistência social, para os setores ligados aos movimentos sociais negros, como concorrentes no campo de forças políticas da administração.

1.2 - TENSÕES DISCURSIVAS

Se por um lado os quilombolas e as outras comunidades e povos tradicionais estavam enquadrados numa crescente tendência da política social como um tipo de ação voltada para a administração da pobreza e, por isso, devendo ser focalizada nos pobres ou “excluídos” (MAURIEL, 2010; ALCÂNTARA e FONSECA, 2012), por outro, o recorte racial e o debate sobre a condição pluricultural e pluriétnica do Brasil passa a ser um ponto de tensão, integração e atração da agenda de debates sobre as políticas públicas voltadas a esses públicos.

De acordo com Mauriel (2010), ao pensar as políticas sociais dentro do atual parâmetro adotado pelos governos petistas, o problema se encontra na forma e no tratamento dado aos “pobres”, que são “renomeados por suas fragilidades, descontextualizados, des-historicizados, aparecendo no discurso tecnocrático reconstituídos por um novo tipo de vigilância moral” (MAURIEL, 2010, p. 174). A pobreza, segundo a autora, aparece, desta forma, distanciada dos debates estruturais e transformada num objeto técnico “em si”.

O movimento de etnização dos discursos sobre as formulações das políticas institucionais também fica tensionado pelos mesmos elementos integrantes do contexto de lutas sociais para implementação da Seguridade Social brasileira que ganhou terreno na estratégia de combate direto à pobreza. É o que Dagnino (2006) chama de “confluência perversa”: o processo de reconstrução democrática também é a fase em que se dá um “intricado jogo de forças em disputa”, nas mais diversas

arenas, em que são travados conflitos entre variados projetos políticos sobre a formatação de como deveria ser o Estado (DAGNINO, 2006, p. 16). Desse contexto é que a autora identifica uma “confluência perversa”, que designaria, segundo ela, o encontro entre os projetos democratizantes “que se constituíram no período da resistência contra os regimes autoritários e continuaram na busca do avanço democrático, e, de outro lado, os projetos neoliberais que se instalaram, com diferentes ritmos e cronologias, a partir do final dos anos 1980” (p. 16).

A autora atribui a “perversidade” ao fato de que, mesmo vetorizados em direções opostas e antagônicas, os dois arcabouços de projetos utilizariam um discurso comum, como a construção da ideia de cidadania, a realocização da ideia e do papel de sociedade civil e, notadamente, da ideia de participação. Essa “crise discursiva”, assim qualificada por Dagnino, forjada numa convergência de distintos projetos participativos e de institucionalização traria perigos eminentes: “a linguagem corrente, na homogeneidade de seu vocabulário, obscurece diferenças, dilui matizes e reduz antagonismos” (p. 17).

É nesse contexto de avanço da modernização em que se prolifera, por exemplo, a “onguização” do Estado e da sociedade civil, processo que acabou compondo parte dos novos contornos das experiências de participação e controle social sobre as políticas públicas e, particularmente no Brasil, da emergência de direito político conquistado a partir da Constituição de 1988. Tanto sequências dos movimentos negros quanto a emergência dos quilombos também refletem essas transformações dos divergentes impulsos de reestruturações identitárias e políticas dos múltiplos atores coletivos implicados na “retomada” do Estado pela sociedade civil. Tanto que o acesso à inclusão e aos direitos sociais vem sendo costurado de forma tensa por duas vias: uma em que se pleiteia diretrizes sólidas, fixadas numa legislação com poder de obrigar a sua execução pelo poder administrativo, sendo esta via a que vem encontrando mais obstáculos, e outra por meio de ações focalizadas, geralmente de caráter transitório, tendo sua continuidade à mercê das opções de governos, atendendo a uma demanda difusa e não estruturada no aparelho do Estado.

Esses últimos conjuntos de ações, por sua vez, se ramificam, como destaca Muriel (2010), em duas grandes tendências: o empreendedorismo, que corresponde ao estímulo à atividade empresarial empreendedora como instrumento de inclusão social e o “novo” assistencialismo condicionado, que se

caracteriza pela transferência de renda com condicionalidades, sendo a principal iniciativa, o Programa Bolsa Família (MURIEL, 2010, p. 176), em que as comunidades tradicionais, especialmente as quilombolas, têm prioridade.

Considerando todo esse contexto, não é à toa que a certificação quilombola não garante a titulação da terra, demanda distributiva requisitada como política de estado, cujo atendimento teria caráter permanente; mas o acesso a políticas focais, como o próprio Bolsa Família e a inserção limitada aos programas de microcrédito, no caso, o Programa Nacional de Agricultura Familiar (Pronaf); políticas, estas, que, apesar de terem efeito sobre a administração da miserabilidade, não desarticulam a condição estrutural da pobreza.

Talvez o grande trunfo do governo federal para desatramancar a aplicabilidade de políticas distributivas focais voltadas aos grupos tradicionais, entre os quais, os quilombolas, para manter um vínculo mínimo com esses setores populares, sem mexer em larga escala na lógica estrutural agrária brasileira, tenha sido a vinculação direta entre as certificações, sob responsabilidade da Fundação Cultural Palmares (FCP), e os dispositivos que dão acesso a essas políticas, como a Declaração de Aptidão do Pronaf (DAP)¹⁹ e Selo da Identificação da Participação da Agricultura Familiar (Sipaf)²⁰. Se antes a titulação era o único meio de acesso a essas políticas, agora a certificação pula etapas da política de territorialização e atende às necessidades urgentes desses grupos, amenizando, mas não resolvendo, a condição de pobreza.

Ao contrário da DAP, que pode ser expedida por diversos órgãos cadastrados no Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID)²¹ dos territórios quilombolas encontram gargalos mais complexos para serem emitidos, sendo a fase mais complexa para a regularização fundiária de uma comunidade quilombola. Essa reflexão, precisa, no entanto, ser mais amadurecida em outros investimentos de produção acadêmica.

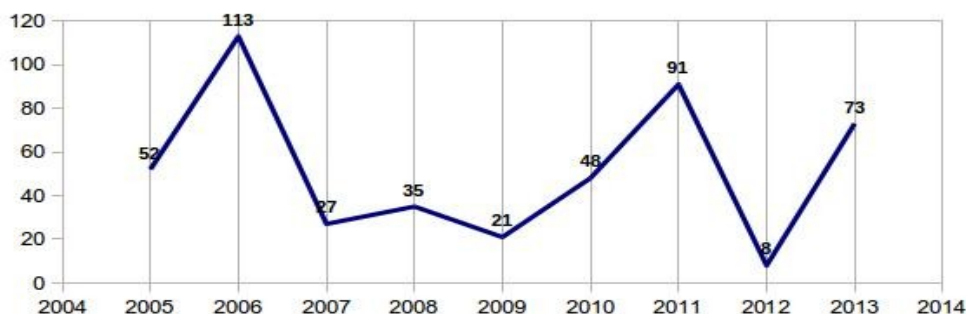
¹⁹ A Declaração de Aptidão do Pronaf (DAP) é utilizada como instrumento de identificação do agricultor familiar para acessar políticas públicas, como por exemplo, o Programa Nacional de Fortalecimento a Agricultura Familiar (Pronaf). Diversos órgãos e entidades, inclusive sindicatos rurais, credenciado pelo MDA, podem emití-la.

²⁰ A DAP não é uma condicionante Para aquisição do Selo da Identificação da Participação da Agricultura Familiar (SIPAF).

²¹ O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) é um conjunto de documentos que aborda a história de formação e ocupação do território, considerando a ancestralidade, a tradição e a organização socioeconômica. Trata-se da fase mais complexa para a regularização fundiária de uma comunidade quilombola.

Gráfico 1

CERTIFICAÇÕES - BAHIA (2004-2013)



O que podemos ressaltar até aqui é a existência de uma tensão, inclusive dentro da própria gestão do estado, entre as demandas por políticas permanentes e efetivas e as panaceias situacionais ofertadas, assim como entre os marcos epistemológicos fundantes das diretrizes em disputa no jogo da construção das políticas públicas. Essa contenda fica clara na fala da coordenadora executiva estadual de políticas para as comunidades tradicionais (Sepromi), Maria Teresa do Espírito Santo, durante o Seminário do Programa Brasil Quilombola (PBQ), realizado em Salvador em agosto de 2013, quando as instâncias federal, estadual e as lideranças quilombolas no estado estiveram juntas para debater os rumos da questão quilombola:

Eu acho que, independente de qualquer avaliação pessimista, nós já temos avanços. São muitos em relação ao que não tínhamos, mas são poucos em relação ao que precisaríamos ter. Os depoimentos e as demandas que as lideranças das comunidades fazem aqui são mais que legítimos e verdadeiros. [...] Temos que pensar em estratégias para superar os gargalos identificados. Os problemas originais existem. Já existem também os problemas originados das próprias ações de governo. Existem problemas que vêm da má execução das políticas que existem, e existem as limitações também dessas políticas. Para darmos um salto, precisamos identificar esses problemas e fazer cobranças que vão além da identificação dos problemas. A gente tem que entender, antes, o contexto em que a gente vive. Nós estamos num regime de disputa e a disputa se dá em todos os terrenos. Dentro do governo, para garantir o que já temos... é luta todo dia, no sentido pessoal e institucional. Esses instrumentos poucos que nós temos são fruto de disputa política. Não tem jeito! Não tem nada dado e não vai ter nada

dados. É na conquista, na disputa, no passo-a-passo, mesmo dentro do governo. O governo não é uniforme, o governo não é homogêneo, o governo não é unificado. Sob o ponto de vista institucional, sim, mas sob o ponto de vista concreto, da vida real, não é assim (unificado). Cada decreto, cada lei aprovada, é fruto de disputa. Por que não conseguimos aprovar o projeto de lei que regulariza as terras quilombolas que estão em terras devolutas estaduais? (até então o projeto não havia sido aprovado) Por que será? Por que as comunidades não têm direito a concessão e só ao valor de uso? Quando falo em questões estratégicas, chamo atenção que temos que estar cientes do ambiente institucional em que estamos. Porque ainda tem a questão do racismo institucional. Pois a gente sabe que isso existe, a gente sabe que a sociedade é racista, mas a gente fica cobrando como se isso não existisse. [...] Mas eu acredito no processo que estamos construindo. Os conflitos existem, os debates existem. Nós estamos dentro do governo num debate intenso e a gente precisa da manifestação de vocês em relação a isso. Pois existem vários empreendimentos que são patrocinados e fomentados pelo próprio governo, contraditoriamente com as mesmas políticas de promoção da igualdade racial, desenvolvimento social e sustentabilidade das comunidades, e por quê? Porque estamos num processo de disputa. Então vão ter coisas que a gente vai conseguir fazer porque alguém não prestou atenção ou porque outro forçou a barra e conseguiu fazer, e vai ter coisa que a gente não vai conseguir fazer. (Teresa lembra do processo de aprovação da Constituinte, em que as elites deixaram passar o Artigo 68 da CF, por acharem que se tratava de poucas comunidades em processo de extinção). [...] Todas as políticas que já temos foram conquistadas. Temos que pensar nas conquistas que já temos, pois não tem nada de graça, não tem nada consensuado (sic), não tem nada que todo mundo concorde e ache que é nosso de direito. É um trabalho amargo. Os quilombolas têm que saber disso, têm que ter consciência disso e se organizar para puxar mais. Estamos disputando tudo. Então os demandantes têm de saber sobre essa disputa (ESPÍRITO SANTO, 2013).

1.3 - A AGENDA QUILOMBOLA NA ESFERA PÚBLICA

A despeito de toda essa contenda que vincula interesses e pressões externas e internas, é importante destacar sobre os espaços formais de discussão pública, que, de um modo ou de outro, envolveram todos esses setores, os quais nutriram, de alguma forma, a construção e publicização da agenda quilombola em esferas públicas de discussão. Exemplo disso foram realizações de conferências desses segmentos interessados, em paridade com órgãos de governo, onde foram discutidas a participação desses grupos nos conselhos consultivos e de formulação e monitoramento de políticas públicas. E no que concerne especificamente aos grupos quilombolas, além da inserção de representantes desse segmento nesses espaços institucionais de discussão e deliberação, foi criado o

Conselho de Comunidades e Associações Quilombolas da Bahia em 2010. Esses mecanismos ancorados institucionalmente, segundo o discurso do governo, supostamente concretizam os princípios constitucionais de democratização e controle social.

Todo esse esboço sobre os recentes espaços organizados de discussão desses grupos evidencia o surgimento, pelo menos formal e institucional, de uma esfera pública política em que os processos comunicativos pautam a questão quilombola. Mais adiante, neste trabalho, tentaremos tratar de outras subesferas públicas em que os sentidos e as razões atinentes à questão quilombola também são engendrados: desde os espaços das conversações informais e de forma episódica, ao meio noticioso, que se conforma, numa esfera pública abstrata. Para além da identificação da agenda quilombola nessas esferas ou subesferas interacionais, nos interessam os substratos que transitam entre as porosidades desses espaços. Acreditamos que, através desses nexos, podemos ter acesso a mostras de experiências morais que desencadeiam o conflito social, o “lugar” onde a luta quilombola assume performances diversas com o intuito de articular publicamente os desrespeitos e as lesões vivenciadas como típicos e reclamar contra eles (HONNETH, 2009, p. 257). A hipótese adotada aqui, é que processos deliberativos, por sua vez, sob uma perspectiva conflitiva, podem ser fundamentais para o engendramento de uma semântica coletiva e, conseqüentemente, de uma refletividade social ampliada (MENDONÇA e MAIA, 2009), fortalecendo as possibilidades do reconhecimento intersubjetivo.

2. EM DEFESA DE UMA PERSPECTIVA COMUNICACIONAL PRAXEOLÓGICA

Tratar do fenômeno para o qual se adotou uma chave analítica que associa deliberação e reconhecimento exige uma marcação sobre o lastro em que estão apoiados essas duas linhas teóricas. Por isso, a proposta, neste capítulo, é percorrer um caminho sobre a ideia de comunicação que fortaleça a elucidação sobre o operador interpretativo de luta por reconhecimento dos sujeitos quilombolas em que a deliberação é tida como um processo significativo e viabilizador. É a partir de uma ideia de comunicação, distinta da concepção epistemológica, a qual é derivada de categorias analíticas binárias, dicotômicas, essencialistas e naturalizantes, que se pretende adentrar no que concerne à dimensão da formação do sujeito em luta por reconhecimento e às condições de apresentação e recepção de suas demandas na esfera pública.

Dessa forma, o ponto de partida deste trabalho reivindica, desde já, um caminho que trata a comunicação como o lugar mesmo da constituição social dos fenômenos; como o processo que representa o aspecto ativo das relações sociais, ou seja, o lugar de realização do social. As análises dos comportamentos, das ideias, sua dimensão simbólica e agonística, conflitiva, são considerados, aqui, como a apreensão da natureza comunicativa das interações. Isso, como adverte França (1998), não equivale separar fatos particulares da sociedade (objetos comunicativos), mas “apreender o social pelo viés das dinâmicas comunicativas que o constituem” (p.8).

Num primeiro momento, procura-se mostrar que essa forma de conceber os fenômenos sociais está em consonância com o “estatuto transcendental” que Quéré (1991) atribui à abordagem comunicacional, o qual se concilia à ação comunicativa e à comunidade de comunicação. O autor critica a concepção epistemológica - logo representacionista e cognitiva - da comunicação, ligada ao paradigma científico herdado do século XVII, e, é aderindo ao debate em torno da crise do paradigma moderno que ele ratifica a necessidade de que a concepção epistemológica seja substituída por uma concepção praxiológica da comunicação. Enquanto a primeira racionaliza em termos de produção e transferência de conhecimento sobre o mundo e as pessoas, dependendo do esquema representacional, a outra depende “do esquema da constituição de um mundo comum pela ação” (QUÉRÉ, 1991, p. 72), é onde são valorizados o esquema constitutivo e expressivo da linguagem e a noção de que a objetividade é construída de forma intersubjetiva.

A matriz paradigmática, aqui criticada, serviu como ordenadora de diversas correntes de estudo da comunicação, desde a teoria dos efeitos, desenvolvida pela escola norte-americana a outras vertentes de viés marxista, críticas e denunciadoras do papel manipulatório da mídia (FRANÇA, 2003). A referência básica dessa estrutura ordenadora, no entanto, é a chamada “teoria matemática da comunicação”, desenvolvida no final da década de 1940, pelos estadunidenses C. Shannon e W. Weaver, mas que deixou influências diversas, mesmo em atuais produções acadêmicas endereçadas no campo da comunicação. A primeira rejeição contra a forma linear e mecânica pela qual a teoria matemática ou informacional se forjou foram as premissas da Escola de Palo Alto, também nos anos de 1940, as quais afirmam que a comunicação se constitui nos processos relacionais e interacionais e que todo comportamento humano tem valor comunicativo: tanto a comunicação verbal quanto a não-verbal geram uma possibilidade comunicativa (SILVA, 2011, p. 19 e 20).

Além da Escola de Palo Alto, outra corrente que inaugurou uma compreensão da comunicação centrada nos processos interacionais e como fundamento de todas as relações sociais foi o interacionalismo simbólico. Especificamente G. H. Mead, o principal proponente do interacionismo simbólico, é o autor que nos interessa neste trabalho e de cujas formulações estão presentes na segunda parte deste capítulo. O que se frisa antecipadamente é que essa problemática teórica constrói um princípio importante: a ideia de que a comunicação é primordialmente um processo de interação simbólica. Ideia, esta, que Habermas irá reformular para propor a sua teoria da ação comunicativa. Por hora, ressaltamos aqui que, com Mead, como defendeu Habermas (2012b), tem início uma mudança de paradigma, “a qual se configura como uma passagem da atividade teleológica para a comunicativa” (p. 3 e 4). Tal questão será tratado no terceiro momento deste capítulo. As formulações de Habermas, portanto, são de grande importância para a consolidação da reintrodução de uma perspectiva comunicacional e do debate argumentativo na análise do político, notadamente dos assuntos atinentes ao modelo ideal de democracia, o deliberativo.

2.1 – SUBSTITUINDO O ESQUEMA EPISTEMOLÓGICO PELO PRAXEOLÓGICO

Antes de chegar a Mead e Habermas, voltemos, no percurso desse capítulo, a Quéré (1991), para destacarmos distinções essenciais entre as perspectivas epistemológica e praxeológica para

justificar a restrição, neste trabalho, quanto ao modelo informacional da comunicação e compreender, posteriormente, como os dois autores são importantes para tal superação. Esse exercício reflexivo é importante para que se tenha mais clareza sobre o lastro no qual se pretende calçar a chave analítica da “luta deliberativa por reconhecimento” dos sujeitos quilombolas. Portanto será útil a sistematização de Quéré sobre as razões pelas quais se destaca aqui a substituição da perspectiva epistemológica pela praxeológica e, depois, sobre as principais características que separam uma concepção da outra.

A premissa mais importante da concepção epistemológica e seu esquema representacionista atesta que a comunicação é um desafio essencialmente cognitivo, em que há uma nítida separação, típica do ideário kantiano e cartesiano, entre o sujeito e o objeto. Haveria uma exterioridade pré-determinada, cujas propriedades seriam independentes da percepção dos sujeitos. A atividade cognitiva, por outro lado, se daria via interpretação ou inferência de índices percebidos e representados a partir dessa realidade extrínseca. O sucesso do processo cognitivo corresponderia, então, à adequação da construção e validação de representações em relação a um “mundo real”, pré-determinado.

Uma segunda premissa do esquema representacionista identificada por Quéré é a ideia do sujeito “epistêmico”, dotado de estados internos e de representações mentais, cuja relação com o “mundo real” e com os outros sujeitos se dá pela observação e objetivação suscitada destes mesmos estados internos, através dos “olhos do espírito” (1991, p. 74).

Como problematiza o autor,

... para alcançar a natureza intrínseca das coisas e construir uma representação absoluta das propriedades do mundo real, aí compreendidas as intenções e as representações de seus parceiros de interação, eles devem abstrair de todo ponto de vista e de todo pertencimento a uma comunidade de comunicação (QUÉRÉ, 1991, p. 74)²².

Essa advertência do autor aponta para um caráter desencarnado que é atribuído ao sujeito, que acaba assumindo um papel de observador descomprometido ou isento de toda a carga de sua

²² Tradução do original: [...] *pour accéder à la nature intrinsèque des choses et construire une représentation “absolue” des propriétés du monde réel, y compris des intentions et des représentations de leurs partenaires d'interaction, ils doivent faire abstraction de tout point de vue et de toute appartenance à une communauté de communication.* In.: QUÉRÉ, L. D'un modèle épistémologique de la communication à un modèle praxéologique. In: Réseaux, 1991, volume 9 n°46-47. pp. 69-90.

historicidade e contexto cultural. A função da comunicação seria essencialmente para modificar, não o próprio mundo encarnado nas leituras e concepções dos sujeitos, mas meramente as representações dos ambientes cognitivos.

Uma terceira premissa, também atribuída por Quéré à concepção epistemológica, implica uma ideia puramente factual da subjetividade, a qual seria diretamente acessível àquele que a possui, sem nenhuma mediação. Suscitaria desta mesma subjetividade, os comportamentos, a expressão reificada, num esquema dicotômico composto pelos estados mentais que dirigiriam os movimentos físicos. A partir dessa assertiva, a comunicação seria motivada por uma intenção prévia de informar e de acionar o reconhecimento desta própria intenção, ficando fadada a uma lógica transmissiva. Essa ideia a respeito da subjetividade acaba por “congelar”, no entanto, os estados internos e externos, a subjetividade e os caminhos de acesso ao “mundo-real”, como se os processos comunicativos fossem regidos por uma lógica mecânica, onde fosse possível metrificicar sua “natureza”, supostamente compartimentada e estável.

A quarta premissa, criticada, finalmente, por Quéré, trata exatamente da atribuição desse esquema dualista à língua, a qual consistiria numa mera estrutura passiva e instrumental, tendo apenas a função designadora do mundo pré-determinado, servindo somente para construir representações adequadas de suas propriedades. Nesse modelo, como afirma, o autor, o mundo é pré-determinado em torno da língua, independentemente de qualquer atividade linguística. Desta forma, o esquema representacionista “faz da verdade uma noção semântica fechada” (1991, p. 75).

Essas premissas aqui expostas e problematizadas estão ligadas a uma tendência ainda presente nas atuais investidas no “campo da comunicação”, pois este não tem uma trajetória linear, mas com diversas clivagens ao longo do tempo: a busca de modelos de cientificidade como forma de calçar a legitimidade científica, seguida da adoção de esquemas pertencentes às ciências da natureza, adaptando-os por meio de analogias (MATTELART, 2010, p. 9). As correntes que se enquadram nesse endereço de visões totalizantes da sociedade vão desde a *Mass Communication Research*, na primeira metade do século XX, cujo esquema de análise funcional investe em pesquisas voltadas a medidas quantitativas para o aprimoramento das administrações das mídias, às abordagens sistêmica e cibernética da comunicação, que dão à informação, como já foi dito aqui, um “estatuto de símbolo

calculável” (MATTELART, 2010, p. 59).

Essas concepções da comunicação imbuíram diversas escolas e correntes de pesquisa, estando subjacentes ao conjunto da análise funcional dos “efeitos” e influenciando intensamente a linguística estrutural. Por isso, sem a intenção de traçar uma história das teorias da comunicação, algo já bastante exposto na literatura do campo e o que escaparia de nossas possibilidades neste trabalho, é possível afirmar que há ainda, em renovadas formulações da sociologia da comunicação, o refinamento e derivações desse esquema “origem-fim”. No entanto, como adverte Mattelart (2010, p. 61), tais reformulações não modificam sua natureza, “que consiste em considerar a comunicação evidente, um dado bruto”.

Por isso, para irmos na contramão dessas premissas, presentes em diferentes nuances no conjunto desses referenciais teóricos informacionais, Quéré (1991) adverte que devemos ter cuidado para não substituímos, simplesmente, a lógica transmissiva de estados internos e de representações pela compreensão mútua ou pela intercompreensão. O problema, assim, ficaria apenas deslocado, pois redundaria numa compreensão representacionista da compreensão, pois esta seria tomada como acesso à subjetividade do outro, às suas intenções. É precisamente essa construção epistemológica, cartesiana, ou ainda, como descreve a proposta habermasiana (2012b), esse veio da filosofia da consciência, da qual a comunicação precisa ser desgarrada.

França (2003) recorre a Lucília Marcos para advertir sobre a cautela que devemos ter para não recairmos na tentação de modelos totalizantes e nos riscos de reificação do conceito de comunicação:

A emergência na modernidade de um questionamento teórico sobre o fenômeno comunicacional não pode ser reduzida à busca de um arquétipo, fetiche moderno no lugar onde outros falharam. A afirmação da irredutibilidade desse fenômeno não pode ser confundida com a descoberta, finalmente, do fim dos paradoxos e dos litígios – a menos que se necessite de uma anestesia intelectual para a sobrevivência. (...) O paradigma comunicacional [em oposição ao informacional e em consonância com o praxiológico] coloca exatamente essa questão. Ele surge teoricamente após a falência ou a crise de outros considerados como definitivos. Representa uma viragem decisiva no modo de pensar o pensar e o agir. A esperança nessa viragem pode fazê-lo resvalar para uma nova reificação – a sua instrumentalidade oferece condições de apropriação e eficácia extensíveis a diferentes campos do saber. (...) Mas contrariamente a essas tentativas totalitárias, a viragem decisiva que o paradigma comunicacional representa é a de impossibilitar redutos últimos (...). A realidade tensional, geradora tanto de consensos como de

dissensos, não é anulável por um fetiche teórico. (...) Consensos e dissensos têm um caráter processual – este é, talvez, um dos ensinamentos mais decisivos deste paradigma (L. MARCOS, 1996 apud FRANÇA 2003, p. 8).

Em defesa do abandono dos modelos de uma sociedade compartimentalizada, França localiza nas tentativas dessa viragem referida por L. Marcos, a epistemologia da complexidade de E. Morin, crítico do caráter disjuntor-e-redutor das formas de pensamento unilateral, dogmático, exclusivamente quantitativo ou instrumental do paradigma ocidental. Ao propor o paradigma da complexidade, E. Morin, como lembra França, quer “religar o que o pensamento disciplinar disjuntou e parcelizou; pretende confrontar-nos com a indizibilidade e indecidibilidade do real e com o 'invisível' que o pensamento simplificador deixou de lado” (MORIN, 1977 apud FRANÇA, 2003, p. 8). A teoria da complexidade, portanto, considera algo interessante para esse trabalho, que é a dialogicidade do mundo, do “fazer social dos homens, da ação conjugada” (p.8).

Por isso, não cabe no esquema interpretativo adotado nesse trabalho o sujeito monológico, “dotado de estados internos e de representações mentais”, os quais só se relacionam com o mundo e com os outros através de uma postura de observação e objetivação (QUÉRÉ, 1991, p. 74). O resgate da ideia bakhtiniana da linguagem dialógica também é pertinente nesse sentido, como propõe França (2003). Pois o sujeito, na perspectiva do dialogismo de Bakhtin, é descentrado pelas diferentes vozes sociais que fazem dele um sujeito histórico e ideológico. Segundo Luz (1994 apud FRANÇA, 2003, p. 5), “concebe-se o dialogismo como espaço interacional entre o eu e o tu ou entre o eu e o outro, no texto”. É por isso que é consistente a advertência de Bakhtin ao papel do “outro” na construção do sentido, pois “nenhuma palavra é nossa, mas traz em si a perspectiva de outra voz” (p.5). Matellart (2010, p. 147) também lembra que a linguagem, para Bakhtin, só pode ser apreendida por causa de sua orientação em direção ao outro e é esse contexto prático que orchestra e transforma o seu sentido.

Mesmo que seja a intenção deste trabalho fazer uma marcação sobre a reação às teorias que também estão no rol das estruturais-funcionalistas, Bakhtin deve ser lembrado aqui por ter empregado de forma original, ainda na década de 1920, a categoria da ação à linguagem, amplificando o foco da sua prática, rompendo com a unidirecionalidade da retórica clássica e reivindicando uma interpretação participativa, integradora, social, diversa e polifônica.

Para chegarmos a uma concepção oposta à “epistemológica”, como nomeia Quéré, no entanto,

devemos, de fato, dessencializar o sujeito, libertá-lo do esquema atomista, típico da filosofia da consciência. A ideia defendida aqui é que o sujeito e a objetividade se constituem mutuamente, relacionalmente, regidos nas práticas comunicativas.

É a partir desse tensionamento que pretendemos sustentar a defesa da concepção praxiológica da comunicação. Nela, segundo Quéré, a comunicação “é essencialmente um processo de organização de perspectivas compartilhadas, sem o que nenhuma ação, nenhuma interação seriam possíveis” (QUÉRÉ, 1991, p. 77).

2.1.1 – Os litígios entre dois paradigmas e a esperança de uma viragem paradigmática

Para irmos além de uma concepção representacionista e chegar à operação interpretativa proposta por este trabalho, é interessante seguirmos os passos de algumas distinções entre aspectos essenciais das concepções representacionista e praxeológica, tão bem sistematizadas por Quéré (1991): a) o lugar da *linguagem* na comunicação; b) o caráter do *espaço público*; c) o caráter da *expressão* e d) o problema da *intenção* comunicativa.

Referente ao primeiro aspecto, diferentemente do modelo informacional, *a linguagem*, para o modelo praxiológico da comunicação, não é o “transporte” dos estados intencionais, mas é necessariamente parte integrante da construção social da realidade. A linguagem, em vez de compor o sistema binário “interior/exterior”, é constitutiva da própria articulação de nossos sentimentos, emoções, práticas e relações.

Quanto às nossas práticas, acrescenta Quéré, elas são constituídas não somente pelas nossas operações e nossos gestos, “mas também pela rede de conceitos e de vocabulários de motivos que nos permitem articulá-los, isto é, orientá-los controlá-los, torná-los sensíveis, inteligíveis, desejáveis, comunicáveis e justificáveis” (QUÉRÉ, 1991, p. 81).

No que concerne ao *espaço público*, no modelo praxiológico, o seu caráter constituído faz da publicidade algo bastante distinto da redutível ideia de visibilidade representativa do ponto de vista do

observador monológico. Em vez disso, na concepção praxiológica, tal visibilidade é socialmente organizada e construída. A identidade e a individualidade, a significação e a intencionalidade não são engendradas pelos estados internos, mas na realização do próprio espaço público.

Aqui há uma inversão da lógica monológica e essencialista. Em vez da externalização de uma essência subjetiva, é a própria exterioridade objetivada, parte integrante do processo de formação da subjetividade e vice-versa. Sujeito e objeto se constituem na relação um com o outro. Ou seja, em tal operação conceitual, a interação é o que aciona aquilo que se torna manifesto entre os parceiros. A realidade é tão somente aquela que é constituída conjuntamente na esfera pública e, como destaca Quéré (1991, p. 82), ao modo do “sentido encarnado”.

Essa forma de pensar o processo comunicativo retira a “publicização” da lógica transmissiva e da ideia de estabilidade das coisas. A intercompreensão na comunicação só é possível porque existem na própria constituição desta, processos de anonimização e de generalização. Em vez de projeção do ponto-de-vista singular do sujeito sobre o fenômeno, existe, na verdade, uma percepção que emerge de um quadro de maneiras “normais” de atribuir sentido às coisas. Esses processos de normalização das formas de ver as coisas se enquadram na ideia de Habermas sobre a “comunicação sem sujeito” (MENDONÇA, 2006, p. 76), onde são travadas trocas argumentativas pautadas por princípios gerais. Mendonça (2011, p. 21), na mesma linha de pensamento, também destaca que a comunicação não unifica subjetividades, “mas possibilita o surgimento de uma intersubjetividade fundante que é essencial para a emergência de identidades coletivas”.

A partir dessa noção sobre a instabilidade dos sentidos, das normas e normalizações de valores e, por consequência, dos próprios valores, é que se pode pensar *o caráter da expressão* isento da formulação “indiciadora”, própria da concepção informacional ou representacionista. A expressão, aqui, não é vista como uma simples sistematização de índices e sua transmissão, mas como manifestação encarnada nas ações. Dessa forma, a expressão pública é, ela própria, constitutiva daquilo mesmo que é expresso (QUÉRÉ, 1991, p. 83)

É por esse motivo que, na concepção praxeológica, a *intenção comunicativa* também se exprime de maneira encarnada, intrínseca ao processo de interação. Não existem intenções prévias, claramente

definidas, independentemente da própria ação comunicativa. Assim, a ideia de intensão, aqui, segue justamente a perspectiva de que ela se realiza de forma mediada por sua encarnação em uma realização pública. Essa forma de pensar a intenção comunicativa nos impele a ter cuidado de não cairmos no esquema dualista e atomista, como advertiu Quéré (1991, p. 84). Por isso, não podemos falar em intenções “puras” ou “essenciais” do sujeito, como requer a filosofia da consciência, mas em “presunções de intencionalidade”, que emergem de um “processo recíproco de atribuição manifesta de intenções, sem que elas sejam jamais completamente expostas” (p. 84).

A partir desse litígio entre os dois paradigmas apontados por Quéré, endossamos a necessidade de uma reação da perspectiva comunicacional que consagre outras searas de análise, como preconiza a versão praxeológica sistematizada pelo autor. É preciso um paradigma que não ignore o sujeito ou o isole de seu contexto histórico; que considere o grupo, o que há no nexo entre os sujeitos, as relações intersubjetivas. Acredita-se, aqui, que num caminho como esse seja possível se valer do paradigma comunicacional para compreender as “formas geopolíticas e geoculturais de vida” – os grupos quilombolas – resultantes da “interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem” (GILROY, 2012, p. 25).

2.2 – A VIRADA COMUNICACIONAL

Depois de termos contextualizado sobre o privilégio que esse trabalho dá a uma abordagem comunicacional que se afasta de concepções essencializantes, reificadoras e binaristas, percorremos agora por algumas contribuições fundamentais que dois autores protagonizaram para que se pudesse endossar esse paradigma comunicacional: G. H. Mead e J. Habermas, os quais contribuíram de forma determinante para que se desse início a essa virada conceitual preconizada por Quéré. O primeiro fundamenta sua sociologia numa teoria da comunicação, dando ênfase na análise dos processos sociais em termos de categorias de ação e de interação mediada pela linguagem e regidas por normas. Já Habermas reformula os caminhos meadianos e inaugura uma teoria da ação, dando-lhe projeção de uma comunidade de comunicação ideal. Ele visa, com isso, corrigir uma “intersubjetividade invulnerada que abre a possibilidade de um entendimento não coagido dos indivíduos entre si e da identidade de um indivíduo que se entende livremente consigo mesmo” (HABERMAS, 2012b, p. 4).

Habermas retoma a “racionalidade comunicativa” em Mead, a qual é pertinente para explorar a partir de dentro a reprodução simbólica do mundo da vida de grupos sociais. É de Mead que Habermas irá capturar a brecha para um conceito de racionalidade da comunicação livre das aporias oriundas da filosofia da consciência, cuja base é o modelo “sujeito-objeto”, para, em seguida, confrontá-la com sua teoria da ação comunicativa²³.

2.2.1 - A comunicação em Mead

G. H. Mead (1863-1931) ficou conhecido como o “pai do interacionismo simbólico”. Ele trabalhou juntamente com J. Dewey na Universidade de Chicago, a qual deixou um importante legado da corrente pragmatista. Debates contemporâneos, no entanto, vêm retomando o pragmatismo e o interacionismo simbólico²⁴, especialmente os escritos e ideias de Mead. Importantes releituras foram feitas deste autor, das quais destacamos aqui as do próprio Habermas, além das de outro alemão, A. Honneth. Sobre este último, que foi discípulo do primeiro e tido como o refundador da Escola Crítica, iremos tratar mais adiante quando formos agregar o seu conceito de reconhecimento.

Com Mead, como defendeu Habermas (2012b, p. 3 e 4), há o início uma mudança de paradigma, “a qual se configura como uma passagem da atividade teleológica para a comunicativa”. Mead construiu um caminho precursor para os teóricos da comunicação que se dedicaram a implodir o paradigma centrado na filosofia da consciência. Ele, na verdade, analisou fenômenos da consciência sob o ponto de vista de seu engendramento, o qual, para o autor, origina-se nas estruturas da interação mediada pela linguagem. Ou seja, a linguagem possui aí um significado constitutivo para as formas de vida sociocultural (p. 8), exercendo papel fundamental em dois processos: na socialização e na integração social. Destaca Mead sobre a linguagem: “No homem, a diferenciação funcional mediante a linguagem dá origem a um princípio de organização totalmente diferente, produzindo não somente outro indivíduo, como também outro tipo de sociedade” (MEAD, 1969 apud HABERMAS, 2012b, p. 8). Uma das preocupações centrais de Mead é a explicação da passagem da interação mediada por gestos para a mediada por símbolos. Como lembra Bennwart Jr. (2008, p.2), os gestos, pela própria

²³ Habermas sistematiza as contribuições dos autores Mead (1863-1931), Durkheim (1858-1917) e Weber (1864-1920), pertencentes à geração fundadora da sociologia moderna da seguinte forma: Mead fundamenta a sociologia numa teoria da comunicação e Durkheim elabora uma teoria da solidariedade social, capaz de correlacionar a integração social e a integração pelo sistema. Juntos, ambos elaboraram conceitos capazes de absorver a teoria weberiana da racionalização e libertá-la da base edificadora da filosofia da consciência (Habermas, 2012b, p. 4).

²⁴ Foi Herbert Blumer, sucessor de Mead na Universidade de Chicago, que, em 1937, nomeou a abordagem de Mead e de vários outros filósofos e sociólogos, de interacionismo simbólico.

especificidade de estabelecer um significado idêntico aos símbolos utilizados, são tidos como “uma etapa evolutivamente nova de comunicação”. Este, inclusive, é um dos pontos de destaque no interesse de Habermas por Mead.

Apesar de Mead intitular sua teoria como “bahaviorismo social”, o modelo seguido pelo autor, segundo Habermas (2012b, p. 9), nada tem a ver com um comportamento individual que reage a estímulos do seu entorno. Em vez disso, Mead se concentra na interação, em que pelo menos dois organismos interagem e se comportam um com o outro. Ele protagonizou uma forma de pensar distinta da filosofia do sujeito, recusando-se a interpretar o *eu* apenas como “o centro de uma escolha esperta, egocêntrica e interesseira entre as possibilidades de ação” (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 65) e sendo o primeiro a elaborar o modelo intersubjetivo do *eu* socialmente produzido. Reese-Schäfer (2009, P 65) elucida: “A consciência [em Mead] não é como havia sido concebida na tradição desde Descartes, passando por Fichte até Husserl, algo imaginário, inerente ao sujeito, disponível a ele, mas um fenômeno gerado comunicativamente”.

Argumenta o próprio Mead (1973):

De la misma manera sociofisiológica como el individuo humano adquiere conciencia de sí, adquiere también conciencia de otros individuos; y su conciencia de sí y de otros individuos es igualmente importante para su desarrollo personal e para o desarrollo de la sociedad organizada o grupo social al cual pertenece. El principio que he sugerido como básico para la organización social humana es el de la comunicación que implica participación en el otro. Esto requiere (...) la obtención de la conciencia de sí través del otro²⁵ (MEAD, 1973, p. 271).

Assim, Mead dá ao advento do sujeito, a possibilidade de se reconhecer a sociedade; libertando-o da categoria atomista, subjetivista, internalista, da condição de “solitário”. A constituição dos sujeitos se dá de forma intersubjetiva, num jogo complexo de reflexo dos gestos, de mútua afetação. Na comunicação, a pessoa que emprega o gesto e, de tal modo, se comunica, adota a atitude do outro indivíduo ao mesmo tempo em que a provoca no outro. É graças a essa adoção desse papel do outro que uma pessoa encontra as condições de voltar sobre si e dirigir seu próprio processo de comunicação

²⁵ Tradução livre: *Da mesma maneira sociofisiológica como o indivíduo humano adquire consciência de si, adquire também consciência de outros indivíduos; e sua consciência de si e de outros indivíduos é igualmente importante para seu desenvolvimento pessoal e para o desenvolvimento da sociedade organizada ou grupo social ao qual pertence. O princípio que sugeri como básico para a organização social humana é a comunicação que implica participação no outro. Isso exige a obtenção da consciência de si através do outro.*

(MEAD, 1973, p. 272). E esse “colocar-se no papel do *outro*”, um dos modelos fundamentais que Mead incorporou à moral, não é algo de importância passageira e não ocorre meramente como resultado acidental do gesto, mas, de acordo com o autor, é de grande importância para o desenvolvimento da atividade cooperativa, pois o efeito imediato dessa “adoção do papel do *outro*” reside no controle que o indivíduo exerce sobre sua própria reação.

Desenvolve-se, assim, uma cadeia de fiscalização e controle das reações entre o *outro* e o sujeito. O gesto significativo está inscrito relacionalmente, é constituído “entre” e não “em”, é, como descreve França (2008, p. 80), “tanto um estímulo para o *outro*, quanto uma resposta às reações possíveis deste *outro*”, promovendo um tríplice movimento na construção do ato social: “a relação do gesto à resposta do outro organismo, o ajustamento recíproco desse segundo organismo e a finalização do referido ato”.

Na ideia de Mead, são o processo de significação e a consciência da conversação que distinguem as interações humanas das dos animais. As interações humanas são genuinamente comunicativas, mediadas por símbolos, num processo cujas fases se influenciam, marcadas por seleção e modificação das respostas no sistema comportamental humano.

No entanto, assim como Habermas, França (2008, p. 80) lembra que o esquema de Mead está longe de ser análogo ao modelo “estímulo-resposta” do behaviorismo de Watson (a base do velho paradigma informacional “emissor-receptor”, aqui criticado), mas está próximo do arco reflexo de J. Dewey: “Contra-pondo-se a um estreito causalismo linear, Dewey fala de uma dinâmica circular, de um movimento de reflexividade – do agir e do sofrer. E esta reflexividade só é possível pela capacidade de utilização de gestos conscientes, atributos do ser humano”.

Essa formulação de Mead é uma via pertinente para explicar o surgimento da autoconsciência humana, deslocando-a da ideia de sua existência prévia, ou seja, anterior às interações sociais. A capacidade de o sujeito provocar em si mesmo uma reação análoga à que ele causa no outro, ou seja, de suscitar em si o significado que a própria ação tem para o outro é, para Mead, um pressuposto evolucionário do surgimento de uma nova forma de comportamento humano (HONNETH, 2009, p. 129). Abre-se, aí, a possibilidade de o sujeito considerar-se o próprio objeto social das ações de seu

parceiro de interação. Desse processo de estimular a si mesmo, como aos parceiros de interação, e reagir como estes expectativamente reagiriam, surge o que Mead chama de *mim*²⁶, que é o resultado dessa autorrelação primitiva. O autor, então, deixa claro que o indivíduo somente pode conscientizar-se de si mesmo porque é capaz de colocar-se na posição de objeto.

Diferente do *Eu*, o *mim* é a categoria que diz respeito à interiorização das expectativas e das representações do outro. Já o *eu* é a categoria instintiva, espontânea e criativa do sujeito. O *eu* sempre precederá a consciência que o sujeito possui de si mesmo do ponto de vista de um parceiro de interação. O *eu*, como explica Mead,

... não pode [...] nunca existir como um objeto na consciência. Mas ele é justamente o caráter dialógico de nossa experiência interna, precisamente o processo em cujo curso respondemos à nossa própria fala e que implica um 'Eu' que responde, atrás do palco, aos gestos e símbolos que aparecem em nossa consciência. [...] A identidade consciente de si mesma, de fato operante no relacionamento social, é um *Me* objetivo, ou são vários '*Mes*'²⁷, num processo de reação contínuo. Eles implicam um 'Eu' fictício, que nunca entra no próprio campo de visão (MEAD apud HONNETH, 2009, p. 130).

Depois de formular essas duas categorias, *eu* e *mim*, e distingui-las, para calçar sua investigação sobre a autorrelação prática do ser humano, Mead se dedica à dimensão normativa do desenvolvimento individual, que contará com tal lastro antecedente fundado na interação e comunicação.

Após perceber-se na perspectiva do “outro”, processo este que se configura na dimensão do *mim*, o sujeito, em suas práticas interativas, passa a se defrontar com exigências do parceiro de interação que transcendem as reações cognitivas. Essas exigências passam, agora, a se constituir perante as expectativas normativas, implicadas nas formulações morais.

Mead explica essa mudança, primeiramente, de forma ontogenética, ou seja, a partir da análise do desenvolvimento da criança. Ela, segundo Mead, aprende as formas elementares do juízo moral: “Uma criança só pode julgar seu comportamento como bom ou mau quando ela reage às suas próprias ações lembrando as palavras de seus pais” (1980, p. 246 apud HONNETH, 2009, p. 133). A partir

²⁶ O termo usado na obra originária, na versão em inglês, “Mind, Self and Society” (1934), é o pronome *Me*.

²⁷ Grifo do autor. Os termos “Me” e “Mes” não foram traduzidos aqui, pois foi feita transcrição, preservando a originalidade da tradução da obra de A. Honneth, *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*, na edição brasileira (editora 34), feita Luiz Repa.

disso, como lembra Honneth (p. 133), o *mim* deixa de ser uma instância neutra da resolução cognitiva de problemas e incorpora a instância moral da solução intersubjetiva de conflitos. Essa é uma marcação do caráter prático da autoimagem do sujeito traçado por Mead e mais tarde capturada por Habermas, que vai tentar explicar essa mudança em nível filogenético, ou seja, quando passamos da análise de indivíduos socializados para o “organismo social” normativamente integrado.

O colocar-se no lugar do outro implica, desta forma, colocar-se na perspectiva normativa desse outro com quem o sujeito interage. Dessa relação interacional prática emerge uma mútua adoção das referências de valores morais. Segue-se, então, uma generalização evolutiva do *mim*, assim como a antecipação de expectativas normativas de comportamento cada vez mais universalizadas. Esse é o processo de internalização das normas sociais de ação de um *outro generalizado*, a base do processo de socialização do ser humano.

La organización misma de la comunidad consciente de sí depende de que los individuos adopten la actitud de los otros individuos. El desarrollo de este proceso, como he indicado, depende de la adopción de la actitud del grupo en cuanto distinta de la del individuo aislado, de la obtención de lo que he llamado un “otro generalizado”. Ejemplifiqué eso con el partido de béisbol, en el que las actitudes de una serie de individuos están involucradas en una reacción cooperativa en que los distintos papeles se implican unos a otros miembros de que adoptarla en su relación con la acción de los otros miembros de ese grupo; y si quiere adaptarse por completo, tendrá que adoptar las actitudes de todos los implicados en el proceso²⁸ (MEAD, 1973, p. 274).

O *outro generalizado*, portanto, é uma categoria formulada por Mead para tratar da ordenação da ação humana baseada na percepção organizada das perspectivas de todos os membros de uma comunidade, ou seja, da sintetização de uma regra que emana da percepção dessas perspectivas. Essa é, para Mead, a base geral da socialização, que se estabelece a partir da interiorização de normas de ação, provenientes “da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2009, p. 135). O colocar-se no lugar do *outro generalizado* é generalizar em si mesmo as expectativas de comportamento de todos os outros membros de uma comunidade. E esse processo é responsável pela sustentação das interações normativamente reguladas. Essa é a ideia central da ética

²⁸ Tradução livre: A organização mesma da comunidade consciente de si depende de que os indivíduos adotem a atitude dos outros indivíduos. O desenvolvimento deste processo, como aponte, depende da adoção da atitude do grupo, distinta da do indivíduo isolado, da obtenção do que chamei de um “outro generalizado”. Exemplifiquei isso com a partida de beisebol, em que as atitudes de uma série de indivíduos estão envolvidas em uma reação cooperativa em que os distintos papéis se implicam uns aos outros membros desse grupo; e se se quer adaptar por completo, terá que adotar as atitudes de todos os implicados no processo.

de Mead: a orientação das ações e da razão no *outro generalizado*. Sem esta organização das expectativas generalizadas, possibilitada pela comunicação, o sujeito não ascenderia ao *self*.

O *self*, dessa forma, compreende a síntese reflexiva do *eu* e do *mim*. De acordo com Mead, o *self* é essencialmente um processo social que se desdobra justamente nessas duas fases distintas: o *eu* sempre convocando e respondendo ao *mim*. França (2008, p. 82) lembra que “a unificação do *eu* e do *mim* que constitui a personalidade social do indivíduo apenas acontece através do diálogo social, do trabalho de sintetização dos numerosos *mins* que são construídos na iteração com diferentes *outros*”. É indispensável ressaltar, no entanto, sobre o caráter agonístico desses processos de interação. É a partir do embate dos diferentes *mins* na constituição do *self* que se dá a formação e luta das identidades. A mera interiorização da perspectiva do *outro generalizado* não basta para a formação da identidade moral. As normas reconhecidas intersubjetivamente não vão encontrar um esteio pacífico e inerte, a ponto de um *mim* se exercer monolítica e preponderantemente. Há, sim, um atrito permanente entre os *mins* e entre o *eu* e o *mim*; atrito, este, que representa, para Mead, as linhas gerais do conflito que pode explicar o desenvolvimento moral dos indivíduos e da sociedade (HONNETH, 2009, p. 141).

Dessa forma, em Mead, é redutor apreender o ato social como algo isolado de um contexto maior, simplesmente porque é, antes de tudo, uma interação, uma ação partilhada. O ato social é um todo que precede suas partes; é uma totalidade dinâmica, em contínuo desenvolvimento. Nenhuma parte dessa totalidade pode ser compreendida de forma isolada, desconectada, a partir somente dela mesma. Essa é a ideia central de Mead: uma forma de pensar o ato social como um processo fundado na comunicação.

O ato social em Mead, portanto, tem como componente imprescindível, a comunicação. É através da comunicação que se constituem o *espírito*²⁹, o *self* e a *sociedade*. Essa é uma das maiores contribuições de Mead para se pensar as relações sociais: a inversão do esquema que consagrou a ideia de que a comunicação é fruto das capacidades internas dos sujeitos de expressar suas ideias, supostamente engendradas em suas essências. Em vez disso, Mead ressalta que “não é mais a

²⁹ Na obra original de G. H. Mead *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorism*, cuja primeira edição foi publicada em 1934, após a morte do autor (1931), *Mind* é a expressão usada para se referir à capacidade reflexiva, ou seja, de o sujeito falar consigo mesmo como se fala ao outro. “Mind” foi traduzido em algumas edições por “Espírito”, como a edição em espanhol, da Editora Paidós (1973, Barcelona, Buenos Aires e México): “Espíritu, persona y sociedad”. Em outras edições, a tradução seguiu o sentido mais literal: “Mente”, como a primeira edição brasileira, pela Editora Ideias e Letras (2010).

comunicação que é um produto do espírito. O espírito emerge pela comunicação, através de uma conversação de gestos e, em seguida, de símbolos, em um processo ou contexto social” (MEAD, 2006 apud FRANÇA, 2008, p. 82).

Ao rejeitar a concepção de uma estrutura social determinada e determinante, sem, no entanto, ignorar o complexo jogo entre imposições e contingências, é que Mead considera que os sujeitos não são simplesmente produtos da sociedade. Não se trata da simples inversão do esquema “sujeito/objeto”. Os sujeitos e a sociedade assumem, juntos, uma dimensão conflitiva, num processo circular do engendramento dos *selves*, numa relação de mútua afetação. Mead construiu um esquema analítico que considera a comunicação como o princípio fundamental da organização social, a qual é sempre impermanente. Ele agrega ao conceito de comunicação a atividade cooperativa e os conflitos, ratificando a ideia hegeliana de um *telos* em espiral, o esteio da transformação moral da sociedade.

Com essa forma de traçar uma concepção sobre as experiências subjetivas como originadas das práticas intersubjetivas, Mead implode as aporias da filosofia da consciência, que transformaram o sujeito em um “solitário” e constituíram a máxima do “individualismo metodológico”, e passa a se integrar ao paradigma da intersubjetividade. Essa é a brecha que Habermas vislumbra em Mead; pois, com a superação do “sujeito solitário”, ele complementa a teoria meadiana com a projeção normativa de uma comunidade de comunicação ideal.

2.2.2 - *A comunicação em Habermas*

A dimensão linguística suscitada por Mead permitiu a elaboração de um outro paradigma de racionalidade, calcada na interação e intersubjetividade. É a partir desse paradigma da relação intersubjetiva de indivíduos que se socializam por meio da comunicação, que Habermas renova suas esperanças na reorientação da perspectiva de emancipação do Iluminismo. Tal paradigma, ao libertar a razão do modelo reflexivo da autoconsciência, construído na Modernidade, abre uma brecha para Habermas propor corrigir o lastro da proposta iluminista, colocando como panaceia a razão comunicativa.

O esteio teórico de Mead, que oferece uma perspectiva evolutiva da individuação e socialização como processos complementares um do outro, foi um terreno fértil para que Habermas fundamentasse aspectos importantes de sua Teoria da Ação Comunicativa. A ideia do "eu" socialmente constituído serviu como sustentáculo para a ideia habermasiana de um “eu” pós-convencional (PENITENE, 2013, p. 205).

Para Habermas, foi Mead o autor que conseguiu de forma categórica subsidiar teoricamente os processos de socialização e individuação, como processos interdependentes e complementares, numa perspectiva evolutiva, distanciando-se do paradigma essencialista da “consciência de si”, do sujeito isolado e sua autorreferência. É justamente o processo de constituição do “eu”, da individuação e socialização, suscitados comunicacionalmente, um dos principais componentes das acepções de Mead de que Habermas usufrui.

É no “mundo da vida” o lugar, de acordo com Habermas, onde esse processo de individuação ocorre. É onde a cultura, a personalidade, as identidades e a linguagem encontram-se interligadas, entrelaçam-se, reproduzem-se e se manifestam linguisticamente (PENITENTE, 2013, p. 206). O mundo da vida é também o lugar onde se dá os processos dialógicos, de construção de sentido, de trocas de emoção. Se o processo de socialização se dá nesse mundo compartilhado intersubjetivamente pelos sujeitos, este, segundo Habermas, deve ter uma implicação ética necessária para tal, como a comprovação intersubjetiva das pretensões de validade suscitadas por cada indivíduo na interrelação.

É bom que se ressalte, aqui, como advertiu o próprio Habermas, que o conceito de mundo da vida reconstruído em sua Teoria da Ação Comunicativa e assumido primeiramente³⁰ pelo agir comunicativo é diferenciado das noções de mundo da vida na sociologia hermenêutica, “os quais têm a ver, na maioria das vezes, com conceitos do cotidiano que apenas narram fatos e relações sociais” (Habermas, 2012b, p. 219). Na perspectiva habermasiana, os que agem comunicativamente se

³⁰ Habermas faz uso de duas noções de mundo da vida: uma pragmático-linguística e outra sociológica. A primeira refere-se, como ele próprio coloca, a “um estoque de saber cultural” (2012b, p. 230), que não permite aos falantes assumirem uma posição extramundana em relação a esse mundo. Portanto, não se pode ter uma prova direta sobre sua existência. A segunda noção refere-se a um recurso de reelaboração do conceito de mundo da vida de forma objetificada, mas tendo em vista que o conceito pragmático-linguístico concebe à perspectiva sociológica um caráter impermanente. Em sentido sociológico, como descreve Coelho (2012), o mundo da vida é um domínio social contrastante com os sistemas funcionalizados e é marcado por processos comunicativos, tendo como *medium* a linguagem. Além disso, o recurso dessa segunda acepção é a solidariedade. Ver comentário e discussão aberta online em <http://aquitemfilosofiasim.blogspot.com.br/2012/10/o-que-e-mundo-da-vida-em-habermas.html>.

movimentam sempre no horizonte de seu mundo da vida, não conseguindo se desvencilhar dele. O próprio Habermas explica:

Na prática comunicativa do dia-a-dia, não pode haver situações completamente novas ou desconhecidas. As situações novas emergem de um mundo da vida que se constrói sobre um estoque de saber cultural com o qual estamos familiarizados. Por isso, os que agem comunicativamente não conseguem assumir uma posição extremamundana diante desse mundo; o mesmo se dá com a linguagem, que se constitui como o *medium* dos processos de entendimento pelos quais o mundo da vida se mantém (HABERMAS, 2012b, p. 230).

Isso quer dizer que as estruturas do mundo da vida acabam fixando as formas e intersubjetividade do entendimento possível, constituindo, desta forma, “o lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram, onde estes podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que as suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social ou subjetivo” (p. 231), além também de constituir o lugar onde estes indivíduos podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter consenso. Nos processos de entendimento, inclusive, as definições já comprovadas podem ser negociadas e substituídas por novas, pois as fronteiras do mundo da vida, apesar de intransponíveis, formam, segundo Habermas, um contexto por princípio inesgotável.

É importante ressaltar, ainda, que a concepção de entendimento proposto por Habermas consiste um sentido abrangente, não restritivo e longe de ser neutro, derivado do agir comunicativo³¹, que se distingue de outras formas de ação, porque pressupõe mutualidade, o reconhecimento dos outros participantes na comunicação. Habermas discerne ainda entendimento de “acordo” ou “consenso”: “Entendimento' (*Verständigung*) significa a união dos participantes da comunicação sobre a validade de uma exteriorização; ao passo que 'acordo' ou 'consenso' (*Einverständnis*) tem a ver com o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante une a uma exteriorização” (2012, p. 221). Essa marcação entre as duas acepções terá uma importância particular na reelaboração proposta sobre deliberação neste trabalho, o que veremos mais adiante.

Em relação à Mead, Habermas aponta uma insuficiência na reflexão deste autor, por esta se

³¹ O agir comunicativo, em Habermas, refere-se ao entendimento discursivo entre sujeitos capazes de falar e agir. Habermas o distingue de outras formas de ação: *agir teleológico*, que visa a realização de um objetivo, sendo orientado, portanto, por uma finalidade; o *agir normativo*, em que a obediência às normas é esperada de todos os membros, sendo orientado portanto por valores comuns, e o *agir dramático*, que se refere à autorrepresentação expressiva diante de um público (Goffman). Sobre isso REESE-SCHÄFER, W. , 2009, p. 47.

limitar apenas aos aspectos da coordenação da ação e da socialização, negligenciando a linguagem como meio de entendimento. No entanto, como destaca Penitente (2013, p. 209), é de Mead que Habermas deriva a ideia de que é através do meio linguístico estabelecido entre os sujeitos e do meio do “entendimento intrassubjetivo e histórico vital” que é permitida a formação de uma identidade de sujeitos socializados.

Portanto, o proveito que se faz desse operador interpretativo é de grande importância para a compreensão da formação da identidade quilombola e das ressignificações dessa identidade e de tudo que está relacionado a ela. Isso porque o entendimento e as definições de situação, assim como todo o arsenal de negociações acerca delas, são encarnados situacionalmente e historicamente.

Ainda, segundo Habermas (2012b, p. 52), Mead simplifica a tarefa de reconstrução da passagem da interação mediada simbolicamente para a interação regida por normas. Ele propõe corrigir essa tarefa, adotando a teoria de Durkheim sobre a solidariedade social, sobretudo, a dimensão da consciência coletiva originária nas bases sagradas da moral. Ele defende que, assim, é possível elaborar o ponto de partida para uma racionalização comunicativa “que brota do agir regulado por normas”.

Habermas pretende mostrar, portanto, que, na passagem da interação mediada por gestos para a interação mediada por símbolos significantes, acontece a constituição de um comportamento regido por regras, que pode ser explicado como uma orientação por convenções semânticas. Essa gênese da regra ou “norma” adquirida pelos participantes da interação pressupõe ainda a antecipação da perspectiva do outro, assim como a possibilidade de se encontrar na expectativa de comportamento, uma postura crítica àquilo que é esperado. Essa é uma questão fundamental introduzida por Habermas: a possibilidade de um percurso evolutivo que culmine num padrão novo da linguagem, que venha a substituir os antigos padrões reguladores de comportamento. É possível apreender, portanto, a condição agonística desse percurso evolutivo da linguagem, a despeito de as expectativas de comportamento generalizadas normativamente serem dependentes da vinculação entre instituições sociais e sistemas de personalidade, ou seja, apesar de os controles sociais implicados nas instituições mantenedoras de interação sejam eles próprios internalizados (BANNWART JR., 2008, p. 6).

Compreendendo o “mim” como uma categoria que se forja a partir de um “outro generalizado”,

ou seja, que as expectativas de comportamento, generalizadas normativamente, migram para “dentro” do sujeito, Habermas, ainda que de forma cara, deposita no conflito que impulsiona o “eu” prático, a esperança na transformação social, mesmo na esteira das contradições da Modernidade, rejeitando, assim, o catastrofismo de Adorno, para o qual, a razão instrumental assumiu a inexorável perversão radical da razão.

Ao contrário do “eu” epistêmico, o “eu” prático é capaz de expressar uma concorrência dos impulsos controlados e também como “fonte das inovações que rompem os controles cristalizados de modo convencional” (PENITENTE, 2013, p. 215) e apreendidos pelo “mim”.

A reconstrução desse percurso evolutivo pelo viés da interação, como lembra Bannwart Jr. (2008, o. 13), permitiu alcançar os papéis comunicativos de falantes e ouvintes e, a partir daí, a diferenciação entre *ações orientadas para o entendimento mútuo*, cuja aceção é mais ampla, pois é a condição central do agir comunicativo, em que se leva em conta, necessariamente, a existência do *outro*; e *ações orientadas para fins* (teleológicas), as quais, diferentemente das primeiras, referem-se a algo no mundo de forma direta e estratégica (em termos de execução), sem a dependência de que a validade dessa referência seja aceita ou contestada por outros atores. Apesar de a pretensão de validade do agir teleológico (verdade) compor o conjunto das pretensões de validade do agir comunicativo, que, além de *verdade*, pressupõe *correção* (agir normativo), *autenticidade* ou *veracidade* (agir dramatúrgico ou autorrepresentacional), tal agir voltado a fins é apenas um caso-limite e unilateral do agir comunicativo, cuja validade, o *entendimento mútuo e direto*, deve transgredir as outras pretensões.

Ao traçar nesse capítulo, em linhas gerais, sobre a virada comunicacional do arsenal interpretativo construído por Habermas, o que se soma, como componente central, à chave analítica adotada para a reflexão sobre a formação contemporânea dos grupos quilombolas, destacamos, ainda, a distinção que o autor faz nas suas aceções da década de 1980, entre mundo da vida, categoria em que colocamos um peso acentuado neste trabalho, e sistema. Enquanto, a partir da perspectiva dos sujeitos participantes da ação, a sociedade é o mundo da vida de um grupo social, na perspectiva dos observadores, a sociedade é, ao contrário, um sistema de ações (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 56).

Habermas tenta não “rebaixar” a visão do mundo social como sistema. Ele reconhece a importância da formulação de Luhmann de que “a sociedade é vista como sistema”, sem que esta seja, de fato, um sistema (p. 56). O que Habermas tenta fazer, em suas primeiras formulações, é transcender este operador sociológico propondo conceber a sociedade, ao mesmo tempo, como sistema e mundo da vida. Em vez de interpretar a racionalização do mundo da vida como o aumento da complexificação do sistema social, o que, para Habermas, não significa necessariamente algo “danoso”, o autor propõe corrigir a concepção patologizante dos fenômenos da Modernidade, desacoplando sistema e mundo da vida. De acordo com seus escritos em *Theorie des kommunikativen Handelns* [Teoria do Agir Comunicativo], na edição de 1981 (volume 2), “só quem diferencia sistema e mundo da vida pode compreender as patologias da Modernidade” (1981, p. 433 apud REESE-SCHÄFER, 2008, p. 57).

Assim, o verdadeiro problema da Modernidade não seria nem a complexidade crescente do sistema e nem a racionalização das visões de mundo. Nenhuma das duas teriam, necessariamente, efeitos patológicos. É que à medida que as sociedades se tornam mais complexas, crescem concomitantemente os desafios sociais práticos, os quais exigem do mundo da vida um processo de racionalização. Habermas exemplifica tal processo ao tratar da culminância das sociedades modernas a partir do intenso processo de racionalização do mundo da vida das sociedades tradicionais. No entanto, é aí que ele também aponta dois vieses desse processo de racionalização. Por um lado, como resume Coelho³² (2012), os domínios sociais responsáveis pela reprodução material da sociedade, como a economia e administração pública, passaram por uma *racionalização exclusivamente funcional*. Por outro lado, os domínios sociais responsáveis pela reprodução simbólica da sociedade, como a família, a arte, a ciência, a religião e a moral, passaram por uma *racionalização comunicativa*. Portanto, dois domínios sociais passam a se distinguir a partir uma forma de racionalização específica: o domínio dos sistemas (econômico e político) e o domínio do mundo da vida, cujo sentido, desta vez, ganha uma reelaboração para além da perspectiva pragmático-linguística, assumindo, agora um sentido sociológico, em que é permitida a perspectiva do “narrador”. Somente assim esse conceito pode ser usado teoricamente com fins cognitivos (HABERMAS, 2012b, p. 251) .

Essa segunda noção de mundo da vida, de acordo com Coelho (2012), refere-se a um domínio social adverso aos sistemas funcionalizados e é marcado por processos comunicativos, ou seja, cujo

³² Disponível em <http://aquitemfilosofiasim.blogspot.com.br/2012/10/o-que-e-mundo-da-vida-em-habermas.html>

medium é justamente a linguagem, tendo como recurso formal a solidariedade. É a partir disso que Habermas categoriza o mundo da vida como o lugar onde prevalece a ação comunicativa diante das outras formas de ação, em que o emprego da linguagem visa ao entendimento entre os atores de uma comunidade de comunicação.

Voltando às motivações fundantes acepções de Habermas, é importante destacar a defesa clássica do autor de que o projeto moderno de uma forma de vida emancipada através do uso da razão (no qual se destaca Horkheimer e Adorno) converteu-se na sua própria autodestruição (NOBRE, 2003, p. 7). Ou seja, o que era fundamento para a liberdade e conscientização, tornou-se mecanismo de dominação e reforço das relações de poder. Com isso, Habermas mostra que a evolução histórico-social das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação da razão humana em dois tipos de racionalidade: a instrumental e a comunicativa, imanescentes a duas formas análogas de ação humana (p. 13).

A ação instrumental estaria, então, voltada para o êxito, para a reprodução material da sociedade, enquanto que a ação comunicativa estaria voltada, por sua vez, para o entendimento, para a reprodução simbólica da sociedade. É a partir desse esteio teórico que Habermas propõe o seu conceito de racionalidade complexa, em que relaciona a ação instrumental, cuja lógica caracteriza o domínio social do “sistema”, e a ação comunicativa, cuja lógica caracteriza o “mundo da vida”.

[À] racionalização unilateral ou reificação da práxis comunicativa cotidiana leva antes “a invasão de formas de racionalidade econômica e administrativa em esferas de ação que se opõem à mudança para os meios de dinheiro e de poder, porque eles são especializados em tradição cultural, integração social e educação e permanecem direcionados ao entendimento como mecanismo de coordenação das ações” (HABERMAS apud REESE-SCHÄFER, 2008, p. 58).

É a partir desses pressupostos que Habermas faz o alerta sobre a colonização do mundo da vida pelo sistema. Ao formular o conceito de “mundo da vida”, Habermas entendeu que as tendências derivadas do domínio da racionalidade instrumental no capitalismo são formas de colonização do mundo da vida por parte do sistema, à qual podem se opor estruturas próprias da ação comunicativa. Essa é a chave através da qual a proposta habermasiana pretende explicar “a aridez e fragmentação da consciência cotidiana”, assim como devem ser “as condições para o reacoplamento da cultura racionalizada a uma comunicação do dia-a-dia dependente de tradições vitais” (p. 59).

Mais tarde, na década de 1990, após diversas críticas do “desacoplamento” entre sistema e mundo da vida, amparadas pelo argumento de que essa proposição é limitada quanto às implicações institucionais, Habermas reelabora a relação entre sistema e mundo da vida, traçando um novo modelo de circulação de poder. Tal ideia irá repercutir na elaboração do autor sobre o modelo de democracia ideal, calcado na deliberação.

2.3 - O RECORTE PARA UMA CHAVE ANALÍTICA SOBRE A QUESTÃO QUILOMBOLA

No presente capítulo, procuramos delinear a dimensão linguística suscitada por G. H. Mead, a qual permitiu a elaboração de um paradigma de racionalidade calcada na interação e intersubjetividade. Ao libertar a razão do modelo reflexivo da autoconsciência, construído na Modernidade, tal paradigma é acatado por Habermas para a construção de suas acepções sobre uma Teoria da Ação, baseada nas interações comunicativas, e a qual tenta complementar a explicação insuficiente de Mead sobre os processos de individuação, integração social, socialização e entendimento.

Mostramos também que Habermas localiza o “mundo da vida” como o lugar onde a cultura, a personalidade, as identidades e a linguagem encontram-se interligadas, entrelaçam-se, reproduzem-se e se manifestam linguisticamente. É onde se dá os processos dialógicos e de construção de sentido, de forma compartilhada intersubjetivamente pelos sujeitos.

O mundo da vida, no entanto, seguirá sempre vigente e dominante, a não ser que ele seja desafiado pela experiência social prática. E tal desafio é algo intrínseco ao crescimento da complexidade social. À medida que acontece essa complexificação, dilui-se a inércia do mundo da vida, o qual acaba sofrendo um processo de racionalização. Ainda que este não ocorra de forma absoluta, essa tendência, no entanto, acaba exigindo que o modo pré-reflexivo, predominante das sociedades tradicionais, seja gradualmente substituído por “acordos racionais”.

Daí fica patente, de acordo com esse veio interpretativo, que tais acordos racionais só podem ser alcançados a partir da comunicação linguística. Ou seja: quanto maior a complexificação das sociedades, mais dependentes elas se tornam da comunicação como meio de manter a integração social

e gerar solidariedade. Essa é uma das três funções do agir comunicativo, preconizados por Habermas: o aspecto da coordenação da ação. O segundo, seria o aspecto da socialização, em que o agir comunicativo serve à formação de identidades pessoais. Já o terceiro aspecto refere-se ao entendimento, em que o agir comunicativo se presta à transmissão e à renovação de um saber cultural (HABERMAS, 2012b, p. 252).

Todo o percurso traçado aqui, portanto, está sintonizado com as acepções de Quéré sobre uma concepção praxiológica da comunicação, em que sujeito e objeto se constituem na relação um com o outro. Assim, a realidade é constituída conjuntamente na esfera pública e, como destaca Quéré (1991, p. 82), ao modo do “sentido encarnado”.

Essa forma de pensar o processo comunicativo desconstrói a ideia de estabilidade das coisas. Em vez de projeção do ponto-de-vista singular do sujeito sobre o fenômeno, existe, na verdade, uma percepção que emerge de um quadro de maneiras “normais” de atribuir sentido às coisas. Esses processos de normalização das formas de ver as coisas se enquadram na ideia de Habermas sobre a “comunicação sem sujeito” (MENDONÇA, 2006, p. 76), onde são travadas trocas argumentativas pautadas por princípios gerais. Mendonça (2011, p. 21), na mesma linha de pensamento, também destaca que a comunicação não unifica subjetividades, “mas possibilita o surgimento de uma intersubjetividade fundante que é essencial para a emersão de identidades coletivas”.

2. 4 - *AGENDA-SETTING* E *FRAMING*: DE MERA TEORIA DOS EFEITOS A CAMINHOS POSSÍVEIS PARA A COMPREENSÃO SOBRE A LUTA POR VISIBILIDADE DE MINORIAS NA AGENDA PÚBLICA

É cabal a ideia de que a comunicação midiática tem uma relação condicional na estruturação da esfera pública geral, cuja condição ideal tipificada inicialmente por Habermas seria uma garantia para a formação democrática da opinião e da vontade. Neste subcapítulo tentamos traçar uma possibilidade de instrumentos empíricos para a análise da esfera midiática, um dos objetos-chave de preocupação sobre a luta quilombola. Saber como grupos submetidos a opressões e esquemas de desrespeito estruturais participam dessa subesfera noticiosa (como eles são noticiados, como suas imagens e vozes se

publicizam e como suas demandas compõem debates públicos mediados pelos aparatos de comunicação de massa) é um caminho considerado crucial para sabermos em que medida os processos deliberativos conseguem perpassar nesse âmbito e o quanto ele contribui para o fortalecimento dos preceitos democráticos. Propõe-se então uma reformulação das teorias do Agenda-setting e Framing, oriundas da plataforma das teorias dos efeitos, para chegarmos num instrumental empírico destituído de determinismos e que evidenciem o caráter conflitivo do meio noticioso e da importância deste para a constituição das relações intersubjetivas.

Afinal, a “massa” para a qual se voltam as difusões noticiosas e de onde são extraídas as fontes legitimadoras do caráter de notícia não é uniforme, nem passiva, mas composta por atores das instâncias formais do sistema político³³, assim como da sociedade civil, ou seja, diversos públicos com interesses e questões distintas, que se difundem entre públicos fracos e fortes, como indica Nancy Fraser, que assim os chama relacionando-os à capacidade e poder de decisão (FRASER, 1992 apud MAIA, 2008, p. 179),

Nesse bojo complexo, estão as comunidades quilombolas, grupos sociais marginalizados, em diferentes medidas, em relação à sociedade que os envolve, ou ainda, “postos em situação minoritária pelas relações de força e de direito, que os submetem a outros grupos no seio de uma sociedade global” (NORBERT ROULAND apud PEROTTI, 1994, p. 50).

Muniz Sodré afirma que, “qualitativamente, democracia é um regime de minorias, porque só no processo democrático a minoria pode se fazer ouvir” e completa: “minorias é uma voz qualitativa” (SODRÉ, 2005). O sociólogo ainda ressalta que nas tecnodemocracias ocidentais, a mídia é um dos principais “territórios” dessa luta. “Há até mesmo o risco de que as ações minoritárias possam ser empreendidas apenas em virtude de sua repercussão midiática, o que de algum modo esvaziaria a possível ação no nível das instituições da sociedade global” (2005), ressalta. Isso nos leva a pensar que a luta por visibilidade no campo político, pode ganhar ou perder força nos processos de luta por visibilidade no campo midiático.

Neste subcapítulo, portanto, a nossa questão se volta em capturar as evidências que

³³Entende-se por sistema político o conjunto de instituições, grupos ou processos políticos caracterizados por um certo grau de interdependência recíproca.

possibilitem, mais tarde, as correlações entre o âmbito noticioso e as outras esferas comunicativas aqui estudadas, a esfera formal e organizada do movimento quilombola e a esfera das conversações e falas informais, que veremos adiante.

2.4..1 – A degeneração da esfera pública moderna

A configuração histórica da esfera pública moderna habermasiana teve a imprensa, assim como o parlamento, como instituição e instrumento-chave da esfera pública política. A imprensa era vista por Habermas (apud W. GOMES, 2008, p. 44 e 45) como um lugar estratégico da esfera pública, por ter o poder de intermediar o raciocínio das pessoas privadas conformadas num público, por ser um instrumento da própria construção e reunião de públicos, à qual está associada a opinião pública, notadamente a opinião pública política.

No entanto, de acordo com o próprio Habermas, essa configuração de esfera pública não existe mais. Agora, com a diluição dos liames entre o público e o privado, ou melhor, com o poder social em mãos privadas (HABERMAS, 1984, p. 172 apud W. GOMES 2008, p. 47), a esfera pública moderna tomba num processo de degeneração. Essa degradação, que atinge em cheio, segundo Habermas, as três características fundamentais dessa esfera pública - a acessibilidade, a discutibilidade e a racionalidade -, nada mais é do que a culminância do processo de submissão da esfera pública contemporânea aos *mass media* e à *mass culture* (p. 48).

Se antes a imprensa era tida como um ente que amplificava a qualidade da esfera pública, por suscitar condições de debate e contribuir para a emergência de opinião pública, agora, ceticamente, a visão habermasiana destaca a contribuição falha dos meios de massa para a conformação da esfera pública geral (W. GOMES e MAIA, 2008, p. 19). De acordo com Habermas, se antes se tratava de discussão, agora se trata de sedução; se antes se tratava de crítica, agora, de manipulação (apud W. GOMES, 2008, p. 49).

W. Gomes (2008), no entanto, pondera o pessimismo de Habermas quanto à degeneração da esfera pública e ressalta o potencial argumentativo da cena política midiática e sua capacidade de produzir opinião pública. Ele chama atenção para um tensionamento, identificado na visão deliberacionista habermasiana, entre as condições da esfera pública cunhadas na visibilidade e

discutibilidade:

O endereço deliberacionista da teoria democrática contemporânea isolou a discussão ou a argumentação pública, deixando de lado, em grande parte, a visibilidade. No centro da vida democrática, foi colocada a deliberação pública, que em nada se distingue da esfera pública habermasiana, contratadas apenas (ou, ao menos prioritariamente) duas das suas dimensões: as razões devem ser públicas e devem ser trocadas em público (W. GOMES in GOMES & MAIA, 2008, p. 157).

A despeito de a ideia de discussão ser priorizada nas formulações dos modelos de democracia deliberativa, Wilson Gomes admite que ainda é possível, dentro do quadro de pensamento habermasiano, resgatar o problema da visibilidade para a noção de esfera pública democrática (W. GOMES, 2008, p. 156). Como ele mesmo destaca, “na reserva, na clausura, também se pode discutir, e discutir em profundidade, mas o segredo não faz boa democracia” (p. 158). Ele levanta uma importante contribuição para a reflexão sobre a qualidade democrática das discussões públicas, que está implicada à questão da visibilidade: a extensão e o volume dessas discussões.

Quantas questões relativas aos negócios públicos são discutidas nessa sociedade? [...] Quantas discussões públicas de questões relativas aos negócios públicos se dão nesta sociedade? Qual o volume dos cidadãos envolvidos nessas deliberações? Quantos dos pontos de vistas representados nessas sociedades comparecem a essas discussões? (W. GOMES apud GOMES & MAIA, 2003, p. 159).

É a partir desses questionamentos de W. Gomes, que se funda a preocupação, neste subcapítulo, sobre a luta pela visibilidade de grupos sociais que estão historicamente em desvantagem no processo de emissão e publicização de suas vozes e demandas através dos meios de comunicação de massa, como é o caso dos quilombolas, cuja categorização, como vimos no primeiro capítulo, passou da classificação de “criminosa”, prescrita pela legislação colonial, a uma categoria legal, de autodefinição, a partir da legislação inauguradora do processo de redemocratização do País (1988).

Para se ter uma mostra plausível de como meios noticiosos tratam a visibilidade dessas minorias, assim como a extensão, o volume e publicidade de questões relacionados a esses grupos, é que foi feito um estudo empírico de dois noticiários online: *Último Segundo* e *Folha Online*. Além disso, procurou-se analisar, também, como assuntos controversos relacionados aos quilombolas, ou seja, que envolvem argumentos conflitantes (DRYZEK, 2004), se configuram nesses ambientes

noticiosos. Conseqüentemente, quantos dos pontos de vistas favoráveis e desfavoráveis às questões quilombolas comparecem nos discursos noticiosos, assim como são enquadrados e hierarquizados esses mesmos pontos de vistas.

Como lembra Maia, “os agentes dos media escolhem quem ganha acesso ou se torna 'fonte' de suas emissões; eles editam e conferem proeminência diferenciada às vozes dos atores sociais, hierarquizam discursos em seus textos e, assim enquadram sentidos” (MAIA, 2009, p. 304). E assim, incidem, de fato, nos fluxos comunicacionais inerentes à esfera pública, ou seja, têm o poder de amplificar ou não a acessibilidade das posições expostas ao juízo público, de interferir na qualidade das disputas argumentativas, que idealmente deveriam ser conduzidas com razoabilidade. Ora, a esfera de discussão pública e, em consequência, o processo de deliberação têm a esfera de visibilidade pública como um componente que se impõe.

2.4.2 - *Agenda-setting e framing*

É a partir dessas premissas que se têm em vista o uso das hipóteses do agendamento e enquadramento (importantes no campo de estudos da comunicação). Elas são pertinentes para averiguar empiricamente como a visibilidade de grupos minoritários, assim como assuntos controversos relacionados a esses grupos, são tratados pelos mídia. E a partir disso, há uma preocupação em examinar como se configura a disputa entre esses pontos de vistas e argumentos no interior do próprio ambiente noticioso.

Esses critérios de pesquisa se baseiam nas preocupações de Maia (2009), que examinou dois debates públicos distintos em dois jornais impressos de abrangência nacional (O Globo e Folha de S. Paulo): o primeiro em torno da problemática do fumo, motivado pela tramitação da Lei que regula a publicidade de cigarros (Lei no 10.167/00), sancionada em dezembro de 2000 e que define limites para as estratégias publicitárias das empresas de cigarro, e o debate do referendo sobre a proibição do comércio de armas de fogo e munições, que ocorreu no Brasil em 2005 (p. 305). Com essa pesquisa, Maia quis investigar como se dá a constituição de certas questões controversas nos media, focalizando a relação que se estabelece entre as opiniões publicadas. Baseada em ideias de autores deliberacionistas (HABERMAS, 1997, 2006; BOHMAN, 1996; CHAMBERS, 1996, 2003; DRYZEK, 2001), ela

defende que, em situações de debate pluralista, diversos enquadramentos se tornam publicamente disponíveis. “Estes congregam temas, pontos de vista e argumentos conflitantes, que se transformam devido à troca pública de razões” (p. 305), argumenta, reconhecendo, no entanto, que controvérsias não se configuram no ambiente dos media com a mesma diversidade de vozes, com organização de posições genuinamente opostas ou com a mesma intensidade de argumentos, como em outros fóruns específicos na sociedade (p.304).

Com base nessa suposição de que, mesmo com as ressalvas de W. Gomes (2003) sobre as consequências do processo de degeneração da esfera pública contemporânea, pode haver, sim, segundo Maia (2009), nuances de trocas públicas de razões no ambiente noticioso.

2.4.3 - *Agendamentos e frames como processos interacionais*

Como já foi dito anteriormente, nas atuais sociedades democráticas, a construção dos debates públicos, dos quais normativamente devem resultar a vontade e a opinião públicas, passa majoritariamente pela esfera pública mediática, ou seja, gestada pelos meios de comunicação de massa. Estes têm poder de filtrar os assuntos que se tornarão notícia (McCOMBS e SHAW, 1972) e de salientar, ocultar, editar e enquadrar vozes dos agentes sociais (ENTMAN, 1993; W. GOMES, 2008 e MAIA, 2005), relacionando, dentro de uma lógica operacional própria e de barganhas políticas, como lembra Maia (2009), os discursos dos diversos grupos sociais em torno de pautas públicas ou assim tornadas.

Ou seja, os mídia têm poder de expor amplamente argumentos e interesses, os quais, instituídos por essa visibilidade midiática, conseguem compor e influenciar os debates públicos na sociedade. Assim como também têm o poder de ocultar outros argumentos e interesses, arrefecendo a capacidade destes comporem o debate público sobre determinadas questões. Essas são preocupações provenientes de um paradigma funcionalista, que procurou dar conta desses problemas sobre as funções dos meios e os seus efeitos sobre os diversos públicos, ou seja, sobre a audiência. As hipóteses gestadas nesse paradigma e submetidas a uma leitura crítica neste subcapítulo são do *agenda-setting* e *framing*. Como ressaltam Rothberg e Berbel (2010), os mecanismos de *agenda-setting* e enquadramento, “dominantes no campo midiático e resultado de perspectivas específicas pelos meios jornalísticos, representam

potenciais limitações à oferta de subsídios para a participação política”.

Sobre a imbricação dessas hipóteses, por exemplo, alguns teóricos do *agenda-setting*, como lembra Gonçalves (2004), consideram o *framing* como uma evolução da teoria do agendamento. Esta daria conta da preocupação sobre a transferência de relevância (primeiro nível de efeitos: agenda temática), enquanto que a teoria do *framing* se ocuparia de uma outra agenda, a de atributos. Neste segundo nível, os acontecimentos e protagonistas são apresentados (ou enquadrados) no discurso jornalístico para a forma como os indivíduos vão processar a informação e, conseqüentemente, pensar sobre esses objectos noticiosos (McCOMBS e SHAW, 1993 apud GONÇALVES, p. 164). “O que pensar” e “como pensar” seriam, assim, dois processos que estariam inexoravelmente encadeados. McCombs e Shaw arrematam: “Tanto a selecção de objetos para atrair a atenção como a selecção dos enquadramentos para pensar sobre esses objetos são tarefas poderosas do agendamento” (1993, p. 131 apud GONÇALVES, p. 164). Outros autores (BATESON, 1972; GOFFMAN, 1974; ENTAMN, 1993; TUCHMANN, 1978; SCHEUFELE, 1999; GITLIN, 1980; REESE, 2001, etc), no entanto, reivindicam em suas formulações sobre os processos de enquadramento como uma disciplina independente. Schefuele (2000), por exemplo, argumenta que agendamento e enquadramento possuem diferentes limites teóricos porque operam através de distintos processos cognitivos, ou seja, acessibilidade e atribuição, respectivamente. Além disso, segundo o autor, dizem respeito a resultados diferentes, a percepções de importância sobre uma questão e a interpretação de notícias emitidas.

A despeito das diferenças ou similitudes entre *framing* e *agenda-setting* de atributos, admite-se, aqui, que há uma relação intrínseca dos modelos de agendamento e enquadramento. Eles estão intimamente relacionados com a oferta e o consumo midiático, à formação da imagem pública e da publicização de questões, que por sua vez, não estão desconectados de um contexto maior, que envolve todo o processo de produção de sentido. Por isso, procura-se, neste subcapítulo, analisar uma das etapas desse processo, como forma de dar conta às exigências de uma operacionalização empírica.

2.4.3.1 - O processo de agendamento

Os autores que formularam as hipóteses fundamentais do *agenda-setting* foram McCombs e

Shaw (1972), que, com o estudo *The agenda-setting function of mass media*³⁴, tentam mostrar evidências da sua existência, através da consonância positiva entre a agenda pública e a agenda midiática. Ao analisar a cobertura de uma campanha eleitoral, McCombs e Shaw partem da premissa de que os candidatos são conhecidos fundamentalmente através da mídia, das informações por ela fornecidas, ou ainda, que a informação dos meios de comunicação tornam-se o contato mais importante que os eleitores têm com a política. Eles compararam se o que os eleitores afirmavam ser as questões-chaves da campanha coincidiam com o real conteúdo dos meios. Com um resultado positivo, eles concluíram que os meios de comunicação podem, em um período eleitoral, definir a agenda da campanha. Eles ressaltam a força dos meios em construir a imagem pública dos políticos e sobre o que os indivíduos devem pensar e conhecer.

Dessa forma, os autores afirmam que os meios pautam a agenda de cada campanha política, influenciando as atitudes dos eleitorados através das questões políticas apresentadas (McCOMBS e SHAW, 1972). Ou seja, eles ensejam a ideia de que “o pressuposto fundamental do agenda-setting é que a compreensão que as pessoas têm de grande parte da realidade social lhes é fornecida, por empréstimo, pela mídia” (WOLF, 1986, p. 128 apud COLLING, 2001, p. 92).

Outros pesquisadores (DALTON; BECK; HUCKFELDT e KOETZLE, 1998) ponderam as assertivas de que os meios de comunicação são atores autônomos que definem de forma hegemônica o agendamento. Dalton et al. (1998) afirmam que, no processo de definição da agenda, há diversos atores envolvidos. Assim como McCombs e Shaw eles lançam mão de estudos sobre processos eleitorais. No entanto, através deles, afirmam que “a agenda-setting é um processo de transação em que as elites, a mídia e o público convergem para um conjunto de questões importantes que definem uma campanha” (DALTON et al. 1998), ou seja, que é um processo pelo qual múltiplos atores constroem significados compartilhados. E nesse contexto, eles acreditam que a imprensa é apenas parte do processo de transação que define a agenda das eleições.

Essa posição mais crítica leva a uma compreensão sobre a pluralidade e os graus de autonomia das audiências, que também teriam seus recursos para disputar a influência sobre a construção da agenda, uma preocupação que também tensionará os estudos de enquadramento ou *frame analysis*.

³⁴ McCombs, M. E., Shaw, D. L. *The agenda-setting function of mass media*. Public Opinion Quarterly, 36, 176–187. (1972)

Neste subcapítulo adota-se uma perspectiva mais próxima à de Dalton et al (1998) de que a agenda-setting é um processo pelo qual múltiplos atores constroem significados compartilhados, sem desconsiderar, no entanto, o papel da imprensa na intermediação entre agentes centrais e periféricos do sistema político e o público, interferindo no fluxo de informações, que supostamente estabeleceriam a base para a compreensão de assuntos que os cidadãos podem utilizar para fazer as suas escolhas, ou deliberar. Aqui, a retomada da hipótese do agenda-setting reforça a preocupação sobre o quanto a mídia oferta assuntos relacionados aos quilombolas para compor processos de discussão pública, o quanto ela torna visível as demandas dessas minorias. É aí que são considerados os aspectos interacionais da produção das agendas pública e midiática. Aqui, supõe-se que os distintos grupos sociais ou públicos empreendem estratégias discursivas para imprimir na visibilidade midiática suas questões.

2.4.3.2 - O processo de enquadramento

A noção de “frame” é o conceito analítico mais difundido nos últimos tempos sobre os mecanismos de produção de sentido do discurso jornalístico e está presente em duas principais vertentes, tanto no âmbito das teorias da notícia, quanto no das teorias dos efeitos (GONÇALVES, 2004, p. 157). Focaremos aqui no escopo dos meios noticiosos, adotando como ponto de partida referencial o modelo interacionista de Robert Entman (1993). A abordagem de “framing” desse autor parte do postulado de que enquadramentos de textos comunicativos, como a notícia, podem exercer uma forte influência sobre as opiniões, atitudes e decisões dos indivíduos (ENTMAN, 1993, p. 51), isso porque

O framing essencialmente envolve selecção e saliência. Enquadrar é seleccionar alguns aspectos de uma realidade percebida e torná-los mais salientes num texto comunicativo, de forma que promove uma definição particular de um problema, uma interpretação causal, avaliação moral e/ou uma recomendação de tratamento para o item descrito (ENTMAN, 1993, p. 52)³⁵.

Para esse autor, como lembra Gonçalves (2004), o enquadramento é um processo de interação social que pode ser analisado considerando quatro instâncias intervenientes na produção de sentido (p. 163): 1) os comunicadores, que produzem consciente ou inconscientemente julgamentos de

³⁵ Tradução nossa do original “Framing essentially involves selection and salience. To frame is to select some aspects of a perceived reality and make them more salient in a communicating text, in such a way as to promote a particular problem definition, causal interpretation, moral evaluation, and/or treatment recommendation for the item described” (Entman, 1993, p. 52)”.

enquadramento quando decidem aquilo que vão dizer, guiados por enquadramentos que organizam o seu sistema de crenças; 2) o texto produzido pelos comunicadores, onde se imprimem os enquadramentos de forma mais ou menos consciente, manifestando-se pela presença ou ausência de determinadas palavras-chave, imagens estereotipadas, fontes de informação e frases que promovem o reforço temático de conjuntos de ideias ou de juízos, formando uma espécie de argumento dos enquadramentos; 3) o receptor, que na interação com o texto mobiliza os seus enquadramentos próprios – o resultado pode refletir ou não os enquadramentos do texto e a intenção de enquadramento do comunicador e, por último, 4) a cultura, que consiste no “stock” de enquadramentos comuns invocados nas instâncias anteriores, pois constitui a origem dos enquadramentos exibidos no discurso e pensamento da maioria dos indivíduos de um determinado grupo social (ENTMAN, 1993, p. 53 apud GONÇALVES, 2004, p. 163).

Essa sistematização de Entman evidencia o cruzamento de duas dimensões: a dos enquadramentos midiáticos e dos seus contextos de produção e a dos seus efeitos junto às audiências. Esse esquema se aproxima da ideia de circularidade da produção de sentido e pode ainda ser relacionado ao modelo de “codificação e decodificação” preconizado por Stuart Hall (2003), que, análogo a uma abordagem da produção dos efeitos dos media, é pensado como “um circuito complexo com diferentes momentos que se interligam numa estrutura de produção de sentidos” (GONÇALVES, 2004, p. 163). Esse circuito destacado por Hall, seria composto pelas etapas de produção (mensagem), circulação (discursiva), distribuição (discursiva), consumo (sentido) e reprodução (valor de uso social)³⁶. Ou seja, um processo em que o consumo influi sobre a produção, assim como a produção influi sobre o consumo (HALL, 2003). A relação da produção de conteúdo, dessa forma, seria um resultado de articulação entre as etapas desse circuito.

Além da conceituação de Entman, outra compreensão importante de *framing*, que conjuga com a ideia interacional, é a de Reese (2001), que afirma que os enquadramentos são “princípios de organização que são socialmente compartilhados e persistentes pelo tempo, que trabalham simbolicamente para significativamente estruturar o mundo social” (2001, p. 11 apud VIMIEIRO e DANTAS, 2009, p. 5). Assim, como Reese, Gamson e Modigliani (1989) também podem ser incluídos nessa perspectiva. Segundo esses autores, o discurso é sempre o resultado de uma dinâmica, em que

³⁶ Ver mais em HALL, Stuart. Da diáspora: identidades de mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

novos eventos vão sendo interpretados de tal forma que eles podem criar novos enquadramentos ou fazerem parte desses enquadramentos já em curso (p. 8).

Como destaca Vimieiro e Dantas (2009), essa perspectiva é importante para entendermos os *frames* como fenômenos que dizem muito mais respeito a sentidos compartilhados socialmente, do que as disposições individuais dos profissionais dos media ou de processos cognitivos isolados do receptor. O “jogo” discursivo está para além da esfera discursiva midiática e isso nos faz concordar com a ideia de que os *frames* não são uma especialidade da mídia, como destaca Vimieiro e Dantas, “apesar de a mídia ter suas especificidades ao enquadrar os eventos” (p. 5). Esta ressalva é feita aqui para que não se perca de vista que os enquadramentos encontrados na esfera midiática devem ser analisados levando em conta o embricamento entre os meios e a vida social, ou seja, a circularidade da produção de sentido.

Partindo dessa perspectiva interacional entre as duas dimensões - enquadramentos midiáticos e os enquadramentos da audiência -, o destaque neste subcapítulo são os textos produzidos pelos comunicadores e os argumentos configurados por seus enquadramentos. Ou seja, os “direcionamentos interpretativos manifestos nos textos dos media” (MAIA, 2008, p. 2). Apesar de os estudos recentes de enquadramento enfatizarem seus objetos na recepção, defende-se, aqui, a ideia de que não está esgotada a investigação sobre determinados elementos do jogo discursivo no meio noticioso. Se na análise do *frame da audiência* preocupa-se com o modo como o público vai enquadrar certos assuntos a partir do que é oferecido pelos media (GUTMANN, 2006, p. 30), neste subcapítulo, a preocupação é justamente revelar aquilo que é oferecido e mais: analisar o jogo discursivo presente nestes enquadramentos apresentados pelos veículos de comunicação, particularmente sobre temas atinentes a grupos sociais minoritários, os quilombolas. Acredita-se que isso, aliado à análise sobre o quanto a mídia oferta assuntos relacionados aos quilombolas para compor processos de discussão pública (agendamento), pode oferecer caminhos importantes para a compreensão das potencialidades discursivas e luta por visibilidade num ambiente midiático desfavorável.

3. A CHAVE ANALÍTICA DO RECONHECIMENTO: UM CAMINHO PERTINENTE NA REFLEXÃO SOBRE GRUPOS OPRIMIDOS

Para enriquecer a reflexão sobre as comunidades, em cuja luta por reconhecimento, passaram a emergir como quilombolas, recorreremos, neste capítulo, a alguns operados interpretativos da teoria do reconhecimento, tendo como referência mais importante a proposta de Axel Honneth (2003). Em seguida, apresentamos uma leitura crítica de uma proposta singular feita por L. Gomes (2007; 2009), que é a conciliação de duas correntes da teoria da justiça, a honnethiana e a fraseana (Nancy Fraser), para pensar o reconhecimento de identidades e de direitos quilombolas e a distribuição de bens materiais e simbólicos (L. GOMES, 2007; 2009) como justiça social. O interesse particular aqui, é lidar com a forma como a autora contemporiza as chaves teóricas de que lança mão ao defender uma dupla dimensão da justiça social para o trato do problema quilombola. Apontando algumas implicações do caminho optado por L. Gomes (2007; 2009) sobre o referencial desses arcabouços para o estudo sobre a questão, propomos, em seguida, alguns adendos, pendendo para uma visão de que a empresa do reconhecimento é um campo amplo e em disputa (KOMPRIDIS, 2007; TULLY, 2000 e 2004).

3.1 - A GUINADA HONNETHIANA

É importante frisar que a teoria do reconhecimento proposta por Honneth (2003; 2006) é um projeto filosófico que pretende renovar a Teoria Crítica, resgatando os ideais propositivos de construção de um mundo menos opressivo através das teorias sociais, tão defendidos por Horkheimer na década de 1930, transgredindo, assim, a mera descrição da realidade existente (MENDONÇA, 2012, p. 120). No entanto, a abordagem do reconhecimento honnethiana, como destaca Mendonça (2012), “promove rupturas tanto na matriz marxista da primeira geração de Frankfurt como na virada argumentativa promovida por Habermas” (MENDONÇA, 2012, p. 121).

Apesar de cumprir o papel de afastar o bloqueio estrutural da ação transformadora e a redução do conjunto da racionalidade à racionalidade instrumental, Habermas, segundo Axel Honneth (2003), ao construir uma concepção de sociedade posta entre estruturas econômicas determinantes e imperativas e a socialização do indivíduo, não leva em conta a ação social como necessário mediador. É o que Honneth chama de “*deficit* sociológico” da Teoria Crítica, demonstrado na distinção dual entre

sistema e mundo da vida. De acordo com o autor, “luta” e “conflito social” estão negligenciados pela obra de Habermas. Pois, para Honneth, é imprescindível partir dos conflitos sociais e de suas configurações sociais e institucionais para buscar as suas lógicas (NOBRE, 2003, p. 16). Ele afirma que a teoria habermasiana tornou-se incapaz de pensar como o próprio sistema e sua lógica instrumental é resultado de permanentes conflitos sociais, capazes de moldá-lo conforme a correlação de forças políticas e sociais. Por isso, Honneth defende que a base da interação social e, portanto, da formação do sujeito e da sociedade, é o próprio conflito. O autor rompe com lógica contratualista que tenta explicar o conflito como autoconservação individual, proposta por Maquiavel e Hobbes (HONNETH, 2009, p. 31) e o concebe como uma luta moral, pois, como vimos no primeiro capítulo, a formação do sujeito e da sociedade é lastreada pelas relações intersubjetivas desencadeadoras de uma moral que passa, circularmente, a reger essas próprias relações.

A luta social para Honneth, portanto, é acionada pelo desrespeito moral (HONNETH, 2009, p. 256), e, conseqüentemente, a expressividade dessa luta se dá, por sua vez, através de uma gramática também moral. Interessa particularmente ao autor atentar para o nexos, ou melhor, a passagem entre desrespeito e luta. Ele justifica essa fonte de preocupação devido, justamente, à negligência nos começos da sociologia acadêmica em relação aos pressupostos intersubjetivos do reconhecimento, pois

foi cortado teoricamente, em larga medida, o nexos que não raro existe entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de destes: os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência foram transformados categorialmente em 'interesses', que devem resultar da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados, de alguma maneira, à rede cotidiana das atitudes morais emotivas (HONNETH, 2009, p. 255).

É partindo dessa observação que Honneth retoma o paradigma alternativo hegeliano (do período de Jena) de luta por reconhecimento como fundamento para uma teoria social de teor normativo, tomando como ponto de partida sentimentos morais de injustiça, em vez de “constelações de interesses dados” (p. 255). Desta forma, Honneth tenta dar conta de uma dimensão secundarizada ou mesmo anulada pelas matrizes teóricas puramente marxistas. Alguns críticos (FRASER, 2002; 2003), mesmo normativos como o autor, acusam Honneth de “apagar”, com essa formulação, o veio redistributivo, ou seja, a injustiça distributiva e as necessidades materiais de sobrevivência.

Por isso, já adiantamos desde então, que entendemos tais críticas como distorções da proposta

de Honneth, por optarem pelo desacoplamento da injustiça distributiva do sofrimento moral. Nenhuma luta social é, para nós, desencarnada. Nem mesmo os interesses são desencarnados. Não se pode destituir do conflito a sua condição intersubjetiva e moral. Pois “são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades” (HONNETH, 2009, p. 156).

Hegel, antes de abandonar o referencial aristotélico de razão, já havia preconizado que esses embates, essa luta moral, dar-se-iam nos âmbitos da *família*, do *direito* e da *eticidade* (HONNETH, 2009, 66 e 159). É com esse operador analítico que Honneth reelabora a ideia hegeliana, através da psicologia social de Mead, como vimos no primeiro capítulo, e investiga a importância das normas morais nas relações humanas (MENDONÇA, 2009, p. 63). Os princípios integradores resultantes da relação feita por Honneth entre o jovem Hegel e Mead são as *ligações emotivas fortes*, a *adjudicação de direitos* e a *orientação por valores* (p. 63).

A tarefa de Honneth ao assumir os pressupostos de Hegel e Mead, assim, é clarificar sob que formas de desrespeito ou rebaixamento e ofensa se dão as lutas por reconhecimento. Para isso ele categoriza três esferas onde se dariam a integração social: a do *amor*³⁷, a do *direito* e a da *solidariedade* (HONNETH, 2009, p. 159). A primeira esfera, do amor, designaria um “arco de tensões comunicativas” análogo ao processo, tipificado idealmente, de amadurecimento na primeira infância, em que a individuação do Eu se dá conflitivamente com a desilusão mútua entre mãe e filho, antes fundidos e, depois, individuados através da frustração e do conflito. De acordo com Hegel, esta é a primeira etapa de reconhecimento recíproco, já que em sua efetivação, os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, sendo portanto, uma relação interativa (HONNETH, 2009, p. 160). O sucesso de tal processo de individuação é a condição ideal para que o sujeito adquira uma confiança básica em si mesmo. Esta autoconfiança seria também uma base indispensável de sua participação autônoma na vida pública.

Já a esfera do direito está lastreada nos princípios morais universalistas da modernidade, em que

³⁷ A esfera do “amor” é entendida aqui, não no sentido restrito de valorização romântica da relação íntima sexual, mas, como retifica Honneth, como todas “as relações primárias, na medida em que elas consistem em ligações emotivas fortes”, como a de pais e filhos (HONNETH, 2009, p. 160).

o direito está fundamentado sob a ideia de um acordo racional acerca de normas controversas. Assim, o sistema jurídico, sob essa fundamentação, é entendido como a expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade e cuja pretensão é não admitir exceções e privilégios. Esse esquema moderno acaba impondo, no entanto, condições muito exigentes à disposição para a obediência das normas jurídicas: que os parceiros de interação sejam livres e iguais. Tal forma de reciprocidade torna-se, assim, muito cara para a relação de reconhecimento do direito.

Com o desacoplamento histórico entre a estima (em que o respeito é pautado em propriedades particulares, valoradas nas relações tradicionais) e reconhecimento jurídico³⁸ (em que o respeito é pautado nas propriedades universais), abre-se a questão de como as propriedades universais para o reconhecimento jurídico são construídas: elas somente são possíveis através das “assunções de fundo acerca dos pressupostos subjetivos que capacitam para a participação numa formação racional da vontade” (HONNETH, 2009, p. 188).

De acordo com Honneth, é sob uma pressão de uma luta por reconhecimento que novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade são acrescentados, forçando a ordem jurídica a uma ampliação das normas. Tully (2000; 2004) afirma que as normas morais sempre precedem as normas jurídicas. No entanto, complementando essa ideia de Tully, veremos, mais tarde, no quinto capítulo, que quando o reconhecimento jurídico é a própria fonte de novas formas de desrespeito e injustiça, ele mesmo provoca, numa circularidade, novas pressões para modificação ou ampliação das normas. Pois o que se busca no reconhecimento jurídico somente se encerra como ciclo quando há a conquista do *autorrespeito*, que se consolida com a “consciência de poder respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, 2009, p. 195), ou seja, porque tem o respeito social consolidado nas normas jurídicas. O autorrespeito é para a relação jurídica, segundo Honneth, o que a autoconfiança era para a relação amorosa.

Já em relação à terceira dimensão do reconhecimento, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, para poderem chegar a uma “autorrelação infrangível”, os sujeitos precisam de uma *estima social* que lhes permita referir-se positivamente às suas propriedades e capacidades concretas (HONNETH, 2009, p. 198). De acordo com Honneth, diferentemente do

³⁸ Para um debate mais aprofundado, consultar Honneth (2009, pp. 183-187).

reconhecimento jurídico em sua forma moderna, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais (p. 199):

Enquanto o direito moderno representa um *medium* de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um *medium* social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante (HONNETH, 2009, p. 199).

A partir da reflexão de Honneth sobre a estima social, podemos fazer uma rica analogia com a luta por reconhecimento quilombola, que não se encerra na dimensão do direito. As relações de estima social, segundo Honneth, estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (2009, p. 207). Mas o mais importante ainda a ser atentado é que

o que decide sobre o desfecho dessas lutas, estabilizado apenas temporariamente, não é apenas o poder de dispor dos meios da força simbólica, específico de determinados grupos, mas também o clima, dificilmente influenciável, das atenções públicas: quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou, mais precisamente, a reputação de seus membros (HONNETH, 2009. pp. 207-208).

Essa é uma chave importante para a compreensão da relação solidária de grupos que se vêm numa experiência partilhada de desrespeito, privações e sofrimento. Emerge, então, num “átimo”, como descreve Honneth, “uma nova estrutura de valores que permite mutuamente os sujeitos estimar o outro por realizações e capacidades que antes não tiveram importância” (HONNETH, 2009, p. 2010). É essa a tessitura contínua da gramática moral das lutas sociais: é a partir da compreensão de diversos sujeitos sobre o sofrimento comum de padrões de desrespeito que é acionado o “clique” de passagem para a luta social. Portanto, as relações solidárias são relações pautadas por sentimentos morais. É a solidariedade que permitem a “coesão social em sociedades altamente individualizadas, visto ser mais ampla do que o vínculo familiar e mais forte do que o respeito insituído na lei” (SMITH, 2009, apud MENDONÇA, 2009, p. 64). A autoestima, conseqüentemente, no conjunto das integridades dos sujeitos é condicionada pela estima social.

Outra etapa importante na teoria honnethiana é a associação que o autor faz das três dimensões do reconhecimento a três formas de desrespeito respectivos. O primeiro deles afeta a camada da integridade corporal, destruindo a forma mais elementar da autorrelação prática: a confiança de uma pessoa nela mesma. O sofrimento promovido por este tipo de desrespeito é proveniente dos mais variados tipos de violação, como a tortura ou estupro. Por mais que estes estejam presentes “nos mais distintos sistemas de legitimação que procuram justificá-los socialmente”, o sofrimento por eles causado é intrínseco a “um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria auto-segurança” (HONNETH, 2009, p. 216).

O segundo tipo de desrespeito é a privação de direitos e a exclusão social, em que ao sujeito é negada a imputabilidade moral na mesma medida que aos outros na sociedade. Essa forma de desrespeito não só limita violentamente a autonomia pessoal, mas também promove o sentimento, no sujeito, de “não possuir um status de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade” (HONNETH, 2009, p. 216).

O terceiro e último tipo de desrespeito, classificado por Honneth, é a degradação valorativa ou a negação da estima social. A referência negativa ao valor social dos indivíduos ou grupos ameaçam suas identidades e tira deles a possibilidade de atribuírem a si mesmos um valor social às suas próprias capacidades, gerando assim vergonha social.

A diáspora africana forçada e a escravização, para o nosso trabalho, são um exemplo emblemático do misto das formas de desrespeito. Pois o confinamento dos corpos no significante “negro” e a justificação moral, social e jurídica, da tortura compõem o par antitético desrespeito / luta social, sendo esta última expressa pelas diversas formas de insurreições e organizações solidárias, como os quilombamentos (MUNANGA, 1996).

Essa cadeia de embricamentos (denegações do amor, do direito e da estima social - autoconfiança afetada, falta do autorrespeito e ausência de autoestima - luta social), que tem como marco integrado dos desrespeitos o racismo, fica clara no seguinte trecho do ensaio de Frantz Fanon (2008), que, ao exarar sua fúria descolonizadora, define bem a especificidade da violência vivida pelos sujeitos diaspóricos *negros*, acometidos por esse legado moral racializante, do qual, segundo ele, é

preciso que estes sujeitos se libertem:

O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto *novo*. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da 'ideia' que os outros fazem de mim, mas da minha aparição (FANON, 2008, p. 108).

O autor acrescenta, no entanto, que, tendo o campo de batalha sido delimitado, ele entrara na luta. “Desde que era impossível livrar-me de um complexo inato, decidi me afirmar como negro. Um vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” (FANON, p. 107 e 108).

Desta forma, através das experiências dos diversos tipos de desrespeitos e sofrimentos morais, os seres humanos encontram nos próprios sentimentos negativos de tristeza, ira e indignação, a base motivacional em que se ancora a luta por reconhecimento; pois são esses sentimentos que promovem o deslocamento para a ação, como destaca Honneth (2009, p. 219). Somente com o alcance acumulativo de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, que devem ser garantidos nas experiências das três formas respectivas de reconhecimento é que os sujeitos têm constituída a autorrealização.

3.2 - O USO COMPLEMENTAR DE DOIS FOCOS DE JUSTIÇA SOCIAL

Em *Justiça seja feita: direito quilombola ao território*³⁹, L. Gomes (2009) trata a recente emergência da questão quilombola como concernente ao processo de aprofundamento democrático no Brasil. Ao propor uma chave analítica para tal fenômeno, a autora parte do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth, na polêmica obra *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003), em que ambos os autores confrontam noções distintas de reconhecimento e caminhos também distintos para a justiça social, e aposta na possibilidade de trabalhar na tensão entre uma e outra perspectiva para a construção de alternativas que tratem da histórica exclusão socioeconômico-cultural e identitária sofridas pelas populações afrodescendentes (L. GOMES, 2007). Afirmar L. Gomes, apostando numa teorização conjunta: “Honneth e Fraser partem de dois diferentes esquemas interpretativos que, por vezes, se interpõem e se excluem, mas que não são totalmente incongruentes”

³⁹ Trabalho inédito de doutoramento em Ciência Política, no Departamento de Ciência Política da UFMG.

(2009, p. 59).

A autora toma de cada formulação o que ela vai chamar de “ideia-força” (2007) e destaca três aspectos que podem indicar, segundo ela, tal convergência. O primeiro é que Fraser e Honneth estão ligados ao debate da teoria crítica, articulam ideias normativas e argumentos morais para a emancipação, têm uma centralidade nos conflitos sociais e na tematização das experiências de injustiça e constroem um esforço em propor a melhor forma de se pensar a justiça, oferecendo, no entanto, caminhos teóricos distintos para o cumprimento desta. O segundo aspecto de convergência destacado por L. Gomes é que “ambos os autores identificam na categoria de reconhecimento uma forma adequada no esforço de reconstruir a teoria crítica nas presentes condições das lutas sociais contemporâneas” (2009, p. 59). Já o terceiro aspecto é referente ao trato da redistribuição em ambos os autores, os quais dão, entretanto, pesos supostamente distintos à questão distributiva em seus postulados. L. Gomes acentua, numa leitura perceptivelmente fraseana, de que a redistribuição é amplificada por Fraser e negligenciada em Honneth (2007, p. 14).

Feita a aproximação entre os dois autores que se contestam, L. Gomes destaca algumas divergências entre eles, no intuito de forjar um instrumental analítico com duplo foco para justificar o uso destes referenciais em aspectos e tempos distintos da questão quilombola ao longo da história. Além de reconhecer que os autores usam aparatos teóricos diferentes para pensar a justiça social, ela também concorda que ambos também têm uma compreensão diferente de reconhecimento (L. GOMES, 2009, p. 60). Enquanto Fraser propõe uma bidimensionalidade que agrega reconhecimento e redistribuição como dimensões analíticas distintas, assim exposto no debate da obra publicada por ambos (FRASER e HONNETH, 2003), como o caminho mais lúcido para pensar a questão de justiça, Honneth condena essa bidimensionalidade, porque, segundo ele, ela desassociaria a não-distribuição e experiências sociais de desrespeito, que para ele são indissociáveis (FRASER e HONNETH, 2003).

O que a autora promete destacar do esteio teórico honnetiano é a ideia do “possível nexos entre experiências que colocam os indivíduos em situação de opressão social e sua interação com o grupo, que pode fomentar o surgimento de lutas contra situações de injustiça” (L. GOMES, 2007, p. 12), assim como também a crítica que o autor faz à Fraser de que esta negligencia as lutas sociais que permanecem não tematizadas através de movimentos organizados ou que não alcançaram a atenção na

esfera pública (L. GOMES, 2009, p. 63), ou seja, de que não se pode reduzir as formas de sofrimento social ou de descontentamento moral àquelas que conseguiram se tornar visíveis no espaço público. Esse recorte da perspectiva honnethiana captada por L. Gomes é clara nessa passagem, quando ele adverte sobre os rastros teóricos deixados pelo paradigma dos “novos movimentos sociais”, o qual ele vê uma certa recorrência em Fraser :

“The danger I see in such an affiliation is an unintended reduction of social suffering and moral discontent to just that part of it that has already been made visible in the political public sphere by publicity-savvy organizations [...] Forms of institutionally caused suffering and misery to be identified also include those that exist prior to and independently of political articulation by social movements.(HONNETH, 2003, p. 115 e 117).

Supostamente resolvida a chave para tratar das lutas invisibilizadas na esfera pública, uma característica de determinado momento da luta quilombola, L. Gomes deixa de ir além com o foco sobre o arcabouço teórico honnetiano, reduzindo a atenção sobre as especificidades do seu lastro hegeliano, que tem como ponto central o sujeito e a dimensão intersubjetiva, e recorre a outra filiação teórica, a partir da qual Fraser propõe como medidas corretivas para os processos de injustiça os três Rs da justiça social: reconhecimento de identidade, redistribuição material e simbólica e representação política no espaço público (FRASER, 2002). Estas três dimensões de promoção de justiça estariam potencialmente contingenciadas à esfera pública. Justamente por operar com categorias focadas nos movimentos sociais ou manifestações que ganharam visibilidade, ou seja, que conseguiram alcançar o espaço público geral, é que L. Gomes recorre a Fraser para sustentar a preocupação sobre as condições que permitem aos indivíduos ou grupos se posicionarem com igualdade no espaço público, na esfera de visibilidade, onde Fraser localiza a questão da paridade de participação como mecanismo de justiça (FRASER 2003a; 2002).

A despeito das divergências destacadas pela autora entre Honneth e Fraser, ela aposta:

É exatamente por operarem chaves de leitura distintas, mas com horizontes de preocupações comuns, que as teorias de Fraser e Honneth permitem que se mantenha o duplo foco da estima social (subjetivação) com a justiça pensada em termos da institucionalização legal desses direitos no espaço público (L. GOMES, 2009, p. 61).

A partir disso, L. Gomes propõe o uso dessas “ideias-força” de cada autor como instrumentos analíticos que deem conta de temporalidades distintas da questão quilombola. A autora vai discernir quando cada perspectiva deverá ser usada ao criar uma categorização do tempo para analisar os processos de reconhecimento dessas comunidades (L. GOMES, 2009, p. 63) – *tempos 1, 2 e 3*.

O *tempo 1* se divide em duas etapas. A primeira vai de 1850 (Lei de Terras) a 1888 (Abolição), quando os quilombolas eram enquadrados publicamente como um contraexemplo. A segunda etapa vai de 1888 a 1985, quando os quilombolas entram num interregno institucional, estando fadados à invisibilidade. Eles são chamados num primeiro momento por L. Gomes como comunidades negras de quilombos e depois como públicos não-institucionalizados locais. Esse *tempo* seria analisado com a lente honnethiana, já que a autora reconhece que, embora houvesse uma invisibilidade institucional dos grupos quilombolas produzida por uma ordem jurídica hegemônica, esses grupos mantinham localmente intensas mobilizações, conflitos e lutas sociais (p. 63).

Há em seguida o *tempo 2*, que vai de 1986 (marco do início da Constituinte de 1988), a novembro de 2003 (quando é instituído o Decreto 4.887, que normatiza os critérios de demarcação das terras quilombolas). É nesse tempo que acontece a tematização pública do direito quilombola, sendo essa tematização empreendida pelos Movimentos Sociais Negros. L. Gomes faz uma demarcação dos públicos prevaletentes neste *tempo*, que são o público institucionalizado, representado pela União Democrática Ruralista (UDR), e a bancada ruralista, grupos de pressão com forte poder de agenda. A chave analítica aqui passa a ser de Fraser, já que se inaugura, na visão de L. Gomes, a passagem da invisibilidade à visibilidade da questão quilombola.

Assim como no *tempo 2*, no *tempo 3*, que vai de dezembro 2003, (Decreto 4887/2003) a julho de 2009, quando a autora encerra a pesquisa de sua tese de doutoramento, a chave analítica usada também é a de Fraser. Nesse período é que já se pode vislumbrar, enfim, a constituição do Movimento Quilombola, que para L. Gomes, ainda apresenta baixa capacidade de colocar e aprovar temas nas esferas formais. O público prevaletente seriam os Movimentos Sociais Negros, caracterizado pela autora como um público não-institucionalizado com médio poder de agenda. Já o Movimento Quilombola (pós-1990) também público não-institucionalizado, ainda se constitui com baixo poder de agenda.

Operando esse marco da invisibilidade (*tempo 1*) e visibilidade (*tempos 2 e 3*), associando-o, respectivamente, aos arcabouços de Honneth e Fraser, é que L. Gomes forja um desenho analítico através do qual identifica e descreve diversos momentos que, segundo ela, podem ter calcado tendências conservadoras que institucionalizaram hierarquias de *status*, mantendo esses grupos sob processos de desvalorização e desrespeito, assim como outros momentos nos quais tenham surgido formulações que possam ter contribuído para “uma gramática social” precursora de uma “nova tendência no trato com tal temática, possibilitando que os três Rs da justiça alcance reais condições de se concretizar” (L. GOMES, 2009, p. 77).

A fórmula de arranjo entre uma plataforma teórica e outra se mostra como uma saída rica e interessante, mas não deixa de ter algumas implicações. O conceito da referida “gramática social” adotado por L. Gomes está ligada a uma noção instrumental e de finalidade, pois ela a compreende como uma “capacidade adquirida por grupos e/ou movimentos sociais de representarem politicamente, no espaço público, novos temas e experiências” (2009, p. 77)⁴⁰, o que está relacionado à pluralização de um espaço público que permita aos atores sociais participarem como iguais, em termos de escolhas, de valores, de normas e de expressão, ideia esta adotada de Fraser (1992, p. 128 apud L. GOMES, 2009, p. 77). Percebe-se aí a proeminência da ideia de paridade de participação fraseana, sustentada por uma noção de reconhecimento a partir da noção weberiana de *status* e pela moralidade kantiana em detrimento da ideia de eticidade hegeliana (MENDONÇA, 2009), base do reconhecimento intersubjetivo preconizado por Honneth.

Apesar de também prometer uma abordagem de reconhecimento que perceba a dimensão moral na complexidade dos conflitos sociais, L. Gomes acaba não se aprofundando na discussão teórica dessa plataforma teórica sobre o seu riquíssimo trabalho empírico, restringindo a perspectiva de reconhecimento em Honneth ao momento de invisibilidade do conflito, como se a plataforma calcada no ideário da intersubjetividade não tivesse força suficiente para também dar conta das lutas pelas normas jurídicas e políticas institucionais. Em vez disso, L. Gomes prefere saltar para a perspectiva fraseana nos momentos pós-conquista da visibilidade, ratificando a premissa de que os processos de luta por justiça devem galgar a desinstitucionalização das desvalorizações culturais e culminar na paridade de participação e, conseqüentemente, na efetivação dos três Rs da justiça social. Ela também

⁴⁰ Sobre o entendimento de “gramática social” por L. Gomes ver nota de rodapé da página 77 de sua tese de doutoramento, referência a Avritzer. 2007, p. 448).

recusa curiosamente o uso das três dimensões estruturantes das relações sociais de reconhecimento, preconizada por Honneth (2007, p.12) – amor, direito e solidariedade, condições básicas para a conformação da autoconfiança, autorrespeito e autoestima, respectivamente (HONNETH, 2003). Ao fazer isso, ela desperdiça o potencial da perspectiva do autor quando são tratadas as formas de reconhecimento do direito e da estima social, as quais representam um quadro moral de conflitos sociais, justamente porque dependem de critérios socialmente generalizados, para além do horizonte das intenções individuais, que é o caso da dimensão do amor (HONNETH, 2003, p. 256).

Se toda a complexa recapitulação da autora sobre as trajetórias percorridas pela questão quilombola mostra-se um forte esteio fecundo para serem tratados à luz de um projeto conciliatório de duas perspectivas filosóficas distintas, percebe-se que uma fica subordinada à outra. Com isso, L. Gomes acaba não respondendo, através da relação com seus dados empíricos e a própria discussão teórica da plataforma honnethiana, como prometido por ela, o tal “nexo entre experiências que colocam os indivíduos em situação de opressão social e sua interação com o grupo inteiro” (L. GOMES, 2009, p. 190 e 191). Essenexo seria o esteio da iminência das lutas sociais contra a injustiça.

A resposta que L. Gomes não deu para isso só é possível, dentro da perspectiva de reconhecimento honnethiano, se a esta questão for agregada a seguinte formulação: “como no interior de indivíduos historicamente desprovidos de autoestima, autorrespeito e amor-próprio é possível uma consciência capaz de refletir não apenas sobre suas condições de desrespeitados, mas principalmente de pensar formas de reverter esse quadro?” (MORAES, 2006, p. 74). Essa questão crucial colocada por Honneth, a qual seria um ponto forte a ser observado na questão quilombola, de que “cabe ao *socialmente invisível* fazer-se notado” (HONNETH, 2001, p. 112 apud MORAES, 2006, p. 74), remete à inexorável necessidade de se pensar a lógica moral das lutas sociais perpassando, ao menos, em duas esferas de reconhecimento intersubjetivo.

Em vez disso, no entanto, L. Gomes prefere explorar os remédios fraseanos, os quais empreendem uma “guinada da eticidade hegeliana para a moralidade kantiana”, preconizando que “o reconhecimento deve combinar-se à redistribuição como dimensões analiticamente distintas da justiça” (MENDONÇA, 2009). L. Gomes levanta a *bola* honnethiana, mas faz com quem dê o *saque* seja a *mão* de Fraser. Se L. Gomes parece não se dedicar tanto em discutir sobre esse nexo entre desrespeito moral

e luta social à luz de uma teoria do reconhecimento intersubjetivo, talvez seja por que ela privilegia justamente pressupostos tipicamente kantianos da razão prática presentes nas formulações de Fraser, e nos quais “as ações são justificadas e validadas pelo seu caráter universalista” (MATTOS, 2004, p. 149), orientadas por *interesses*. Honneth afirma que já no começo da sociologia acadêmica orientada por esse paradigma

foi cortado teoricamente, em larga medida, o nexo que não raro existe entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito: os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência foram transformados categorialmente em *interesses*, que devem resultar na distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados, de alguma maneira, à rede cotidiana das atitudes morais emotivas (HONNETH, 2003, p. 255)

Essa opção pela sobreposição do lastro fraseano ao de Honneth fica claro no objetivo central da obra de L. Gomes que é uma análise propositiva sobre os processos de efetivação do direito quilombola à luz da tripla dimensão da justiça proposta por Fraser, ressaltado ao longo da tese, tendo como último fim a titulação do território, uma demanda distributiva. Isso justifica a amplificação da questão da paridade de participação na arena política e institucional como meio de alcançar a justiça social em detrimento da questão da autorrealização. Consequentemente, a autora acaba submetendo o paradigma honnethiano do reconhecimento intersubjetivo aos preceitos do reconhecimento em Fraser, entendido por esta como demanda de valorização de especificidades culturais ou reafirmação identitária de grupos.

Percebe-se também, ao longo da obra de L. Gomes, que ela abraça os pressupostos fraseanos para que a participação paritária ocorra, que são a remoção dos obstáculos para a participação social completa e o desmantelamento dos obstáculos culturais institucionalizados (PINTO, 2008, p. 41). O primeiro, condizente à própria “distribuição de recursos materiais que garanta independência e voz dos participantes” (FRASER, 2002, p. 13) estaria relacionado ao acesso à titulação do território quilombola, e o segundo, que “requer que padrões institucionalizados de valor cultural expressem igual respeito por todos os participantes e garantam iguais oportunidades para alcançar a consideração social” (FRASER, 2002, p. 13), estaria relacionado à desinstitucionalização do racismo e de uma cidadania diferenciada, que distribuiu direitos de acordo com diferenças socioeconômicas, tais como propriedade, renda, ocupação e acesso à educação formal (L. GOMES, 2009). Referentes a estes dois

pressupostos fraseanos seguidos por L. Gomes, Pinto (2008, p. 41) coloca a seguinte questão: como realizá-los? Ao substituir valores por justiça, como ressalta a autora, Fraser não resolve o problema que ela própria aponta em Honneth, já que é patente a necessidade de uma decisão que antecede a paridade, a justiça. “Se é a justiça democrática que levará à participação paritária, consequência da distribuição e do reconhecimento, que cidadãos são estes que a definirão?” (p. 41), interpela Pinto que ainda acentua:

O conceito de participação paritária em Fraser indica a existência de uma sociedade justa, mas aí reside um sério limitador: se a participação paritária for apenas o cumprimento dos princípios liberais acordados nos pactos constitucionais das democracias modernas, o conceito é fraco e tem pouco valor explicativo ou normativo; se, de forma distinta, representar um novo tipo de acordo, ele carece de agentes capazes de levá-lo a bom termo (PINTO, 2008, p. 41).

Portanto, com um apanhado geral sobre as orientações analíticas e metodológicas de L. Gomes para tratar da questão quilombola, é possível perceber que estas estão sublinhadas pelas proposições de Fraser que conjuram com o *certo*, com o “dever-ser” kantiano (MÉSZÁROS, 2011, p. 198), atribuindo a obrigação da justiça ao “outro”, às próprias relações, ao Estado, às soluções transformativas, às reformas não-reformistas, às políticas corretivas, descentrando, de alguma forma, o papel emancipatório do próprio sujeito.

Se Fraser acredita que Honneth tenha subsumido as lutas por distribuição de renda ao reconhecimento, propondo, no lugar disso, uma perspectiva bidimensional de análise dos conflitos sociais com o objetivo de pensar um conceito de justiça social que agregue essas duas dimensões (MATTOS, 2004, p. 149), L. Gomes acaba, invertendo essa sobreposição, colocando uma abordagem restrita do reconhecimento em Honneth como uma forma de panaceia dos vazios deixados por uma plataforma teórica sobrepunjante em seu trabalho. É ressaltado, então, um modelo de conflito orientado por interesses, “orientações dirigidas a fins” (HONNETH, 2003, p. 260), desequilibrando a correlação com o modelo de conflito orientado por sentimentos de desrespeito, por condições intersubjetivas da integridade pessoal (p. 261). Se a intenção de L. Gomes foi combinar as perspectivas de Fraser e Honneth em um “viés, simultaneamente atento à autorrealização de sujeitos e à participação paritária deles em interações sociais” (MENDONÇA, 2006, p. 23), o peso dado a um dos arcabouços teóricos foi descompensado, ao subsumir a ética à moral, a dimensão das relações intersubjetivas à distribuição, as lutas invisíveis às lutas públicas.

Essa opção analítica de L. Gomes, a despeito de certas implicações, gerou, no entanto, um resultado bastante rico e inovador entre as formas de análise da questão quilombola, tornando-se uma obra de leitura obrigatória para o entendimento sobre a luta social empreendida por esses grupos assim conformados, além de servir também como um modelo possível para a compreensão de outros processos agonísticos que envolvem o problema da justiça. Por isso, para equilibrar a balança do projeto de conciliação entre os paradigmas fraseanos e honnethianos, propõe-se, a seguir, uma ampliação da chave analítica sobre a luta quilombola, centrada na perspectiva de que o reconhecimento é um campo amplo, poroso e em disputa.

3.2.1 A chave analítica do reconhecimento para a questão quilombola

Antes de ingressar nas considerações para ampliação do debate sobre a chave analítica para a questão quilombola, é preciso acentuar aqui um marco elementar recorrente nas discussões sobre o reconhecimento e distribuição. Trata-se da “sacudida” que a proposta de autores do reconhecimento intersubjetivo deu sobre o paradigma herdado da concepção classista marxiana. Notadamente Honneth, ao fazer uma retomada crítica do lastro hegeliano com o intuito de elaborar uma perspectiva que leve em conta as origens e motivações das práticas dos conflitos sociais, conformou uma noção de reconhecimento, a qual, segundo o próprio Honneth (FRASER e HONNETH, 2003), pode levar a uma versão modificada do paradigma marxista de redistribuição econômica.

Essa provocação se mostrou profundamente instigadora de debates acerca do reconhecimento (KOMPRIDIS, 2007), a ponto de suscitar interpretações por vezes equivocadas, por vezes distorcidas ou ainda contraditórias e descaracterizadas (MENDONÇA, 2009) de algumas perspectivas sobre outras, gerando determinados embates calcados sobre falsas antíteses e adversidades forjadas, deslocadas de seu real sentido. É o que, em certa medida, acontece quando alguns autores, como Nancy Fraser, Anna Galleotti e Patchen Markell, respondem ao que eles entendem de reconhecimento em Honneth, acusando-o de tratar esse conceito “como a luta de grupos minoritários para alterar sentidos partilhados ou valorizar especificidades culturais” (MENDONÇA, 2009). Em vez disso, Honneth, como retifica Pinto (2008), não está para a constituição da diferença, mas para uma forma de luta que abrange as lutas por redistribuição, ou seja, “uma forma de luta de substituiria a concepção da luta de

classes e de outras lutas por redistribuição” (p. 43). Isso desbancaria, segundo Pinto, a crítica feita ao autor quanto à redução do reconhecimento a um culturalismo clássico do tipo Taylor. De todo modo, a despeito de distorções e injustas acusações, o que se vê é uma profusão de debates acerca do significado de reconhecimento (KOMPRIDIS, 2007).

3.2.2 - Críticas a dois significados de reconhecimento

O paradigma do reconhecimento vem se mostrando pertinente nos estudos sobre a questão quilombola no Brasil (ARRUTI, 2006; L. GOMES, 2009 e MELLO, 2012), e colocar no centro desse debate o tensionamento entre Fraser e Honneth se faz necessário porque os estudos sobre quilombolas que adotam, de alguma forma, perspectivas do reconhecimento, tendem a pender mais para um dos lados. Por isso, sem sair da vertente do reconhecimento, seria produtora agregar outros esteios analíticos críticos e derivados dos dois paradigmas dominantes nesses estudos.

As críticas de Kompridis (2007) aos ideários de reconhecimento em Fraser e Honneth, mesmo sendo em alguns momentos discutíveis, promovem um tensionamento que pode ajudar a ampliar formas de aprimoramento da chave analítica para tratar a questão quilombola.

Segundo Kompridis (2007), o conceito de reconhecimento não pode ser redutível a nenhuma construção teórica. Ele faz essa afirmação justamente ao analisar o embate entre Fraser e Honneth, no qual, a questão central para ele não é exatamente a dicotomia *redistribuição versus reconhecimento*, mas o debate sobre a questão do significado de reconhecimento, o que ele faz, por quê e por quem (p. 277). O autor ainda adverte que, assim como não é prudente reduzir justiça a reconhecimento ou à redistribuição, também é desaconselhável reduzir lutas pelo reconhecimento à justiça ou à identidade (p. 279).

Ele acusa tanto Fraser quanto Honneth de terem uma visão instrumental do reconhecimento, ou seja, de orientarem os seus conceitos como um *meio* visando um *fim*, seja uma identidade pessoal intacta, seja a participação social plena (p. 279). A crítica de Kompridis é pertinente a Fraser quando ele alega que o reconhecimento não pode ser instrumentalizado, simplesmente porque não se trata de algo que possa ser mensurado. “Enquanto recursos econômicos podem ser redistribuídos pela máquina

do Estado, o reconhecimento não é algo que pode ser distribuído”, exemplifica o autor (p. 284). Já a Honneth, Kompridis atribui uma distorção do reconhecimento, orientando-o para uma teoria formal do bem, que, segundo ele, é sustentado por um ideal discutível de autorrealização, moldando assim a prática do reconhecimento para seus próprios fins (p. 286 e 287).

Acentuando as implicações das formulações de Fraser, o autor observa duas características no paradigma da autora - os quais ela defende como preferíveis à perspectiva de Honneth -, que são as normas de *imparcialidade* e de *publicidade* (p. 279). Essa preocupação emerge justamente porque Fraser trata o reconhecimento como uma questão de justiça num *frame* deontológico moral onde o direito é separado do bem. Portanto, como observa Kompridis, a autora acredita que sua concepção de reconhecimento pode recorrer a um ponto de vista normativo imparcial, compatível com o pluralismo de valores e diversidade. O autor adverte, no entanto, que a ideia de que se pode proteger do bem o direito, “imunizando-o contra os desafios do pluralismo e da diversidade”, é autodestrutiva (p. 279) e recai num monismo normativo, curiosamente atribuída pela própria autora (FRASER, 2003) a Honneth.

Já o padrão de publicidade de Fraser é criticado por Kompridis porque despreza os efeitos morais das normas institucionalizadas, mesmo que estas impeçam a paridade de participação. Isso porque a autora considera esses efeitos ético-psicológicos como incapacitantes (KOMPRIDIS, 2007, p. 280). A própria Fraser afirma: “uma sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é moralmente indefensável ou não distorce a subjetividade do oprimido” (RR 205 apud KOMPRIDIS, 2007, p. 280). Para o autor, ao contrário, esses efeitos são reais, assim como a indicação de que há algo errado com a institucionalização atual das normas da igualdade.

Essa preocupação é pauta, portanto, inexorável para a questão da justiça. Mas em vez de atentar para essa questão, como aponta Kompridis, Fraser apenas considera como casos válidos de injustiça aquilo que pode ser manifesto externamente ou o que é publicamente verificável. Com isso, a autora deixa um deficit ao qual Honneth, entre outras questões, tentou responder ao incorporar em suas formulações a preocupação com as lutas por reconhecimento em esferas marginais, não visibilizadas. Isso explica o uso de sua advertência analítica em estudos sobre a questão quilombola (ARRUTI, 2007; L. GOMES, 2009; MELLO, 2012) no momento em que esses grupos ainda não culminaram numa

gramática moral capaz de alcançar a condição universal de compartilhamento de suas razões, ou seja, que incorresse numa condição publicamente verificável.

Kompridis acentua que, embora a experiência subjetiva seja notoriamente pouco confiável como fonte de justificação, “é também uma fonte insubstituível e absolutamente necessária de inteligibilidade. O sofrimento em questão é inescapavelmente da primeira pessoa” (p. 280). Assim, o autor defende que, para a validação de critérios de justificação pública, é preciso “uma relação recíproca entre experiências subjetivas e discursos sem sujeitos” (p. 280). Portanto, seria um equívoco a tentativa de Fraser, assim como das chaves derivadas de seu resíduo positivista, em dar conta das questões do desrespeito e injustiça sem levar em conta um “sujeito que sofre”.

Essa recusa da atenção do sujeito é clara, por exemplo, na defesa de Avritzer (2007) sobre as ações afirmativas a partir da noção de reconhecimento como *status*, seguindo a orientação weberiana, assim como Fraser o faz:

Apenas uma concepção política pode levar à constituição de novo *status* cujo elemento principal precisa ser o reconhecimento pela totalidade da comunidade política de uma falha na sua concepção de justiça. A correção desta falha que pode surgir ou do diálogo ou da luta social deve corresponder a novos direitos cuja institucionalização política é condição *sine qua non* para sua vigência. Em um momento no qual países como Brasil, a África do Sul e a Índia passam a implementar políticas afirmativas que buscam reparar danos causados por uma dominação perversa tanto privada quanto estatal, é fundamental que o reconhecimento abandone o campo do *self* e se implante definitivamente na arena política legal (AVRITZER, 2007, p. 8 apud PINTO, 2008, p. 52)⁴¹.

Pinto (2008) adverte, no entanto, que, se é certo que as políticas de ação afirmativas para afrodescendentes decorrem da necessidade de superação de injustiças através da intervenção política, ou seja, através da rearticulação de status,

não se pode esquecer que em todos os lugares em que isso aconteceu, tal processo foi, primordialmente, decorrência da mobilização de sujeitos que se autorreconhecimento como negros e como detentores de direitos a eles devidos.

⁴¹ A obra de LÍlian Gomes, como se viu na primeira parte desse artigo, fica tensionada por essa perspectiva de Avritzer, a qual acaba condicionando a pesquisa da autora para um interesse privilegiado sobre os entraves e correlações de forças em torno da questão quilombola nas arenas institucionais e formais de poder.

E é esta condição de emergência que possibilita a construção de um cenário para a participação paritária (PINTO, 2008, p. 53).

Ou seja, a questão das reformas legais, que supostamente estaria sustentada por razões práticas, não escapa da questão do sujeito e da intersubjetividade (TULLY, 2000 e 2004). Esse questionamento se complexifica quando Kompridis (2007) critica o segundo preceito de Fraser, o da *publicidade*, destacado por ele como perigoso, pois trata das demandas de reconhecimento como reivindicações totalmente explícitas e determinadas, calcado justamente no modelo de *status* weberiano, o que acaba, segundo o autor, velando o entrelaçamento das reivindicações de reconhecimento com as identidades e as várias noções de bem associadas a elas. De acordo com o autor, essas reivindicações por reconhecimento não podem ser vistas estritamente como uma questão de justiça como “reivindicações de verdades simples e certos tipos de direitos morais” (p. 281), mas como processos atravessados por indeterminação. Dessa forma, ele adverte:

Haverá casos em que o que precisa ser reivindicado não pode preceder de sua articulação ou expressão bem sucedida. [...] É muito improvável que o vocabulário disponível em que se pleiteia o reconhecimento possa ser totalmente adequado para o que se quer ou se precisa de reconhecimento (KOMPRIDIS, 2007, p. 281).

Por isso, Kompridis defende que a razão pública não pode ser redutível ao discurso justificado, o qual pode velar, através de uma semântica já dada, situações de injustiça. A razão pública, para o autor, implica necessariamente uma solução de problemas semanticamente inovadora, ou seja, implica tornar o sofrimento inarticulado em articulado (p. 282), ampliando, assim, o horizonte de significado moral.

Com isso, retornando às críticas a L. Gomes, por exemplo, parece ser um equívoco que a autora restrinja o trato da invisibilidade de conflitos a um tempo histórico-cronológico de forma linear, como algo que se encerra em determinado momento. Levando em conta as observações de Kompridis e Pinto, seria preciso considerar os conflitos invisíveis envolvendo os grupos que se pleiteiam quilombola também nos tempos 2 e 3. Pois a luta por reconhecimento é também essa luta para imprimir as vozes publicamente, de fazê-las inteligíveis, justificáveis (KOMPRIDIS, 2007; Tully, 2000).

Voltando a Pinto (2008), ela endossa as críticas de Kompridis a Fraser quando ela diz que, para a autora do modelo bidimensional de justiça, perecem suficientes as leis antirracistas, sem ser preciso

considerar o sujeito que se autorreconhece como discriminado, justamente porque Fraser trata o reconhecimento como caso de igualdade de *status* social, sem entrar em avaliações de valores (p. 39 e 40). Portanto, a experiência subjetiva deve, sim, ser ponto de referência normativa ineliminável de resistência, contestação e transformação, como defende Kompridis (2007, p. 281). Esse caminho analítico traz de volta ao debate a preocupação sobre o sujeito, sobre o *self*, sobre a constituição do sujeito de luta.

Após realocar o sujeito no debate através de críticas desferidas a Fraser, o autor se debruça mais brevemente em apontar alguns problemas nas formulações de Honneth, o mais referenciado autor do reconhecimento na atualidade. Kompridis acusa Honneth de exagerar o grau em que precisamos de reconhecimento para exercermos “nossa própria agência”, com “nossa própria voz” (p. 283). Ele tenta libertar a agência humana da condição de desrespeito, descondicionando essa agência dos processos de opressão. Ele afirma que nosso poder de moldar nossa identidade não depende estritamente de recebermos com antecedência ou não a forma apropriada de reconhecimento, mas não explica como se conforma esse poder.

Kompridis afirma também que falta em Honneth uma apreciação dos “impedimentos internos” para a autorrealização e que este trata apenas dos “impedimentos externos” como os obstáculos da agência (p. 283), o que é uma leitura dos postulados honnethianos questionável. Com isso, Kompridis defende que é preciso atentar para uma “luta pela nossa própria voz”, para “superar nossa falta de voz”, ou mesmo “acerca dela”, contenda, esta, que segundo o autor, Honneth não dá conta.

Se Kompridis acerta nas críticas a Fraser, alvo de outras críticas que vêm sendo compartilhadas na literatura do reconhecimento, o autor não consegue contundência nas acusações desferidas a Honneth, recaindo numa reivindicação essencializadora do sujeito, como se o *self* não se constituísse nos processos relacionais e interacionais, como se fosse possível a conformação de uma “própria voz”, assentada em questões “internas”. Kompridis, surpreendentemente e contraditoriamente à trajetória de seu discurso sobre reconhecimento, retoma a secção kantiana entre sujeito e objeto, entre interior e exterior, uma etapa ultrapassada pelo ideário da intersubjetividade.

A despeito desse juízo crítico questionável e contraditório em relação a Honneth, Kompridis

(2007) reivindica uma noção de reconhecimento importante, em que se possa pensar num processo de permanente reeducação e alterações das orientações cognitivas e expectativas normativas, sempre imprevisíveis (p. 284) e impermanentes, o que não destoa das formulações honnethianas (2003). Assim, ele pensa reconhecimento como um processo sempre parcial, passível de promover outros processos de desrespeito, o que se conformaria numa força motriz que faz com que as reconciliações sejam sempre indefinitivas (TULLY, 2004), longe de almejar um *telos* ou um estado final (TULLY, 2000, p. 476), mas um *telos* em espiral, que se transforma continuamente (MENDONÇA, 2009; MAIA e MENDONÇA, 2009, p. 72).

3.3 – AMPLIANDO A CHAVE ANALÍTICA

Essa concepção mais aberta, menos fixa e porosa de reconhecimento é também compartilhada por Tully (2000; 2004), que prefere um *frame* de reconhecimento como uma questão de liberdade dialógica, para além da justiça e identidade; em que se configuram processos de luta pelas normas de reconhecimento (TULLY, 2004), ou seja, em que se travam lutas “sobre como queremos ser governados”, “sobre o que significa reconhecer e ser reconhecido” (apud KOMPRIDIS, 2007, 284).

Tully defende um sentido amplo e ontológico para se referir ao reconhecimento e suas implicações, propondo a expressão “struggles over recognition” em vez de “struggles for recognition”. Através de suas formulações é possível inferir que “struggles” chama o “over” para enfatizar uma luta no sentido de reforçar a noção de continuidade, de dinâmica, de algo que não acabou e que não deve acabar. Já “struggles for” é significado por Tully como uma expressão que remete a um sentido estático, que se encerra num motivo imutável, cristalizado, em que os lutadores têm um objetivo muito exato, um marco onde eles sabem onde querem chegar. Portanto, “struggles over recognition” é um recurso linguístico usado por Tully para demarcar uma diferença conceitual entre um significado hegemônico de reconhecimento, o monológico, o qual ele refuta; e o que ele pleiteia: o reconhecimento mútuo.

Para Tully, o reconhecimento é, portanto, menos exato, é mutável, impermanente, porque está vinculado a algo também provisório, que são as *normas*. Não se luta por valorização de identidades,

nem por autorrealização, luta-se, segundo ele, por e acerca de normas de reconhecimento mútuo vigentes (2004, p. 87), pois estas falham em somente reconhecer alguns membros, gerando exclusão; ou ainda ao assimilar outros mas com desrespeito ou folclorizando identidades; ou ainda ao alienar e explorar; ou mesmo ao se imporem de forma antidemocrática (p. 89). Por isso, as lutas podem assumir uma ampla variedade de formas, irrompendo sempre que alguns indivíduos ou grupos de sujeitos a uma norma vigente da experiência de reconhecimento mútuo a têm como insuportável (p. 89). Honneth (2003) diria que esse momento de insuportabilidade é gerada pelo sofrimento desencadeado pelos processos de desrespeito.

Partindo de uma concepção foucaultiana, uma norma, segundo Tully (2004), é um lugar potencial de contestações, pois consiste numa “relação de significado e poder que constitui o comportamento e expectativas dos pares em diferentes graus” (p. 88). E essas normas de reconhecimento mútuo são uma característica constitutiva de qualquer sistema governado por regras de cooperação e não somente de sistemas políticos formais. É com esse esteio analítico que Tully pretende ampliar a noção de reconhecimento e se opor a duas formas dominantes do reconhecimento nas abordagens liberais e nacionalistas, que num primeiro momento, se expressam, respectivamente, de forma assentada na “diferença do liberalismo cego” e na uniformidade da nação, negando ou subordinando o reconhecimento das minorias; e, num segundo momento, passam a aceitar a legitimidade do reconhecimento de minorias, mas reforçando, no entanto, as assimetrias de poder e distribuição, justamente por permitir que “grupos minoritários mais poderosos e vocalizados ganhem reconhecimento público à custa dos grupos minoritários menos poderosos e mais oprimidos” (TULLY, 2004, p. 91).

Essas duas formas oscilantes de tentativa de resolução de conflitos apontadas por Tully, acabam gerando também, segundo ele, duas consequências problemáticas, já identificada de alguma forma por Taylor (1994). A primeira, caracterizada pelo aspecto *monológico*, é de que as soluções são entregues aos “membros superiores”, a teóricos, tribunais ou formuladores de políticas, “em vez de passar pela formação democrática da vontade daqueles que estão sujeitos a eles” no esquema de relações assimétricas (p. 91). A segunda consequência, tratada pelo autor como *finalística*, é o pressuposto de que existem soluções definitivas e finalísticas às lutas por reconhecimento, tanto na teoria, quanto na prática. Por isso, Tully apelida de “camisa-de-força” a forma como são experimentadas as normas de

reconhecimento. Assim, dentro de uma perspectiva monológica e finalística, qualquer que seja o conjunto de direitos, de acordo com Tully, tende a congelar identidades de minorias em uma configuração específica de reconhecimento, configuração, esta, fruto dos próprios conflitos enquadrados monologicamente em torno da norma vigente.

Essas ideias de Tully contribuem para se pensar nas diversas normas de reconhecimento, tanto as difusas nas relações intersubjetivas, como as momentaneamente cristalizadas na institucionalização de políticas, relacionadas aos grupos forjados ou auto-forjados como quilombolas ao longo da história. É possível também compreender de forma mais ampliada as diversas definições surgidas dos processos agonísticos do reconhecimento quilombola, ou, dizendo ao modo de Tully, das “normalizações” do que é quilombo, desde as definições coloniais e imperiais do “contraexemplo” (L. GOMES, 2009); desde as definições judiciosas e de caráter científico republicanos (ARRUTI, 2006); desde o atributo antropológico etnicizante, até a guinada semântica para “quilombos contemporâneos” que, a despeito do avanço estratégico da autoatribuição como reparação, assim como as outras “normalizações”, está em disputa, portanto passível de transformação.

Arruti pontua:

Não é possível falar deles [quilombos] sem adjetivá-los. Seja por meio da fórmula legal que lança mão de “remanescentes”, ou das tentativas de ajuste desta, por meio de “contemporâneos”. Seja ainda por que são necessárias distinções entre estes, quando se usa “urbanos” ou “rurais”. Ou, quando se quer tipificá-los, por meio de “agrícola”, “extrativista”, “nômade” etc. Ou, finalmente, quando se fala em “históricos”, de forma complementar ou concorrente àquelas formas anteriores, já que falar em “quilombos históricos” tem servido tanto para especificar quanto para deslegitimar os “quilombos contemporâneos” (ARRUTI, 2006, p. 1).

Diante disso, através de Tully, além do jogo complexo das diversas ressemantizações de quilombo, também é possível verificar como essas “fórmulas legais” e “tentativas de ajuste” estão imbricados com os esquemas *monológicos* e *finalísticos* do reconhecimento, num jogo difuso e imprevisível da luta acerca do reconhecimento quilombola. A rica narrativa sobre a luta pela definição institucional de quilombo assim como pela institucionalidade da titulação dos territórios quilombolas na obra de L. Gomes (2009) provam a presença desses esquemas.

Apesar da atenção analítica dessa obra não estar muito voltada para os aspectos miúdos da intersubjetividade, é possível abstrair dela o sentido geral e convidativo de que, como quilombo é uma categoria em disputa (ARRUTI, 2006), quando se discute o reconhecimento quilombola, é preciso tratar das disputas pela “normalização” de quilombo, é preciso atentar para a relação agonística entre significado e poder, a qual vai constituindo de forma impermanente o comportamento e as expectativas dos sujeitos envolvidos na questão em diferentes graus. É preciso observar, ainda, que o “publicamente defensável”, a categoria válida para Fraser, também está em disputa, ou mesmo é o alvo dessa disputa, podendo ser ainda a própria culminância de processos invisibilizados que em algum momento galgaram força semântica numa gramática moral, portanto passível de inteligibilidade universalizada.

Tully ainda contribui para o enriquecimento da chave analítica para a questão quilombola quando, ao refutar os esquemas hegemônicos monológicos e finalísticos, inquire:

como desenvolver instituições que estejam sempre abertas aos sujeitos parceiros nas práticas de governança para pôr em causa e negociar livremente normas de reconhecimento mútuo a que estão sujeitos, com um mínimo de exclusão e serem capazes de negociarem razoavelmente a justiça sem que se recorra à força, à violência, à guerra? (TULLY, 2004. p.85).

A partir disso, à guisa de um ideário deliberativo, o autor busca as formulações de Taylor (1994) sobre a dialogicidade e vai propor uma saída multidialógica para tratar do reconhecimento, tendo em vista, como acentua ele, que as reconciliações emergentes das lutas por reconhecimento podem ser até duradouras, mas nunca serão definitivas (p. 86). A condição aceitável do reconhecimento mútuo para Tully se baseia na liberdade dialógica, através da qual cada sujeito envolvido possa se expressar, tendo, no entanto, que garantir que seus discursos e formulações sejam abertos e eficazes, ou seja, justificados (TULLY, 2004, p. 93).

Com isso, segundo o autor, ao se colocarem nesse processo dialógico do reconhecimento, todos os membros participantes têm suas identidades modificadas no decurso das negociações de formas complexas e imprevisíveis, isso, porque, no multidialógico, os sujeitos são sempre levados a uma autorreflexão. É dessa reflexividade que vem o caráter negociado das identidades, que está inexoravelmente imbricado com as normas morais, com a intersubjetividade. Nas palavras de Pinto (2008), reconhecimento sempre foi negociado historicamente, e essa negociação pode ser considerada

como a força mobilizadora da evolução moral de uma sociedade, objeto de preocupação de Taylor (1994).

É possível perceber esse processo de negociação no testemunho de Mello sobre a comunidade quilombola de Cambará, no Rio Grande do Sul, cujos membros foram acionados moralmente no processo que pode ser considerado, em parte, dialógico, mesmo entremeado por resíduos da orientação monológica, em torno da autoidentificação quilombola:

Atualmente, os membros de Cambará vêm mobilizando a “memória” e sua trajetória histórica para embasar e justificar os seus pleitos, mas esse resgate do passado não reflete apenas uma instrumentalização do mesmo para atingir fins no presente. Ou seja, pessoas, seres, objetos e fatos não são mobilizados apenas para auferir os benefícios políticos previstos pelos “novos direitos”, mas também por conterem noções de justiça formuladas a partir de experiências morais. A dimensão moral do reconhecimento é um elemento central nas reivindicações identitárias. [...] para além da dimensão política, há uma dimensão moral nas reivindicações identitárias; em vez de instrumentalização, trata-se de justificação (MELLO, 2012, p. 68 e 70).

Outra questão que precisa ser dita é que, de alguma forma, normas de reconhecimento mútuo suscitam a questão da solidariedade. Pode-se perguntar como garantir que todos os membros de uma sociedade possam participar do multidiálogo proposto por Tully, em que um respeite o direito do outro em colocar suas questões, sem incorrer em assimetrias de poder de fala. Ora, Habermas já havia negligenciado essa questão ao desconsiderar que “um dos principais entraves à solidariedade social é a inaptidão das pessoas em se reconhecerem enquanto iguais em direitos e capacidades” (MORAES, 2006, p. 72). Para sanar esse deficit do procedimentalismo habermasiano é que Honneth recorre a uma ontologia do mundo social a partir da perspectiva interna da consciência através de Mead (p. 72).

Tully, por sua vez, sem contestar a dimensão afetiva do processo do reconhecimento dialógico preconizada por Honneth, responderia a essa questão de que é preciso antes de tudo da libertação da orientação monológica e finalística e apostaria numa razoabilidade nos acordos que serão sempre temporários. Ou seja, a questão está em pensar em modelos de procedimentos democráticos que não requisite estabilidade nas decisões, que estejam sempre abertos a revisões.

4. A DIMENSÃO CONFLITIVA DA DELIBERAÇÃO

Como vimos no terceiro capítulo, é inegável a contribuição de Jürgen Habermas no tratamento da comunicação como fundamento para a compreensão dos processos sociais e transformação da realidade social. Dentro desse mérito, ele reconhece a autonomia dos participantes da interação social. Na qualidade de portadores de linguagem, estes, segundo Habermas, caracterizam-se como agentes dotados de capacidade reflexiva, compreendendo o processo de constituição da sua subjetividade como sendo articulado à sua participação permanente e contínua em processos comunicacionais (intersubjetividade). Essas reflexões habermasianas sobre a comunicação se dispõem a conceber um projeto de renovação da teoria social fundada no interesse emancipatório, o qual abre possibilidades de se pensar o ideal de deliberação no contexto de uma sociedade marcada pela complexidade e pluralismo.

Partimos dessas acepções de Habermas e de uma revisão de críticas direcionadas a elas, para pensar sobre o comportamento deliberativo de sujeitos submetidos à opressão estrutural (YOUNG, 2000) e a assimetrias de poder sobre os fluxos comunicativos. A “emergência quilombola”, como vimos, acompanha e compõe um redesenho institucional, em que redes de interações são acionadas em torno da disputa pela institucionalização de normas, direitos e políticas públicas. A condição conflitiva, portanto, acaba tensionando a noção pacificadora de “entendimento” e se coloca na base das interações sociais, assim como da coordenação das ações e da socialização.

Já no presente capítulo, apostando numa razão comunicativa que se expressa em um agir aberto para o diálogo, procuramos demarcar caminhos normativos possíveis que melhor orientem as práticas deliberativas quilombolas para, em outro momento, serem comparados com as práticas reais de tais grupos. Para isso, traçamos, antes, uma breve revisão sobre o conceito de esfera pública a partir de Habermas, pois tal noção é a renovação mais importante na teoria democrática desde a segunda metade do século XX (AVRITZER, 2000, p. 78), sendo, conseqüentemente, marcante nos modelos deliberacionistas na contemporaneidade. Em seguida, apresentamos algumas concepções da corrente deliberacionista, apontando nelas algumas nuances relevantes, assim como outras merecedoras de críticas. No final, expressamos uma afinidade com a concepção dryzequiana (DRYZEK, 2004; 2008), que concebe a deliberação como um confronto discursivo distendido no tempo e no espaço, agregada

à saída multidualógica de Tully (200; 2004). Este é o caminho preparado para ratificarmos a adesão das aceções de Tully e Mendonça (2006; 2009) sobre a importância do viés deliberativo, sob uma ótica ampliada, para se compreender as lutas acerca do reconhecimento.

4.1 - A ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS

Ao longo da obra de Habermas, o debate argumentativo aparece de variadas formas. Em “Mudança Estrutural da Esfera Pública” (1962), sua primeira obra de impacto relevante, Habermas, ainda sob um viés marxista, já aponta uma preocupação com a formação de um espaço voltado à argumentação. Interesses, vontades e pretensões dos cidadãos “só podem ser levados em consideração apenas quando ganham expressão em enunciados” (W. GOMES, 2008a, p. 35), ou seja, quando são mediados linguisticamente. Estes estão voltados ao convencimento dos interlocutores, através de procedimentos demonstrativos, ou seja, de argumentos ou razões, os quais acionam os raciocínios e o debate públicos, estabelecidos em várias arenas de uma esfera pública.

Habermas normatiza ainda que “participar de uma esfera pública” significa obedecer às leis da racionalidade e da discursividade, ou seja, submeter-se à consideração das razões do outro e expor os argumentos em forma de argumentos. A esfera pública também estaria imbuída de uma eticidade em que se deve excluir “todos os recursos e expedientes que a tais leis se oponham”, ou seja, “a esfera pública é um âmbito da vida social protegido de influências não-comunicativas e não-rationais, como o poder, o dinheiro ou as hierarquias sociais” (p. 36). A única autoridade emergente na esfera pública seria o “melhor argumento”, viabilizado a partir da contenda mediada com razoabilidade.

Mais especificamente sobre a esfera pública moderna, Habermas afirma que o processo histórico que levou à ascensão da burguesia possibilitou o estabelecimento de uma nova forma de relação com o poder (AVRITZER, 2000; W. GOMES, 2008a). A esfera pública, tida como um mecanismo de defesa, possibilitou aos indivíduos cobrarem dos governantes, justificação moral dos seus atos em público, constituindo, historicamente, o estatuto da publicidade. Um dos exemplos emblemáticos do espaço de conformação dos primórdios da esfera pública burguesa são os “cafés”, onde aconteciam encontros e conversações de pessoas privadas em torno das decisões e demandas em

relação ao Estado. Define-se, então, a ideia sobre o discernimento de papéis na esfera pública, em que a sociedade civil burguesa *discute* e *delibera* sobre questões políticas, adotando, em consequência, estratégias para sensibilizar as autoridades políticas quanto às suas *deliberações*. Desde então, a concepção de esfera pública burguesa compõe de forma central o debate democrático contemporâneo.

A dimensão argumentativa da ideia de deliberação habermasiana, apesar de ser cara, porque se edifica sob a prevalência do “melhor argumento”, significa uma ruptura com as formulações rousseauianas de deliberação (AVRITZER, 2000, p. 36), pois o processo argumentativo de formação da opinião e da vontade não se reduz à matemática da vontade da maioria, como preconiza Reasseau, ou ainda, à representatividade de um só indivíduo, como defende Rawls (p.37).

Essa ruptura radical com o ideário decisionístico da deliberação é, segundo Avritzer (p. 37), a principal contribuição de Habermas em “Mudança Estrutural da Esfera Pública” (1962), pois nessa fase de sua obra, Habermas não consegue postular com profundidade o conceito de argumentação na estrutura das sociedades contemporâneas.

Como pudemos ver em capítulo anterior, é com a “Teoria da Ação Comunicativa” (1981) que o debate argumentativo do autor se complexifica, pois é quando ele destaca a ação comunicativa como o lastro da reflexão sobre o mundo; em que as formas de argumentação devem estar ligadas a uma dinâmica voltada para o consenso comunicativo. A sociedade civil é apontada, assim, como um setor de grande relevância na constituição da esfera pública democrática, pois está ancorada no mundo da vida, tendo maior proximidade com os problemas e necessidades do cidadão comum. Além disso, como lembra Luchmann (2002, p. 5), a sociedade civil teria, por isso, um menor grau de contaminação pela lógica instrumental. Se há, com o processo de modernização, o desequilíbrio entre as razões instrumental e comunicativa, com o predomínio e expansão das relações de poder e da lógica do mercado sobre as relações sociais, é devido a uma patologia, denominada por Habermas, como já vimos, de “colonização do mundo da vida” pelo sistema, sendo este regido pela racionalidade teleológica ou estratégica.

Após diversas críticas, Habermas reformula o seu conceito de esfera pública. Dentre essas críticas sobre as acepções esboçadas por ele até então, é interessante citar as feitas pelos estudos

feministas mais recorrentes, que, apesar de reconhecerem as formulações de Habermas sobre o papel central que esse autor exerce sobre a noção de espaço público, atacam a concepção burguesa de esfera pública traçada por ele. Interpretando essas observações, F. Silva (2002) afirma:

[a] concepção burguesa de esfera pública, mais do que uma utopia não realizada, é, na perspectiva feminista, uma concepção ideológica masculinista cuja função era legitimar uma nova forma de dominação de classe. A noção de esfera pública deixa, portanto, de poder ser concebida enquanto forma não realizada de emancipação política e passa a ser entendida como o principal mecanismo institucional para a legitimação do modo de dominação hegemônico [...] (SILVA, F., 2002, p. 66 apud GOMES, 2009, p. 52).

A autora feminista Nancy Fraser (1992) diverge do modo como a teoria habermasiana opera a separação entre “sistema” e “mundo da vida”. Fraser afirma que, com isso, Habermas omite e naturaliza formas de interpretação que separam as atividades entre aquelas ligadas à reprodução simbólica, tomadas, de modo geral, como de âmbito doméstico, não-remuneradas e tradicionalmente desempenhadas por mulheres; e aquelas ligadas à reprodução material, que estaria, relacionadas ao mundo do trabalho, remuneradas e desempenhadas, na maioria das vezes por homens (apud L. GOMES, 2009, p. 52). Lilian Gomes (2009) relaciona essa crítica de Fraser ao próprio processo de exclusão dos negros e dos grupos quilombolas da esfera pública concebida primeiramente por Habermas e destaca a defesa da autora feminista de que, em vez uma única esfera pública, é mais justo e pertinente se pensar em diversas arenas públicas, onde seja possível a expressão das vozes, estilos e diferenças culturais (FRASER, 1992, p. 126 apud L. GOMES, 2009, p. 53).

As críticas de Fraser repercutiram na autocrítica de Habermas. Tanto, que num terceiro momento de sua obra, o autor reconstrói o seu conceito de esfera pública. Ele admite a necessidade de ampliação de tal categoria, atribuindo-lhe um novo papel, desta vez, no bojo de uma teoria deliberativa da democracia. Na obra “Entre Fatos e Normas” (1992)⁴², a esfera pública torna-se uma “estrutura intermediária” entre o Estado e o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida de outro. É o lugar onde é possível emergir uma formação discursiva da opinião e da vontade política, sendo que, em seu bojo, colidem os conflitos em torno de controle dos fluxos comunicativos existentes nas fronteiras entre o mundo da vida e a sociedade civil e o sistema político e administrativo.

⁴² *Faktizität und Geltung* (1992).

A ampliação do conceito de esfera pública se revela, desta forma, na consideração da mesma como uma “caixa de ressonância”, dotada de um “sistema de sensores sensíveis aos âmbitos de toda a sociedade, com a função de filtrar e sintetizar temas, argumentos e contribuições”, assim como de transportá-los para “o nível dos processos institucionalizados de resolução e decisão” (LUBENOW, 2010, p. 236). A esfera pública, diferentemente da primeira acepção habermasiana, é considerada agora como um espaço de “horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis” (HABERMAS, 1992, p. 435 apud LUBENOW, 2010, p. 236); ou seja, capaz de introduzir no sistema político os conflitos presentes na sociedade civil, influenciando e direcionando os processos de circulação de poder do sistema político, “através de uma abertura estrutural, sensível e porosa, ancorada no mundo da vida” (p. 236).

Devido ao caráter de uma “rede supercomplexa”, que se ramifica “num sem números de arenas que se sobrepõem umas às outras”, Habermas chega a atribuir à esfera pública três tipologias: a *esfera pública episódica* (conformada nos bares, cafés, nos encontros de rua, etc); a *esfera pública da presença organizada* (conformada nos encontros de cidadãos associados a algum interesse comum, desde reuniões de partidos a concertos de rock e congressos de igrejas) e *esfera pública abstrata* (conformada pelos meios de comunicação e seus leitores, ouvintes e “espectadores singulares e espalhados globalmente”) (HABERMAS, 1992, p. 452 apud LUBENOW, 2010, p. 237).

Seguindo a destituição da rigidez que antes engessava a esfera pública, Habermas afirma que tais esferas públicas parciais são porosas e se interligam através da linguagem comum ordinária, culminando, assim, de forma matizada, a “esfera pública geral”, cujas fronteiras não são rígidas, a princípio, na sua relação com o sistema político.

É a partir desse ponto que costumamos uma primeira analogia entre a última concepção de esfera pública geral, matizada por outras subesferas, e os espaços interacionais que implicam a participação dos grupos quilombolas, os quais se procurou analisar: os espaços das conversações informais (esfera pública episódica), os espaços das trocas públicas de razões ou argumentos, em encontros organizados (esfera pública da presença organizada) e o meio noticioso (esfera pública abstrata). Interessam aqui, inclusive, os substratos que transitam entre as porosidades desses espaços, assim como diagnostica Habermas sobre as subesferas públicas. Essa analogia, ao agregar outros operadores interpretativos, leva em consideração que os contatos dos distintos âmbitos interacionais geram algum tipo de padrão

procedimental e de justificação, assim como abre possibilidades de aprendizagem e de uma evolução moral, de um *télos* em espiral, que pressupõe um retorno, não ao mesmo lugar, mas a um patamar mais elevado, como propõe noção de *télos* interno hegeliana .

4.2 – MODELOS DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA: CONTRIBUIÇÕES E IMPASSES

Transformando a esfera pública como categoria normativa central do processo político deliberativo, Habermas enriquece o seu argumento de justificação da democracia deliberativa, que é um dos três modelos normativos democráticos identificados por ele: o liberal, o republicano e, enfim, o deliberativo ou “discursivo”. Ele critica os dois primeiros modelos e, ao defender o terceiro, mostra-se preocupado com o modo com que os cidadãos fundamentam racionalmente as regras do jogo democrático.

Na teoria de democracia deliberativa de Habermas, a legitimidade do processo democrático está calcada nos procedimentos e nos pressupostos comunicativos da formação democrática da vontade e da opinião (FARIA, 2000, p. 49). Estes seriam emanados, por sua vez, pelos fluxos comunicativos para constituição da racionalização discursiva, culminando, por fim, nas decisões do governo e da administração. A deliberação democrática envolveria, portanto, “uma soberania popular procedimentalizada e um sistema político ligado a redes periféricas de uma esfera pública política” (HABERMAS, 1994, p. 7 apud AVRITZER, 2000, p. 40).

É assim que, ao pensar sobre a qualidade procedimental da participação na democracia, Habermas fundamenta sua teoria destacando a essencialidade da esfera pública como local de discussão de interesse geral e da necessidade da participação do indivíduo nessa esfera. Indivíduo-cidadão esse, que deve ser dotado de uma capacidade/qualidade deliberativa e assim efetivar a tomada de decisão (HABERMAS, 1997).

No entanto, é bom que se ressalte que, nessa concepção, somente o sistema político, devido ao seu caráter de estrutura especializada, tem poder de decisão vinculante, ou seja, que afetará a todos, como a aprovação da institucionalização de normas. Já as estruturas comunicativas da esfera pública é

que devem reagir, servindo de canais das pressões e demandas que ganhem formas discursivas em direção aos agentes do sistema político. A opinião pública, como resume Faria (2000, p. 49), “transformada em poder comunicativo, segundo os procedimentos democráticos, não pode reger o sistema administrativo, mas pode direcioná-lo” (p. 49). Faria ainda destaca que, para explicitar os processos de comunicação e de decisão do sistema político, Habermas constrói uma operação que retrata uma relação tipo centro-periferia:

No centro, localiza-se a administração, o judiciário e a formação democrática da opinião e da vontade (parlamento, eleições políticas, partidos) que formam o núcleo do sistema político; na periferia, encontra-se a esfera pública composta por associações formadoras de opinião, especializadas em temas e em exercer influência pública (grupos de interesse, sindicatos, associações culturais, igrejas etc.) (FARIA, 2000, p. 49).

Nessa perspectiva, o processo de construção da opinião e da vontade não é autárquico. A formação racional da vontade é, portanto, um aspecto procedimental, que faz modificações das preferências através das discussões públicas: busca-se o equilíbrio entre interesses divergentes, ou seja, o estabelecimento de acordos, de negociações, da checagem da coerência jurídica, de uma escolha de instrumentos racionais e voltados a um fim específico e por meio de uma fundamentação racional (HABERMAS, 2004).

Portanto, Habermas considera que

... nos limites da esfera pública ou ao menos de uma esfera pública liberal, os atores podem adquirir somente influência mas não podem adquirir poder político... A influência pública é transformada em poder administrativo somente depois que ela passa pelos filtros dos procedimentos institucionalizados da formação democrática da opinião da vontade política e se transforma, por meio de debates parlamentares, em uma forma legítima de legislação (HABERMAS, 1995, p. 371 apud AVRITZER, 2000, p. 40).

Assim, o núcleo da sociedade civil deve formar uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro da esfera pública.

5.2.1. *De críticas a possibilidades deliberativas*

Nessa seção, são discutidos impasses e possibilidades de justificar e operacionalizar o ideal remoto da soberania popular nas sociedades complexas, discussão, essa, que abarca o interesse empírico sobre os grupos quilombolas. Para tanto, seguem-se algumas observações que procuram localizar algumas lacunas de uma arquitetura teórica marcante na teorias democráticas contemporâneas, da qual tratamos anteriormente no subcapítulo 5.2.

A primeira observação que se faz ao modelo deliberativo tal qual foi formulado por Habermas é que a efetividade dos arranjos deliberativos seria assaz dependente da coerência, justeza e obediência dos agentes do centro do sistema político, perdendo lugar no nível público. A “influência” sobre o sistema político acaba se tornando um processo caro à emancipação das associações componentes do mundo da vida.

Cohen (1998) interpreta o modelo de Habermas como uma solução “desencorajadora” da soberania popular, já que torna a democracia “estranha” às rotinas institucionais estabelecidas pela política moderna “na medida em que ela valoriza condições excepcionais de influência das associações que se localizam fora do circuito institucionalizado do poder, ou seja, das regras do sistema” (COHEN, 1998 apud FARIA, 2000, p. 49).

Por isso, a solução oferecida por Cohen reside num modelo que conjuga participação e deliberação, chamado Poliarquia Diretamente Deliberativa (PDD), cuja idéia fundamental é “institucionalizar soluções de problemas, diretamente pelos cidadãos, e não simplesmente promover a discussão informal com promessas de influências possíveis na arena política formal” (p. 55). No entanto, é preciso um desenho institucional de onde se possa reconhecer a autoridade coletiva e a partir do qual se possa promover a inclusão nos processos de deliberação. Só assim estará assegurado um pressuposto elementar na deliberação proposta por Cohen: a soma do pluralismo razoável com a perspectiva substantiva da democracia.

Com esse modelo, Cohen tenta dar conta de um elemento que, segundo ele, está ausente da explicação de Habermas: o engajamento público. Ele ainda ressalta que a democracia radical na

concepção habermasiana não serve para transformar e alargar o escopo do conjunto das instituições vigentes na democracia moderna, mas sim como fonte de defesa da possível erosão das mesmas (COHEN apud FARIA, 2000, p. 58).

Diferentemente de Habermas, Cohen propõe uma deliberação que promova a democracia não somente para “fins políticos”, que, segundo ele, seria a culminância da separação entre sistema e mundo da vida, mas ao, contrário, que amplifique a participação (COHEN, 2000, p. 29 apud SILVA; AMORIM, 2010, p. 152). A democracia deliberativa, seria, então, um marco de condições sociais e institucionais favoráveis à participação e expressão.

Também crítico de Habermas, Bohman (1996), em consonância com Cohen, também destaca a importância de se criar formas institucionalizadas que permitam a participação dos cidadãos nas tomadas de decisão. Essa é uma das condições para que a deliberação seja operacionalizada. Outras duas condições apontadas por ele são o estímulo aos “inputs”, ou seja, a incorporação de informações e experiências locais, e ofertas de valores políticos.

Bohman também defende que a deliberação é menos uma forma de discurso ou argumentação e mais uma atividade cooperativa e pública (BOHMAN, 1996, p. 2 apud FARIA, 2000, p. 59). Para esse autor, a deliberação se torna pública através do diálogo e não do discurso, ou dizendo de outra forma: a deliberação é dialógica e não discursiva, por suspender os constrangimentos da ação. Diferentemente da pressuposição de “acordo” entre os interlocutores, ideia esta atribuída por ele à deliberação habermasiana, o autor propõe que o fato de se oferecer e receber razões num contexto social específico, em que uma comunidade de comunicação se vê frente a uma situação problemática, já se configura como deliberação.

O processo deliberativo em Bohman, portanto, atribui aos interlocutores um papel de “aprendizagem”, assumindo um potencial de resgatar a cooperação entre estes e coordenar os resultados da ação conjunta. Diante de tal enquadramento, Bohman propõe que as instituições públicas, burocráticas e administrativas criem suas próprias esferas públicas com o objetivo de operacionalizar a deliberação. “Sem elas, essas instituições não poderão ser controladas e perderão a possibilidade de se tornarem mais reflexivas e democráticas, governadas pela razão pública” (p. 67). Esses espaços,

segundo Luchmman (2002), são fundamentais para uma “sustentabilidade democrática”.

Seguindo a mesma linha da “institucionalidade” de Cohen e Bohman, Avritzer (2000) soma às críticas feitas a Habermas a observação de que este funda todo o processo de legitimação dos sistemas políticos contemporâneos, mas, ao mesmo tempo, “o poder das estruturas administrativas não é capaz de produzir arranjos institucionais, porque sua forma não supõe nada mais que a influência em relação ao sistema” (AVRITZER, 2000, p. 40). Portanto, devido à falta de uma alternativa de Habermas quanto aos caminhos institucionais e decisórios do conceito de deliberação argumentativa, a despeito do peso dado ao aspecto procedimental, Avritzer considera que o autor comete o equívoco inverso ao de Rousseau e da teoria da escolha racional, pois fecha-se uma circularidade no conceito de deliberação, que se inicia nas acepções rousseauianas de deliberação enquanto decisão (AVRITZER, 2000, p. 41).

Na esteira das propostas de Cohen e Bohman, Avritzer preconiza que o local da democracia deliberativa deve ser os fóruns entre Estado e a sociedade, como os conselhos e orçamentos participativos no Brasil; os *Panchaiats* na Índia, que são formas de tribunais locais, e os arranjos deliberativos que articulam políticas ambientais nos Estados Unidos. Assim como Cohen, Avritzer defende que a participação é imprescindível para a deliberação (p. 43), pois é através dela que são acionadas formas de socialização da informação, assim como formas de experimentação, que permitam o acomodamento da diferença em novos arranjos administrativos, os quais, por sua vez, precisam ocorrer fora do campo do Estado, através de processos argumentativos que tenham a necessária flexibilidade. No entanto, estes processos precisam ser capazes de vincular seus resultados à emergência de “instituições capazes de acomodar o novo pluralismo próprio às sociedades democráticas do século XXI” (AVRITZER, 2000, p. 45).

Outra linha crítica ao esquema habermasiano de deliberação é colocada por autores como Dryzek (2004). Ele contesta o “incansável procedimentalismo” de Habermas, pois este “não dá lugar a se determinar qual o conteúdo da opinião pública que há de fato em um assunto” (DRYZEK, 2004, p. 48). A questão da legitimidade é retomada por este autor, que aponta uma inadequação na concepção mais recente de Habermas, que propõe o modelo de “duas vias” [*two-track*], em que a deliberação é tanto exercida na esfera pública quanto na legislatura. Assim, a legitimidade seria assegurada pela aceitação pública dos procedimentos pelos quais os legisladores adquirem responsividade à opinião

pública, constituída na esfera pública geral. O poder comunicativo se constituiria na opinião pública, culminando no resultado eleitoral e, sem seguida, em poder administrativo via legislação. De acordo com Dryzek, Habermas vincula, portanto, a opinião pública à ação do Estado, colocando a legislatura como um espaço obrigatoriamente intermediário.

Dryzek critica tal modelo, argumentando sobre a incompatibilidade entre assegurar legitimidade ao mesmo tempo que se deve respeitar a limitação da economia deliberativa:

Em primeiro lugar, ele [o modelo de duas vias] é um pouco ambíguo em relação aos agentes extraconstitucionais de influência. Há momentos em que Habermas lembra dos inúmeros modos com que a opinião pública pode afetar a ação do Estado sem referência necessária às eleições, outros nos quais as eleições são centrais. Mas ele ignora o fato de que a opinião pública pode afetar a ação do Estado sem referência à legislatura (DRYZEK, 2004, p. 47).

O autor adverte, desse modo, que a administração é ela mesma política, sendo muitas vezes deliberativa e responsiva à opinião pública, não obrigatoriamente uma servidora da legislatura, e argumenta que influências extraconstitucionais, podem, sim, ser direcionadas a serviço da legitimidade.

Além disso, como desperta Dryzek, Habermas apresenta uma certa negligência quanto aos conteúdos da vontade popular. Como a legitimidade, para Habermas, é assegurada pela aceitação pública da responsividade procedimental e não pela responsividade das normas institucionalizadas à substância da opinião pública acerca de um assunto, “não fica claro a que exatamente é que as deliberações particulares devem ser responsivas” (p. 48).

No entanto, Mendonça (2010a) chama atenção de que Dryzek acaba sendo “injusto” em suas críticas a Habermas:

Habermas (1997) [...] discute exaustivamente como os fluxos discursivos na esfera pública podem engendrar um poder comunicativo que, filtrado pelas comportas do sistema político, afeta seu núcleo. A questão é que Habermas parece restringir essas formas de influência mais direta aos momentos de crise, enquanto Dryzek vislumbra um papel mais ativo para a esfera pública nos processos regulares de governança (MENDONÇA, 2010a, p. 62).

A despeito dessas ponderações de Mendonça (2010a), que são acatadas neste trabalho, é interessante apresentar a inovação das “saídas” propostas por Dryzek para resolver esses supostos impasses por ele apontados na concepção de democracia discursiva habermasiana.

O primeiro tratamento que Dryzek dá ao tema da legitimidade é desvinculá-la da ideia da quantidade de indivíduos que deliberam. A legitimação do processo democrático deve estar lastreada, segundo ele, à possibilidade de competição de discursos na esfera pública. Dryzek ratifica a noção de esfera pública como o lugar mais importante para a deliberação política, seguindo os rastros dos teóricos influenciados por Habermas. No entanto, ele tenta dar mais substância à concepção do próprio Habermas sobre uma “comunicação sem sujeito” [*subjectless communication*] dispersada que gera a comunicação pública; assim como a concepção de Benhabib, sobre uma “conversação pública anônima” [*anonymous public conversation*] “em redes e associações de deliberação, contestação e argumentação entrelaçadas e sobrepostas [*interlocking and overlapping*]” (apud DRYZEK, 2004, p. 48). Ele propõe, então, que a esfera pública seja reconhecida como “uma constelação de discursos” e que a deliberação seja o encontro e a competição desses discursos.

Nasce então, uma reelaboração da concepção de discurso, que se distingue da concepção habermasiana. Esta se refere ao “processo argumentativo que emerge quando o sentido de uma pretensão de validade se torna problemático, levando os participantes a supor que um acordo racional pode ser atingido” (HABERMAS, 1983, p. 42 apud MENDONÇA, 2010a, p. 60). Já de acordo com Dryzek, os discursos não são puramente emancipatórios, ou seja, também podem promover constrangimento aos indivíduos, sem que sejam necessariamente “prisões”, como categorizaria a linha foucaultiana. Discursos seriam, então, “um meio partilhado de dar sentido ao mundo encarnado na linguagem” e está alicerçado em premissas, julgamentos, controvérsias, disposições e habilidades”; são como “quadros interpretativos que organizam as nossas interpretações de mundo e oferecem padrões de conduta”, afetando, assim, “o modo como as pessoas se comportam diariamente, as decisões políticas e o escopo das reivindicações concebíveis” (MENDONÇA, 2010a, p. 61).

Nessa perspectiva de discursividade, “levar a diferença a sério – destaca Dryzek – significa atentar às diferentes identidades e aos diferentes tipos de comunicação que as acompanham, recusando-se a liquidá-las em nome de uma razão pública unitária” (DRYZEK, 2004, p. 51). Ele lembra ainda que

qualquer que seja a identidade, ela estará sempre ligada ao um discurso. Com isso, o autor sugere que muitas formas de comunicação podem ser consideradas, inclusive “fofoca, piadas e *performances*” (p.51). No entanto, sem sair da linha normativa, ele coloca três condições para que essas formas de comunicação possam ser consideradas: elas devem ser capazes de induzir reflexão; não podem ser coercitivas e “precisam ser capazes de conectar a experiência particular de um indivíduo, grupo ou categoria com algum princípio mais geral”. Assim, estariam abertas as possibilidades de uma deliberação, a partir do intercâmbio refletido entre as fronteiras de diversos discursos. Este seria um “traço distintivo” da modernidade reflexiva almejada por Dryzek.

Não importa para Dryzek se o número de deliberantes é grande ou pequeno. O que se deve levar em conta, na acepção dele, é que a legitimidade discursiva seja calçada numa “competição empenhada por uma ampla variedade de atores competentes” (p. 58), ou seja, a partir de um encontro, mesmo que difuso, de discursos. A aposta otimista dele está no alargamento da visão de comunicação democrática e na potencialidade de engajamento da esfera pública, vista, por sua vez, como uma constelação de discursos, cujas ressonâncias das decisões coletivas na opinião pública têm um caráter sempre provisório e revisável.

Após acentuar o conceito de deliberação, como uma competição de discursos, Dryzek tenta ajustar a essa ideia, a definição de *legitimidade discursiva*. Esta somente pode ser alcançada, de acordo com o autor, “quando uma decisão coletiva for consistente com a constelação de discursos presentes na esfera pública, na medida em que esta constelação seja submetida ao controle refletido de atores competentes” (DRYZEK, 2004, p. 52). Essa ideia culmina na contribuição mais rica que se destaca de Dryzek neste trabalho, que é a noção de que a opinião pública será um resultado sempre provisório da concorrência de discursos na esfera pública. Assim, é por meio do processo reflexivo que a sociedade pode se repensar coletivamente. Isso remete à necessidade de revisibilidade das normas institucionalizadas.

Mas como resolver o problema de escala na deliberação? Já que a legitimidade, em Dryzek, está desvinculada da ideia de “contagem de cabeças” que deliberam, juntamente com Niemeyer, ele propõe a noção de *representação discursiva* (DRYZEK e NIEMEYER, 2008). Diante do impasse da representação de indivíduos e grupos, devido à multiplicidade das identidades nas sociedade plurais e

complexas, o que deve ser levado em conta são mecanismos para que diferentes discursos sejam representados. A publicidade destes discursos, torna-se, desta forma imprescindível. Operacionalizar a expressão dos diferentes discursos é uma questão que os autores tentam resolver com a sugestão de implementação de *câmaras discursivas*, as quais devem agregar representantes de diferentes discursos existente na esfera pública. Estes devem ser mapeados seguindo critérios guiados pela *ontologia, agência, motivações dos agentes, relações e metáforas* (MENDONÇA, 2010a, p. 63). Os autores sugerem que tal mapeamento seja baseado na *Metodologia Q*, desenvolvida pelo psicólogo William Stephenson, na década de 1930, e que permite mensurar e analisar as orientações subjetivas dos indivíduos. Depois de tais classificações, é que seriam designados os representantes para cada discurso identificado, a partir da afinidade com o mesmo.

Mendonça (2010a) critica a proposta de Dryzek e Niemeyer por estes pensarem a constituição de tais câmaras como uma questão que se resolve simplesmente “de forma técnica”, além destas apresentarem o perigo de engessar o surgimento de novos discursos, assim como a fluida transformação dos mesmos (MENDONÇA, 2010a, p. 64). Outra observação, que poderia ser feita, mas que talvez não seja tão pertinente, é que a proposta de representação discursiva evidencia o “descentramento do indivíduo”. Isso, no entanto, não pode ser confundido com destituição de agência, como esclarece Mendonça :

O sujeito é fundamental, mas ele não é visto como uma essência autônoma, calculista e maximizadora. Ele é um terminal, atravessado por discursos ao mesmo tempo que os afeta. A *representação discursiva* traz para o cerne da democracia esse fluxo de discursos em que se inserem os sujeitos. [...] A democracia não se constrói exclusivamente a partir das intenções e das ações dos sujeitos, mas em um amplo processo discursivo que os ultrapassa. (MENDONÇA, 2010a, pp. 64 e 65).

Assim, o foco de Dryzek está para as interações em suas variadas formas. Ele aposta no engajamento através dos fluxos discursivos na esfera pública sob a ótica de um “choque de discursos”. Esse caminho, para Dryzek e Niemeyer (2008), é o mais promissor para o desenvolvimento democrático, em que o *pluralismo* e o *consenso* estão conciliados sem que se engendre a fragmentação política e nem se pasteurize perspectivas distintas (MENDONÇA, 2010a, p. 65). O acordo, fruto do confronto discursivo, nesse caso, está longe de ser substantivo; é, em vez disso, calcado numa de ideia de “metaconsenso”, que se dá, por sua vez, em diferentes níveis: *metaconsenso normativo*, em que a

legitimidade dos valores em disputa deve ser reconhecida; *metaconsenso epistêmico*, que se refere à concordância sobre a legitimidade das crenças em conflito e a importância delas sobre as normas que definem o tema em questão, e *metaconsenso de preferências*, que se refere ao grau de acordo sobre a natureza das escolhas disponíveis, ou seja, o ponto de legitimidade dos anseios dos outros (MENDONÇA, 2010a, p. 65; ALONSO; 2012, p. 19).

A deliberação, em Dryzek e Niemeyer (2008), portanto, deve gerar o reconhecimento do outro, a civilidade política e o esclarecimento recíproco, sem expectativas de plena concordância (MENDONÇA, 2010a, p. 65). Essas ferramentas conceituais dos dois autores são de grande importância neste trabalho, já que procuram conciliar os ideais, opostos, de *pluralismo* e *consenso*, em torno dos procedimentos.

Sem as considerações da dimensão agonística dos processos deliberativos, um certo vazio se configuraria acerca dos preceitos do “reconhecimento do outro”, ao nos defrontarmos com um ambiente de teor conflituoso em que os discursos parecem dificilmente conciliáveis, como a contenda de interesses entre as elites proprietárias e quilombolas. Aparentemente, a deliberatividade ficaria comprometida. Mas é justamente por isso que lançamos mão de uma lente deliberativa que não fosse antitética ao conflito. É na esteira dessa concepção que, assim como Tully (2000; 2004) e Mendonça (2006; 2009; 2010), abraçamos a conciliação das vertentes deliberacionista e do reconhecimento.

Assim como Mendonça (2010b), julgamos que a noção de reconhecimento calcada na ideia de autorrealização agrega força na compreensão sobre os processos emancipatórios. Juntamente com a perspectiva deliberacionista, ela põe o papel da comunicação como central para a promoção da justiça, tratando com mais acuidade a situação de atores sistematicamente desrespeitados e submetidos a assimetrias estruturais.

Com isso, pretendemos mostrar que, ao passo em que um conjunto de interesses concorrentes interagem agonisticamente e disputam a composição das redes discursivas, põe-se em movimento as dimensões do mundo da vida, em que as identidades são negociadas, onde os sentidos de uma luta emergem, forjados numa gramática moral movida pelo conflito. Acreditamos que possibilidades de aprendizagem e de uma evolução moral, de um *télos* em espiral, que pressupõe um retorno, não ao

mesmo lugar, mas a um patamar mais elevado, como propõe noção de *télos* interno hegeliana .

Segundo Mendonça (2011, p. 206), as duas perspectivas teóricas convergem para o destaque do potencial emancipatório da comunicação intersubjetiva. Ele propõe, então, uma noção de deliberação compatível com a teoria do reconhecimento. De acordo com ele, deliberar não implica chegar ao consenso, mas em acordos operacionalizáveis ou em dissensos razoáveis (2011 p. 211). Ele recorre a Honneth, que discute as lutas por reconhecimento como esteio dos permanentes esforços individuais e coletivos para que a autorrealização seja possível. A partir dessa visão, Mendonça (2011) defende a idéia de que, quando se “reconhece” o outro nas gramáticas interacionais propostas, enriquece-se a deliberação, que, por sua vez, não exclui a diferença. Esta é mais uma crítica desferida à teoria idealista de Habermas, que requer que os sujeitos coloquem diferenças entre parênteses. Mendonça concorda com Honneth sobre a negligência habermasiana sobre a dimensão afetiva da ação (nas lutas sociais). Assumindo o escopo das diferenças, portanto, das desigualdades deliberativas, Mendonça acredita que a superação destas acontece através da geração de interlocuções públicas. Nos processos deliberativos, segundo o autor, “os movimentos sociais aumentam as chances de os sujeitos se fazerem ouvidos e ainda promoverem padrões futuros de reconhecimento” (Idem, p. 219).

5. UM OLHAR EMPÍRICO SOBRE ESFERAS DISCURSIVAS QUILOMBOLAS

Já acentuamos no primeiro capítulo que a categoria quilombo é uma categoria em disputa. Vimos também, no terceiro capítulo, que, quando se discute o reconhecimento quilombola, é preciso tratar das disputas pela “normalização social” de “quilombo”, a qual, por sua vez, é um processo sempre em aberto, pois as reconciliações emergentes das lutas por reconhecimento podem ser até duradouras, mas nunca serão definitivas. Por isso, apostamos normativamente num caminho, no ideário deliberativo, multidialógico (Tully, 2004), pois a condição aceitável do reconhecimento mútuo se basearia na liberdade dialógica, através da qual cada sujeito envolvido possa se expressar, tendo, no entanto, que garantir que seus discursos e formulações sejam abertos e eficazes, ou seja, publicamente justificados.

Ressaltamos, aqui, que defendemos o embricamento entre deliberação e reconhecimento para a compreensão da questão quilombola e que um dos campos de batalha da luta por reconhecimento é a sua dimensão discursiva. Nela, os processos interacionais e discursivos dos sujeitos que sofrem têm a possibilidade de galgar uma força semântica, constituindo, assim, uma gramática moral da luta, portanto passível de inteligibilidade universalizada. Consideramos, ainda, que qualquer etapa realizada do reconhecimento é historicamente negociada. Pois o conflito é o lastro das interações sociais. Nada que envolva a interação escapa à dimensão agonística, conflitiva.

Dando continuidade a essa tessitura interpretativa, pretendemos, neste capítulo, associá-la a aplicações empíricas. Num primeiro momento, faremos uma breve reconstituição das “normalizações sociais” e institucionalizações da categoria quilombo, classificadas em diferentes momentos históricos. Essa é uma tentativa de compreender como se deram as negociações na luta por reconhecimento dos grupos que emergiram como quilombolas, ao lado de outros grupos que somaram em tal luta, e o que resultaram delas. Nos três subcapítulos seguintes, com base na concepção revisada de esfera pública habermasiana, apresentaremos uma tentativa de relação empírica em três subesferas comunicacionais distintas, respectivamente, em que destacamos a “voz” ou as razões quilombolas: uma subesfera informal, da qual são capturadas e analisadas falas e conversações informais; uma subesfera formal ou organizada, com e sem a presença do poder público, e uma mostra do meio noticioso, ou seja, a subesfera difusa. Em seguida, tentaremos tecer uma relação entre tais subesferas, capturar o que há de relevante nos embricamentos de suas porosidades, de seus nexos semântico-políticos. Os problemas orientadores da análise serão: a) existem elementos que evidenciam a articulação entre tais

espaços discursivos? b) quais são esses elementos? c) se existem tais elementos, é possível depreender que eles se convertem em reivindicações publicamente defensáveis (MENDONÇA, 2009, p. 115)?

Os caminhos metodológicos para essa investigação empírica foram baseados num trabalho seminal de Mendonça (2009), que também apostou na conciliação das matrizes deliberacionista e do reconhecimento para explicar a questão das pessoas atingidas pela hanseníase, que, assim como as comunidades quilombolas, também estão submetidas a um esquema estrutural de desrespeito. O autor parte da ideia de que a deliberação pode enriquecer a luta por reconhecimento e constrói uma chave interpretativa a que chama de *luta deliberativa por reconhecimento*, a partir da qual ele argumenta que, através das práticas deliberativas, é possível, inclusive, que haja ganhos epistêmicos na luta por reconhecimento.

Com o pressuposto de que “diferentes formatos interacionais, possibilitados por contextos diversos, oferecem contribuições distintas ao processo deliberativo” (MENDONÇA, 2009, p. 119), o autor seleciona, então, algumas esferas interacionais comunicativas em que testa os nexos entre elas, assim como tenta identificar de que forma as demandas expressas por pessoas atingidas pela hanseníase se apresentam nesses âmbitos de interação (MENDONÇA, 2009, p. 115).

Sem a pretensão de sorver com o mesmo requinte de detalhes do trabalho de Mendonça (2009), fruto de sua tese de doutoramento, tentamos, pelo menos, nesse trabalho de dissertação de mestrado, ter uma mostra mais simples de como essa chave interpretativa que agrega deliberação e reconhecimento pode ser importante para a compreensão da emergência quilombola, um fenômeno que merece atenção do olhar interessado nas novas conformações sociais e institucionalidades democráticas.

Aproveitamos, assim, traços e caminhos já escavados por esse autor, agregando outros mais apropriados ao caso quilombola. Mendonça (2009) propõe a análise de três âmbitos: as conversações informais em antigos hospitais-colônia e comunidades de egressos, um âmbito onde o movimento social busca construir uma fala coletiva e militante (Jornal do Morhan) e o âmbito midiático, que é mais amplo e atravessado por falas que não são das pessoas atingidas pela hanseníase. Neste caso, ele optou por analisar matérias publicadas em dois jornais de circulação nacional: *Folha de São Paulo* e *O Globo* (MENDONÇA, 2009, pp. 115-116).

No nosso caso, associando a metodologia de Mendonça e as classificações de Habermas provenientes de sua revisão sobre esfera pública, optamos por analisar, como primeira subesfera, um *fórum quilombola* (5.2), onde a agência dos atores que estão no “*front de batalha*” ganha corpo através de discursos mais organizados que se interagem e se atravessam; os quais também investigamos se carregam acordos intersubjetivos prévios traçados em outras esferas interacionais. Nossa mostra foi o *Seminário do Programa Brasil Quilombola*, realizado nos dias 01 e 02 de agosto de 2013, em Salvador. Foram gravados os pronunciamentos de lideranças quilombolas num momento em que falavam, não somente para os pares, mas também para o Estado (5.2.1); e os diálogos no Grupo de Trabalho 1 (GT1), desse evento, que tratou da discussão sobre regularização fundiária, infraestrutura e qualidade de vida (5.2.2).

O segundo âmbito analisado, foi, assim, como executou Mendonça, o noticioso (5.3). Este é um *locus* de comunicação que merece uma atenção mais delongada, já que, numa sociedade complexa como a nossa, a publicização das razões depende, não exclusivamente, mas em boa medida, dos meios de comunicação. No nosso caso, optamos por analisar dois portais de notícia, *Folha Online* e *Último Segundo*.

Já o terceiro âmbito, são *conversas e falas informais de quilombolas* (5.4), capturadas durante visitas em algumas comunidades da Bahia (Remanso, Iúna, Lagoa do Preto e Pitanga dos Palmares), agregando outras presentes no trabalho etnográfico de Antônio Olavo (2004), resultado de quatro anos de pesquisa e trabalho de campo em 69 comunidades negras do estado da Bahia, culminado no filme-documentário *Quilombos da Bahia*.

Seguindo a destituição da rigidez que antes engessava a esfera pública, Habermas afirma que tais esferas públicas parciais são porosas e se interligam através da linguagem comum ordinária, culminando, assim, de forma matizada, a “esfera pública geral”, cujas fronteiras não são rígidas, a princípio, na sua relação com o sistema político. Por isso, nos interessa perceber a circulação dos fluxos comunicativos nesses diferentes âmbitos comunicacionais, tendo em vista que esta implica a circulação de poder comunicativo. Concordamos com Mendonça (2009), que afirma que as lutas por reconhecimento, por sua vez, dependem dessas práticas dialógicas difusas, desde que haja uma “malha interativa”, cujas articulações compõem essa luta (MENDONÇA, 2009, p. 120).

5.1 OS DISCURSOS *NORMALIZADOS* E INSTITUCIONALIZADOS SOBRE QUILOMBO E A EMERGÊNCIA QUILOMBOLA

Ao considerarmos a categoria “quilombo”, como uma categoria em disputa, estamos afirmando que os processos de normalização dessa categoria são abertos e jamais constituídos sem conflito. O que está em jogo, portanto, em disputa, não é a comprobabilidade das várias formações sociais, as quais estão ligadas direta ou indiretamente às consequências da ordem escravista e que requisitam hoje o reconhecimento como quilombolas, nem de suas demandas justificadas, mas, como adverte Arruti (2008), o que está em disputa é “a maior ou menor largueza pela qual o conceito de quilombo as abarcará, ou excluirá completamente”, ou seja, “qual parcela da realidade ganhará, por meio deste reconhecimento, uma nova realidade, jurídica, política, administrativa e mesmo social” (ARRUTI, 2009, p. 2).

Ao longo de vários contextos históricos, podemos observar diversas ressemantizações encarnadas do conceito de quilombo, desde sua categoria de crime à metáfora política de libertação; desde uma noção de “resto” de um passado remoto, que se “congelou” no tempo e no espaço, à definição étnica. As operações desses sucessivos significados dão-se em diversos âmbitos interacionais, seja nos movimentos sociais, no campo acadêmico, no meio noticioso ou no centro do sistema político. Em todos eles e entre eles estão presentes os embates discursivos a respeito da normalização da categoria quilombo, sendo que sua normatização pode ser localizada em escalas mais ou menos legítimas, dado que nem todos os envolvidos, notadamente os afetados pelo sofrimento, participam da construção da lei.

Numa reconstituição das semantizações da categoria aqui tratada, começemos pela ideia de quilombo concebida a partir dos preceitos jurídicos da legislação colonial, como já vimos no primeiro capítulo, a qual define os aquilombados como “negros fugidos” que se dispersavam para áreas despovoadas, tendo os capitães-do-mato, protegidos pela justiça escravista, a título de recompensas ou prêmios, permissão de capturá-los e devolvê-los aos seus “donos”.

Depois dessa concepção judiciosa, houve a noção das “casas de quilombo”, que ocupavam o

centro da própria cidade imperial em pleno século XIX (SOARES, 1998 apud ARRUTI, 2008), p. 4), cujo lugar no imaginário dos abastados era onde “escravos de ganho ou fugidos se reuniam para comer, descansar, praticar religião e trocar ou esconder mercadorias roubadas”. Essas mesmas “casas de quilombo”, como destaca Arruti (2008) eram, na verdade, “relativamente toleradas pelas classes dominantes, devido ao seu papel na manutenção do precário equilíbrio daquela complexa ordem urbana” (ARRUTI, 2008, p. 4),

Ressaltamos aqui estas concepções, porque ainda na atualidade, repercutem de forma difusa e misturada às outras concepções, nos imaginários coletivos. Tanto, que apesar da publicidade de noções mais recentes e valoradas, integrantes mais antigos de comunidades já assumidas como quilombolas resistem à atribuição do termo, já que ser quilombola era algo proibido e criminoso, portanto, repreensível. O silêncio ou a negação seria, então, uma forma de resistência e autoproteção. Por outro lado, essa mesma definição escravagista e racista aparece renovada nos discursos conservadores recentes das elites proprietárias e suas esferas representativas. Exemplo disso são as propostas recentes de revisão dos procedimentos técnicos e jurídicos que, de alguma forma, reconhecem, mesmo que obliquamente, os direitos dessas comunidades.

Já na ordem republicana, acontece uma guinada semântica do termo quilombo. Quando entra em desuso pela ordem repressiva, iniciando-se o interregno institucional do termo, este se torna metáfora política, à qual é atribuída a simbologia de resistência, tratada no âmbito acadêmico e nos discursos políticos. Arruti (2008) identifica três principais formas desta nova ressemantização. A primeira delas é tratada pelo autor como *resistência cultural*, cujo discurso central orbita em torno de uma persistência ou produção de uma cultura negra no Brasil. Vários temas compõem essa primeira forma de ressemantização. Um deles está ligado, de forma pejorativa e essencializante, a uma ideia de persistência da África no Brasil, tendo o quilombo dos Palmares como um caso emblemático de “retorno à 'barbárie africana'” (RODRIGUES, 1997 apud ARRUTI, 2008, p. 5). Tal concepção foi cunhada pelo cientista lombrosiano⁴³ no Brasil, Nina Rodrigues (1905), o mais importante intelectual brasileiro que sustentou as teorias racistas.

⁴³ O termo tem origem das ideias defendidas por Cesare Lombroso, cientista italiano, acerca do "criminoso nato". Ele preconizava que, pela análise de determinadas características somáticas, seria possível antever aqueles indivíduos que se voltariam para o crime. O médico legista e antropólogo baiano Raimundo Nina Rodrigues foi seguidor de Lombroso, sendo um dos fundadores, no Brasil, de uma Escola intelectual de Antropologia Criminal, sediada na Bahia. Nina Rodrigues é considerado o mais importante coadjuvante das teorias racistas no Brasil.

Algumas décadas depois, Arthur Ramos muda o vetor temático da ideia de resistência cultural, tratando o quilombo como um fenômeno “contra-aculturativo”, ou seja, como uma reagregação cultural dos africanos desterritorializados com a escravidão (ARRUTI, 2008; L. GOMES, 2009).

Outras variações ainda fizeram parte dessa formação semântica, as quais, além das noções de “retorno” ou “reconstituição”, orbitavam em torno da noção continuista da África, essencializando uma alteridade africana fechada e resgatadora de uma africanidade remota.

O segundo plano de ressemantização do quilombo classificado por Arruti (2008) está alocado na noção de *resistência política* (ARRUTI, 2008, p. 5), cunhada sob uma perspectiva classista. Nela,

[...] a referência à África é substituída pela referência ao Estado ou às estruturas de dominação de classe e o quilombo (em especial Palmares) serve para pensar as formas potencialmente revolucionárias de resistência popular. Se o problema teórico da contra-aculturação emergia do interior do debate propriamente acadêmico, mais tarde apropriado pelo movimento social negro, o problema da resistência política de classe nascia do próprio protesto político, ganhando espaço acadêmico na medida em que este também buscava tornar-se crítica política (ARRUTI, 2008, p. 6).

Nessa perspectiva, as insurreições e o quilombo seriam a reação das classes subalternizadas contra a ordem dominante, configuradas como formas revolucionárias contra a escravidão, sendo até mesmo considerados como verdadeiras “guerrilhas” contra a ordem escravista. É possível reconhecer matizes dessa concepção na organização das comunidades negras rurais incorporadas no movimento camponês e do proletariado rural, como vimos no primeiro capítulo. No entanto, na primeira metade do século XX, paralela a essa perspectiva e contendo traços desta, nasce a Frente Negra Brasileira (1931-1937), uma das organizações seminais dos movimentos negros no País (L. GOMES, 2009, p. 103), agregando à perspectiva classista a luta contra o racismo institucional, social e político. A Frente, que tinha delegações em diversos estados, ajudou a organizar os negros pela sua inserção no mercado de trabalho, no acesso aos espaços públicos e políticas sociais, tornando-se partido em 1936, mas dissolvido por Getúlio Vargas no golpe de 1937.

Já a terceira forma de ressemantização de quilombo seria a apropriação simbólica e política

pelos movimentos negros que se consolidaram a partir da década de 1970 e que transformaram a categoria quilombo como ícone da resistência negra. Arruti considera tal ressemantização como uma fusão das perspectivas cultural, assumida pelo discurso racial, com a perspectiva política. Um dos marcos inauguradores do ambiente discursivo para essa ressemantização é o movimento fundado pelo Teatro Experimental Negro (TEN), liderado por Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos. O TEN, fundado em 1944, se incorpora na luta mundial contra o racismo e pela libertação nacional dos países africanos, pós-segunda guerra. Uma contribuição importante que o TEN dará ao discurso que se fundamenta a partir do quilombo como resistência política, tendo Palmares como ícone, é a reivindicação de um outro modo de se perceber esteticamente o negro, através do combate à alienação estética e a desfiguração do negro.

De acordo com Guerreiro Ramos, “o TEN foi, no Brasil, o primeiro a denunciar a alienação da antropologia e da sociologia nacional, focalizando a gente de cor, à luz do pitoresco ou do histórico puramente, como se se tratasse de elemento estático ou mumificado” (RAMOS, 1957 apud L. GOMES, 2009, p. 107). Com a denúncia do trato acadêmico obliterado sobre as reais condições do negro no Brasil, nasce, então, uma proposta de um “pensamento negro”, que deveria ser construído a partir da politização dos grupos negros e sua agência nos âmbitos cultural e político. Tanto é assim que, em 1980, Abdias Nascimento publica o manifesto *O Quilombismo*, um projeto político que propõe a emancipação das parcelas oprimidas da sociedade. Na sua obra, Nascimento adverte que “uma possível tomada de poder pelos negros foi sempre um pesadelo perturbando o sono tranquilo das classes dominantes” (NASCIMENTO, 1980 apud L. GOMES, 2008, p. 110). A concepção quilombista de Nascimento reflete o modelo palmarino e prega uma sociedade alternativa livre, um reunião fraterna, solidária, de comunhão existencial.

É possível perceber um reforço da ideia de Nascimento nos estudos de Kabengele Munanga (1996) sobre a origem do quilombo no Brasil e sua conexão com o modelo bantu⁴⁴ dessa forma de organização sociopolítica:

⁴⁴ De acordo com Munanga, “o quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aporuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. Embora o quilombo (kilombo) seja uma palavra de língua umbundu, de acordo com Joseph C. Miller, seu conteúdo enquanto instituição sociopolítica e militar é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos aos quais já me referi. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios” (MUNANGA, 1996, p. 58).

Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. Não há como negar a presença, na liderança desses movimentos de fuga organizados, de indivíduos escravizados oriundos da região bantu, em especial de Angola, onde foi desenvolvido o quilombo (MUNANGA, 1996, p. 58).

A obra de Nascimento contém esse mesmo viés que leva Munanga a atribuir a Palmares um caráter transcultural, já que permitia a união de africanos de outras áreas culturais e outros descontentes não-africanos. A ideia que costura Nascimento e Munanga é sobre essa “abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desprezar o que havia de comum entre seres humanos” (MUNANGA, 1996, p. 63).

Além disso, *O Quilombismo* de Nascimento pode ser considerado como uma das manifestações no Brasil do pan-africanismo⁴⁵, tendo como expoente Du Bois, intelectual afro-americano. De acordo com Arruti, multiplicaram-se, assim, “os usos desta interpretação do quilombo nas mais variadas manifestações populares, como a música, o carnaval, a literatura e o cinema” (ARRUTI, 2008, p. 7).

A Bahia foi um exemplo de fortes manifestações como essas, com proximidade à ideia quilombista e palmarina. Exemplo disso foram o surgimento do afro-reggae, tendo a Banda Reflexu's construindo narrativas cantadas sobre uma África idealizada e conectada com o povo negro da Bahia; ressurgimento de afoxés, que levaram a temática das religiões de matriz africana para o espaço público durante o carnaval, depois de muitos anos de sua proibição pela legislação, e criação de blocos afro, como o Ilê Aiyê (1974), que teve importância seminal na reafirmação do carnaval baiano e sobre a politização da estética negra, a qual faz dos corpos, da dança, da música, do tambor, do cabelo, da

⁴⁵ Mobilizado por um sentimento de fraternidade racial, o pan-africanismo foi um movimento que preconizava a independência dos estados africanos de seus colonizadores e a integração do continente africano.

beleza negra, como os próprios meios de luta racial, invertendo a pejoratividade racista em autoconfiança e autorrespeito.

Por outro lado, como aponta Arruti (2008), no âmbito acadêmico, ao longo dos anos de 1980, alguns estudos começam a contrariar a hipótese de que as comunidades, chamadas preferencialmente de “comunidades negra rurais”, seriam resíduos de antigos quilombos, que se preservaram graças ao seu isolamento histórico (PREREIRA, 1981 apud ARRUTI, 2008, p. 8).

As discussões públicas sobre o conceito de quilombo, desta forma, não tinham um consenso, nem nos movimentos sociais, nem na academia, nem em meio à esfera administrativa que começava a ser acessada por segmentos intermediadores da sociedade civil para a formação da Constituinte no período de redemocratização. Em meio a esse contexto difuso, complexo e por vezes contraditório a respeito dos usos semânticos da categoria quilombo, é que foi feita a redação do artigo 68 (ADCT/CF-1988), “incorporado à Carta Magna 'no apagar das luzes', em uma formulação 'amputada', de forma improvisada, sem uma proposta original clara” (ARRUTI, 2008, p. 8).

Arruti chama atenção para o fato de que não houve diálogo entre uma emergente organização das comunidades negras rurais de alguns estados, notadamente o Maranhão, onde a presença do campesinato negro era marcante, com os propositores do artigo 68 (ADCT/CF-1988). Essa desarticulação acabou excluindo novas possibilidades semânticas do debate meteórico sobre a normatização dessas formas sociais a que se denominou “remanescentes de quilombo”.

A despeito dessas incongruências, o autor ainda identifica duas genealogias da formulação do artigo 68: a primeira está centrada no seu agenciamento enquanto símbolo ou metáfora da “resistência negra” (*afirmação*), assim como no debate sobre o desrespeito histórico imposto a essas populações (*reparação*). A segunda genealogia nasce da militância pela reforma agrária e dos estudos sobre o direito camponês, os quais preconizavam uma normatização da transmissão, controle e acesso à terra (ARRUTI, 2008, p. 10), fundamentando um discurso mais pragmático de justiça distributiva.

Os embates discursivos a que estão ligadas essas duas genealogias se revelam, portanto, de um lado, numa militância política, cuja demanda é pela justiça racial, e, de outro, numa militância política

que reivindica justiça redistributiva, através de uma ampla reforma agrária. Fica claro, portanto um litígio discursivo a respeito da definição normativa de quilombo, assim como sobre a definição do sujeito de direito que seria contemplando por esta definição.

Como podemos perceber, tal processo de normatização se deu em meio a um ambiente conflituoso, sendo atravessado por outros embates promovidos por tentativas de contenção do espectro semântico de quilombo, a exemplo da tentativa de circunscrever o sujeito de direito que se propunha simplesmente à sua historicidade, ou seja, que se reconhecesse apenas as comunidades negras *remanescentes dos antigos* quilombos, como propôs um deputado do antigo PFL, do Pará, numa emenda modificativa. Sem sucesso, em 1993, o mesmo foi autor de um projeto de lei que indicava a supressão do artigo 68 (ARRUTI, 2008, p. 9)⁴⁶.

Para responder à essa revanche conservadora de uma bancada ruralista que se consolidava no Congresso, novas propostas de ressemantizações surgiram, não menos conflituosamente. Se a Fundação Cultural Palmares (FCP), em 1993, propôs uma nova definição para quilombo, alocando-a numa noção historicizante e arqueológica, sustentada na ideia de patrimônio cultural, ideia esta proveniente de parte do movimento negro institucionalizado, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), por outro lado, propunha uma definição sustentada pela ideia presentista, em termos de “quilombo contemporâneo”.

Ainda assim, no ambiente de debate acadêmico, outra contenda se estabelece em torno da melhor definição socioantropológica de “quilombo contemporâneo”. Essa contenda é alimentada pelas solicitações de laudos antropológicos e de chaves interpretativas de tal sujeito jurídico pelo poder público. Três paradigmas acadêmicos (ARRUTI, 2008) se destacam, mas também sofrendo influências dos acontecimentos políticos e de leituras originadas em outros âmbitos: o primeiro estaria vinculado à mesma aplicabilidade de “remanescentes” dada à emergência indígena, à qual o termo serviu, segundo Arruti, para “relativizar o exótico, o isolamento e a continuidade de uma carga cultural homogênea e autônoma” (ARRUTI, 2008. p. 14). No entanto, no caso das comunidades negras rurais o uso do termo acaba afirmando ou reproduzindo essas ideias. Assim, esse primeiro paradigma acaba, de alguma forma, atribuindo uma carga historicizante ao termo “remanescentes”.

⁴⁶ Arruti (2008) teve como referências para essa informação Silva (1997, p. 16) e Almeida (1995. p. 215). Ver em ARRUTI, 2008, p. 9.

Um segundo paradigma é a alocação de diferentes formas de territorialidade numa classificação generalizante de “terras de uso comum”. Terras de Santo, Terras de Índios, Terras de Parentes, Terras de Herança, Terras de Irmandade e Terras de Preto seriam as diferentes formas de autorrepresentação e autodenominação das comunidades rurais. Estas diferentes formas de organização social ingressam num processo de luta política organizada, notadamente no Maranhão e no Pará, apresentando singularidades à perspectiva da luta camponesa, despertando o interesse acadêmico que passa a estudá-las. Num primeiro momento, no seio dessas organizações e suas capilaridades em todo o País, é possível perceber a negação das velhas formas sociais proibidas e perseguidas pela ordem instituída, sendo o termo quilombo muitas vezes rejeitado na autoadjetivação. Mais tarde, essa negação é revertida em afirmação. Arruti define bem esse processo que revela um jogo de negociações sobre as semânticas, fruto dos “choques discursos” (Dryzek, 2009): “A categoria normativa, fruto da ressemantização da categoria histórica exige, por sua vez, as ressemantizações das categorias nativas” (ARRUTI, 2008, p. 17).

O terceiro paradigma, cunhado a partir do conceito de etnicidade, tenta explicar os mecanismos sociais de manutenção dos chamados “territórios negros” como resultantes dos “enfrentamentos da situação de alteridade proposta pelos brancos” (BANDEIRA, 1991 apud ARRUTI, 2008, p. 17). Assim, o conceito contemporâneo de quilombo sob essa perspectiva estaria vinculado a grupos sociais produzidos a partir dos conflitos fundiários em locais e tempos determinados, todos como consequência direta ou indireta à dissolução do regime escravagista. De acordo com Arruti, o deslocamento da noção de cultura para a de etnia “permitiu o deslocamento da 'consciência negra' para a etnicidade, teoricamente destituída de qualquer substância cultural, histórica ou racial” (ARRUTI, 2008, p. 19).

5.1.1 *A emergência quilombola contemporânea*

Somente com o Decreto 4.887/03 foi possível perceber um deslocamento e adaptação do conceito de etnicidade, que se aproxima mais da ideia de etnogênese. O texto do Decreto foi fruto da minuta elaborada pelo Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) para tratar do assunto, na primeira gestão do então presidente Luis Inácio Lula da Silva (PT). O artigo 2º do Decreto 4.887/03 determina que

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de *autoatribuição*, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. / § 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante *autodefinição da própria comunidade*. / § 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. / § 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo *facultado* à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental (DECRETO 4.887/03 – PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA)⁴⁷.

A autoatribuição como critério do reconhecimento estatal das comunidades quilombolas acabam seguindo os preceitos da Convenção nº 169 da OIT e abre, como vimos no primeiro capítulo, o espectro de inclusão de diversas formas de comunidades negras rurais como sujeito jurídicos. Há ainda uma influência nítida da concepção barthiana de etnicidade, em que a autoatribuição é elemento central. Na perspectiva de Barth (1998), a identidade étnica é uma identidade relacional e situacional e os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação construídas pelos próprios atores (influência interacionista). Assim, a construção e manutenção das fronteiras étnicas representam jogos de interesse, em que entram em disputa códigos e diferenças culturais significantes para a comunidade (BARTH, 1998 apud SILVA, 2010)⁴⁸.

Com a ideia barthiana de que a identidade étnica é dinâmica e não estática, e que se transforma a partir das relações, dependendo do interesse ou contexto, o critério de autoatribuição acabaria, por consequência, desfazendo a “confusão” entre autoatribuição étnica e autoatribuição do “rótulo quilombola” (ARRUTI, 2008, p. 28). No entanto, é ainda este último caminho a que setores conservadores recorrem para constranger a efetividade dos direitos desses grupos.

Para efeitos conceituais, como destaca Mello (2012), a ênfase na etnicidade e na autoatribuição “logrou romper com a imposição de significados cristalizados, rechaçando o uso de critérios fundados no naturalismo (raça), no historicismo e no culturalismo para caracterizar, e arbitrar sobre, as comunidades quilombolas” (MELLO, 2012, p. 50). No entanto, uma dificuldade ainda se espria diante

⁴⁷ Grifos nossos.

⁴⁸ SILVA, F. Barth: Grupo étnico e suas fronteiras. Núcleo de Estudos Contemporâneos, RS: 2010. Disponível em <<http://necon-ufsm.blogspot.com.br/2010/07/fichamento-de-barth-f-grupos-etnicos-e.html>>.

das tentativas de convergência dessa ressemantização de quilombo contemporâneo e o discurso jurídico: a garantia da condição pluralística dos direitos, sustentada na diversidade histórica, étnica e cultural da população compreendida pelos limites territoriais do Estado brasileiro, pois a natureza mesma da tradição jurídica é “rotular”, congelar o “objeto” jurídico, não de forma irreversível, mas de forma que tais normatizações estão sempre passos atrás das “normalizações sociais”.

Como destaca Arruti (2008), “a necessidade de se atrelar tal reconhecimento a um ato de nomeação do Estado, levou também a converter aquela pluralização inicial em um processo de fixação e cristalização de novas identidades, não só administrativas e legais, mas também políticas e étnicas” (ARRUTI, 2008, p. 26). Assim, o estereótipo normativo do direito, ao capturar determinados rótulos forjados em lutas por reconhecimento pode excluir diversos casos concretos de demandantes partícipes dessas lutas por reduzirem e cristalizarem esses rótulos. No entanto, uma aposta feita neste trabalho deriva da ideia de Tully (2004), já apresentada no terceiro capítulo, de que as reconciliações emergentes das lutas por reconhecimento podem ser até duradouras, mas nunca serão definitivas (TULLY, 2004, p. 86). Podemos ainda resgatar Honneth (2009), que nos alimenta com a ideia de que, é sob uma pressão de uma luta por reconhecimento que novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade são acrescentados, forçando, não somente a ordem jurídica, mas toda a constelação de discursos morais de uma sociedade, a uma ampliação das normas e normalizações.

5.2 FÓRUM QUILOMBOLA

Um discurso fácil de ser construído é que a criação, realização ou reestruturação de conferências, seminários, entre outros fóruns, vêm ajudando a estabelecer as prioridades das políticas públicas, de forma mais concorde com os anseios sociais. Apostamos que essas iniciativas são indispensáveis para a legitimação das práticas democráticas. No entanto, acreditamos também que uma análise mais apurada sobre esses espaços discursivos e deliberativos e sua externalidade deve revelar, de alguma maneira, aspectos não tão evidentes sobre a responsividade dos poderes públicos em relação às demandas dos grupos que têm uma história de exclusão ou marginalização das esferas públicas de decisão política.

O fórum aqui analisado faz parte de um sistema inacabado e em formação e que está pautado por espaços políticos instituídos por representações governamentais e não-governamentais responsáveis por elaborar, deliberar e fiscalizar a implementação de políticas públicas. Neles, é possível perceber que novos “players” estão na cena política, como observou W. Gomes (2012), e é partindo dessa pressuposição que analisamos esse fórum quilombola sob a “lente” da chave agregativa da deliberação e do reconhecimento.

Numa primeira etapa, captaremos alguns pronunciamentos feitos durante uma sessão em que o procedimento determinado é a prestação de contas dos poderes executivos, federal e estadual, sobre o que foi executado nas políticas públicas relativas ao PBQ até o ano de 2012 e as metas parcialmente estabelecidas para os próximos anos. Numa segunda etapa, gravamos o diálogo travado pelo Grupo de Trabalho (GT), composto exclusivamente por lideranças quilombolas, sem a presença do Estado. Sendo uma instância de caráter decisório, tal GT teve a responsabilidade de traçar e arregimentar as demandas referentes à *Regularização Fundiária, Infraestrutura e Qualidade de Vida*. É importante destacar que essa categorização já estava previamente determinada pela metodologia da coordenação do evento, a cargo do próprio Estado (PBQ / Seppir).

A primeira etapa não teve uma gravação integral, por questões operacionais. Além disso, não tivemos a gravação feita pela equipe técnica da Seppir, coordenadora do evento. Portanto, contamos com os recursos e agilidades próprios. Por isso, priorizamos algumas sessões em apenas um turno por dia. No primeiro dia, tivemos 89 minutos e 49 segundos de gravação, referentes ao momento em que as lideranças fazem pronunciamentos com a presença do Estado. Nestas sessões, as falas consideradas das lideranças são aquelas que estão restritas ao tempo metodologicamente estipulado para o debate, após as apresentações dos setores do governo, que, por sua vez, tiveram dois módulos: apresentação do PBQ e apresentação as ações dos governos federal e estadual nas áreas de educação, habitação, saneamento, inclusão produtiva e regularização fundiária.

Também no primeiro dia, foi gravado o diálogo de um dos dois Grupos de Trabalho (GT 1), desta vez integralmente. A gravação teve no total 66 minutos, dos quais consideramos apenas 61 minutos, já que, nos primeiros cinco, a coordenadora da Seppir deu orientações sobre a metodologia. O tempo considerado corresponde apenas ao início e término do diálogo: após a saída da representante da Seppir até a última fala

antes da chegada do deputado federal Luiz Alberto (PT), que teve um momento concedido pelo GT para que ele falasse sobre assuntos atinentes ao enfrentamento no legislativo federal na disputa pelos direitos quilombolas. Logo após a fala do parlamentar, o grupo se dispersou rapidamente para o jantar, sem trocar argumentos de forma organizada sobre as questões recém-apresentadas, já que estavam atrasados no cronograma. No segundo dia, obtivemos 89 minutos e 43 segundos de gravação, referentes ao momento em que as lideranças se pronunciam com a presença do Estado.

5.2.1 – *Pronunciamentos de lideranças com a presença do Estado*

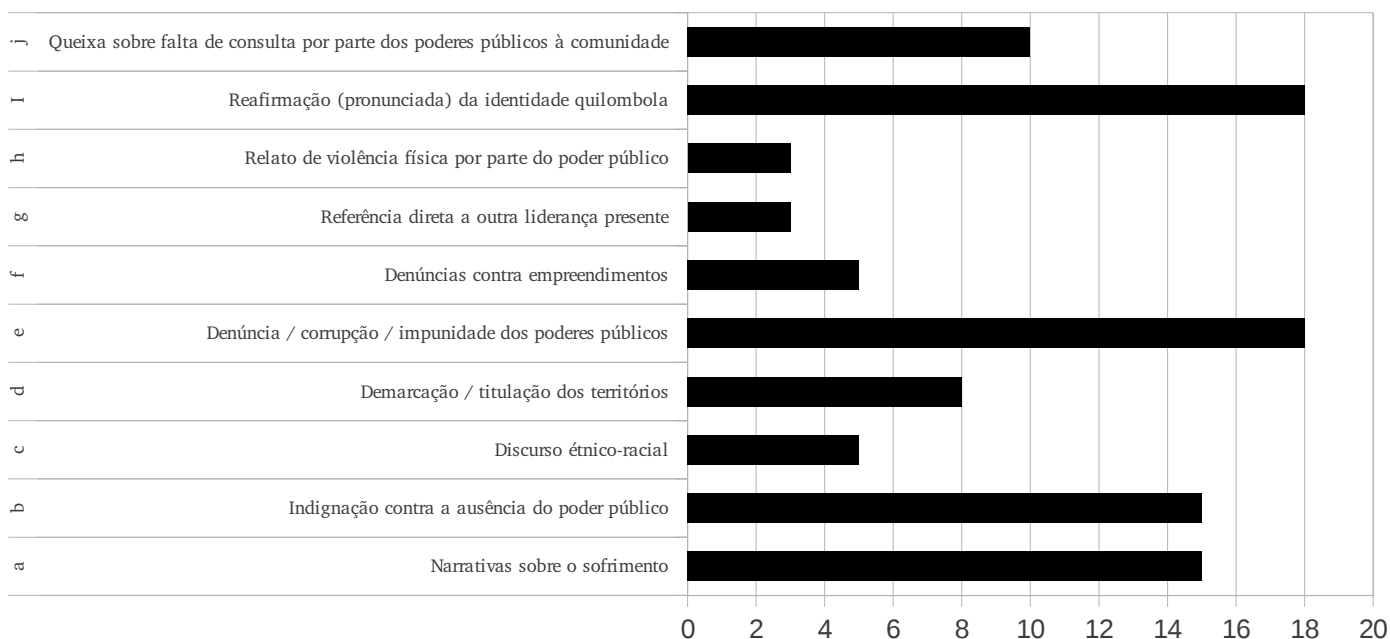
Nesse tópico gostaríamos de rememorar algumas questões levantadas no segundo capítulo. A primeira delas é a “lente” comunicacional que adotamos, sintonizada com as acepções de Quéré (1991) sobre uma concepção praxiológica da comunicação, em que sujeito e objeto se constituem na relação um com o outro. A segunda questão é que essa forma de pensar o processo comunicativo desconstrói a ideia de estabilidade das coisas. Por isso entendemos que o engajamento dos representantes do movimento quilombola, vistos aqui como “tradutores” das demandas difusas e processos partilhados em outras subesferas, é alimentada pela compreensão que eles têm sobre sua capacidade de ingressar num confronto discursivo, com a possibilidades de convencimento. Acreditamos que é no exercício da interação discursiva que questões específicas atinentes a determinados grupos, são “traduzidas” e generalizadas, alimentando, assim, a “ponte semântica” de que fala Honneth (2003a; 2009). Pois “entre as finalidades impessoais de um movimento social e as experiências privadas que seus membros têm da lesão, deve haver uma ponte semântica que pelo menos seja tão resistente que permita a constituição de uma identidade coletiva” (HONNETH, 2003a apud MENDONÇA, 2009, p. 127).

Seguindo essa orientação, procuramos, nas sessões gravadas, identificar duas questões: 1) quais os elementos que podem evidenciar a passagem da “ponte semântica”, ou seja, quais são os enquadramentos dados às demandas e se elas têm conexão com as conversações e falas livres e informais; 2) em que medida há o compartilhamento do sofrimento expresso nos pronunciamentos e a conexão entre eles e 3) como se apresentam os argumentos direcionados ao Estado, já que estes podem expressar a capacidade de agência e autonomia.

Considerando as sessões em que lideranças e Estado estão juntos, nos dois dias, percebemos que em 179 minutos e 31 segundos, uma média de seis lideranças, de um universo de 48 (representantes de comunidades em vários territórios de identidade), se pronunciaram, por dia, considerando o tempo gravado.

Gráfico 2

Forum com presença do Estado
Eixos temáticos (escala 1/100)



*Elaboração própria

Ressaltamos que é importante levar em consideração o formato dessa sessão analisada, assim como a disposição dos participantes e o meio de difusão dos enunciados. O microfone é o meio de vocalização, fazendo com que esta parta de um ponto para os demais, dispostos no espaço físico, criando formalmente uma hierarquização do poder de expressão das razões. Essa hierarquia somente é rompida quando um outro participante amplifica a voz e pede espaço de fala. Contudo, esse formato não implica num silenciamento completo, pois há conversações paralelas, que carregam em si reflexões de experiências vividas com os temas situacionais. Essas conversações, por sua vez, são nucleadas, ou seja, limitadas pela proximidade física dos pares. Veremos que a distinção entre esse formato e o do GT terá uma grande implicação na dinâmica e

abundância de troca de razões. Acrescentamos ainda que, no primeiro, quando as lideranças estão com o microfone, falam não somente para os pares, mas também para os poderes públicos presentes. Já no segundo formato, as lideranças falam direcionadas umas para as outras, entre pares.

Outra observação é que os padrões dos eixos temáticos apresentados no Gráfico I foram extraídos das próprias falas e não de conjecturas pré-formadas. Podemos observar que a carga de denúncia sobre supostas irregularidades dos poderes públicos, como desvios de verbas das políticas voltadas às comunidades quilombolas, notadamente pelos poderes locais, é acentuada. Em seguida, observamos uma intensa reafirmação da identidade quilombola, um ponto que precisa ser atentado, já que, como veremos no subcapítulo 5.4, essa identidade não era disseminadamente assumida, apesar dos enquadramentos etnográficos. A assunção aberta e pública da identidade quilombola evidencia um reinvestimento sobre o significado de quilombo como traço marcante da luta por reconhecimento. Esses são exemplos de falas que expressam os contextos de capturas desse dois eixos temáticos:

[...] Somos nós que vive massacrado. Portanto, não me canso de dizer que os governos estadual e federal são coniventes com essa ação do governo municipal. Lá em Baixão Velho, só indo lá pra ver. O nosso PSF, o gestor deu umas lambuzada nas paredes de final de dezembro para janeiro e disse que a reforma daquele estabelecimento, no mês 8 e mês 9, foi de R\$ 40 mil. Quer dizer: cadê alguém do ministério pra fazer a fiscalização disso daí? Eles têm que fazer uma fiscalização e punir quem for de direito! [...] (JÚLIO CUPERTINO, 73 anos, Comunidade de Baixão Velho/ Baraúnas) [original]⁴⁹.

Falando em comunidade quilombola, eu sou quilombola. Falando em direitos que foram negados, eu acho que é esse das comunidades quilombolas que tiveram seus direitos negados. A nossa comunidade tem quase 200 anos e a gente tem brigado muito e corremos atrás pra ver se chega benefícios na comunidade e não chega. A gente achava que a energia seria um benefício que chegaria mais rápido porque nos dizeres das pessoas do movimento, onde tivesse uma pessoa tinha que ir energia. [...]. (JAIME CUPERTINO, 71 anos, Comunidade de Vazante/ Seabra).

⁴⁹ Esta nota de rodapé serve somente para informar que todas as falas transcritas, desta primeira em diante, serão reproduzidas da mesma maneira em que foi enunciada, com o intuito de tentar preservar, ao máximo, as características da oralidade e das regionalidades. Ressaltamos que não julgamos erradas as formas que não estejam condizentes com a convenção instituída na língua portuguesa, sendo legítimas quaisquer formas de expressão. Procuramos não incorrer em preconceito linguístico, pois “a) o uso oral é intrinsecamente distinto do escrito, desde que ninguém fala como escreve ou vice-versa; b) cada uso, oral ou escrito, é influenciado pela situação comunicativa; c) a norma literária representa apenas uma das possíveis formas de realização do sistema linguístico; d) uma vez que as variações e mudanças são inerentes à língua, a própria norma literária está longe de ser homogênea” (MONTEIRO, J. *Erro gramatical ou preconceito linguístico?* Revista do Gelne, Ano 1, No. 2, Fortaleza: 1999).

Outros enunciados que chamam atenção são os enquadrados em indignações expressas contra a ausência do poder público nas bases e no acompanhamento das políticas iniciadas ou prometidas. Um exemplo de fala “aguerrida” e emblemática desse eixo temático é a de Eliete Paraguaçu, líder da comunidade de Porto dos Cavalos, em Ilha de Maré:

[...] Mas nos nossos quilombos, cadê as creches quilombolas que as mulheres tanto necessita? As mulheres quilombolas, que na maioria das vezes é elas que sustentam as casas, gritavam em 2011 pela creche quilombola. Até hoje a creche não chegou. [...] a Bahia Pesca nunca fez um diagnóstico dos pescadores da Bahia. Há mais de 300 mulheres na pesca, mas nunca fazendo parte desses dados. E isso nos revolta porque é a gente que está na base. Eu como líder de pescadores acompanho a realidade dessas pessoas que não têm energia e vêm: acesse 'www', na comunidade que não tem nem energia! Se precisar eu bato! Bato quando vou como conselheira, vou bater na Seppir, se precisar, vou bater cada secretaria dessas, porque são elas que estão ali. Eu não estou vendo vocês enquanto rubi, estou vendo vocês como pessoas (*refere-se às autoridades presentes*); vocês nas suas secretarias, nos seus escritórios com ar condicionado, que na maioria das vezes não sabe o que é ir pra campo, não sabe o que a gente passa, e não quer que a gente bata? Eu bato! Eu apanho é todo dia, entendeu? Eu levo é as bandas de meu mangue nas minhas mãos, todas contaminadas, porque é o meu corpo que está lá todo dia! [...] (ELIETE PARAGUAÇU, 33 anos, Comunidade de Porto dos Cavalos/ Ilha de Maré).

A referência direta sobre regularização fundiária também é expressiva, apesar de, na mostra de falantes, ela aparecer secundarizada em relação a outros eixos temáticos. A explicação disso pode ser o formato da situação comunicativa, cujas referências para as discussões são pré-determinadas. Nas outras esferas e sessão, veremos que o tema é recorrente nas trocas de razões.

O discurso étnico-racial também aparece nos pronunciamentos, evidenciando conexões com as falas livres e difusas capturadas nas comunidades. Ressaltamos que o termo “étnico-racial”, empregado como classificação temática é distinto do “discurso racial”. Como vimos no subcapítulo 5.1, as referências que movimentos negros fazem à “raça” são distintas das atribuições e justificações “racistas”, estão ligadas mais ao conceito étnico da emergência identitária. Pois na passagem do racial ao étnico, os signos de distinção teriam seus sinais invertidos, deixando de representar estigmas, para assumir um sentido de solidariedade e identificação (BANTON, 1979 apud ARRUTI, 1997, p. 25). “Nesse sentido, um grupo racial tornar-se-ia um grupo étnico a partir do momento em que, aceitando a distinção que lhe é imposta pela maioria, passa a utilizar-se politicamente dela na formação de agrupamentos autônomos ou com interesses e reivindicações

comuns” (ARRUTI, 1997, p. 25). O uso político dessa distinção é evidente em trechos das falas de Júlio Cupertino e Eliete Paraguaçu:

[...] A gente vai na escola e os moleques não tem uma merenda. E quando chega nas escolas quilombolas, as merendas é feita numa comunidade branca pra ir pra a escola quilombola [...] (JÚLIO CUPERTINO, 73 anos, Comunidade de Baixão Velho/Baraúnas).

E nós como povo quilombola, como povo pescador, que tem essa cultura dada, emprestada, já estamos fartos. Precisa nos atender. Não nos está atendendo. Aí precisam dos dados e dados são dados quando convém montar uma secretaria em que está uma poça de gente branca pra discutir e discutir. Esse povo não nos atende! (ELIETE PARAGUAÇU, 33 anos, Comunidade de Porto dos Cavalos/ Ilha de Maré).

No caso das denúncias contra empreendimentos presentes nos enunciados, acreditamos que é um sinal das contradições do “viés de desenvolvimento” adotado pelos governos ou ainda da reprodução do poder dos grupos proprietários refletido nas decisões judiciais sobre as questões litigiosas que envolvem, de um lado, os direitos dos povos e comunidades tradicionais e, de outro, a expansão do capital.

Já o relato de violência física e as referências de apoio de lideranças aos pares está vinculada a um caso específico expresso nas oportunidades de fala, apesar de não ser o único. Trata-se do litígio entre a comunidade do Rio dos Macacos e a Marinha. A líder Rosemeire relata sobre constantes agressões físicas de homens encapuzados e com fuzis, além de derrubadas de casas pelos mesmos de forma violenta. Além disso, o impedimento do direito de ir e vir da comunidade: “[...] a única via que a gente sai é da vila naval e nisso quando eles fecham o portão, pode está morrendo quem for lá, que eles não deixam entrar carro nenhum, nem ambulância, a Samu, pra pegar aquelas pessoas lá dentro”⁵⁰.

Outra observação são as narrativas do sofrimento. Esse é o ponto de conexão com as outras subesferas que mais nos chama atenção porque é nele que deve residir a emergência da construção relacional da identidade, pautada pela constituição intersubjetiva dos *selves* e das relações por eles constituídas

⁵⁰ Após do fechamento do trabalho empírico, tentei* fazer uma visita ao Quilombo Rio dos Macacos. De fato, a Marinha veta a passagem de quaisquer pessoas em direção ao quilombo. Parada pelos sentinelas armados, detiveram meus documentos durante 40 minutos e depois me dispensaram, informando que não fui autorizada a ingressar. No dia 6 de janeiro de 2014, Rosimeire e o irmão, Edinei dos Santos, foram agredidos por oficiais da Marinha, quando retornavam para casa, na presença das filhas de Edinei, de seis e 17 anos. Além da agressão, os dois irmãos foram detidos de forma arbitrária, sendo liberados somente quando o movimento quilombola no estado, com a ajuda de outros movimentos sociais, advogados solidários e parlamentares pressionaram. Um inquérito foi instaurado para apurar o caso.

(MENDONÇA, 2009, p. 60). Esse é um dos pontos a partir do qual podemos compreender sobre o “clique”, ou, como se refere Honneth (2009), o “átimo” para uma ponte semântica em direção à luta por reconhecimento. Pois a possibilidade de superação de práticas de desrespeito e degradação da integridade humana, como observa Mendonça (2009), passa pelo deslocamento de fragmentos do *mundo da vida*. A tessitura de uma gramática moral, lastreada pelo sofrimento comum compartilhado e pela capacidade de vislumbrar possibilidades de superação, é que aciona e retroalimenta a agência político-discursiva.

5.2.2 – Diálogos quilombolas

Para analisar as trocas argumentativas dos representantes quilombolas em um outro formato, optamos por acompanhar o desenrolar dos atos comunicativos no Grupo de Trabalho (GT) responsável por discutir e elaborar propostas atinentes à *regularização fundiária, infraestrutura e qualidade de vida*. Apostamos, com isso, encontrar um reforço circular de razões e justificativas transacionados em outras subesferas.

Nesse grupo de trabalho, participaram 20 lideranças quilombolas, dos quais 12 se pronunciaram abertamente, enquanto que o restante acompanhou as trocas argumentativas, sem no entanto se calarem. As mesmas conversações paralelas com os “vizinhos de cadeira” existentes na primeira sessão analisada, também foram comuns nessa segunda sessão. No entanto, nosso foco privilegiou as trocas argumentativas abertas e direcionadas a todos. A transcrição delas podem ser vistas no Anexo I.

Além disso, algo a ser destacado, é o formato dessa sessão: a distribuição dos participantes de forma circular, de forma que todos se visualizam horizontalizadamente, sem imposições, pelo menos espaciais, de hierarquias. No Gráfico III, no entanto, é possível observar assimetrias no número de intervenções, com destaque para Nelson Nunes, representante regional da Coordenação Nacional de Comunidades Quilombolas (CONAQ), e João Evangelista Souza, coordenador geral do Conselho Estadual Quilombola.

Gráfico 3

PARTICIPANTES DO GT 1

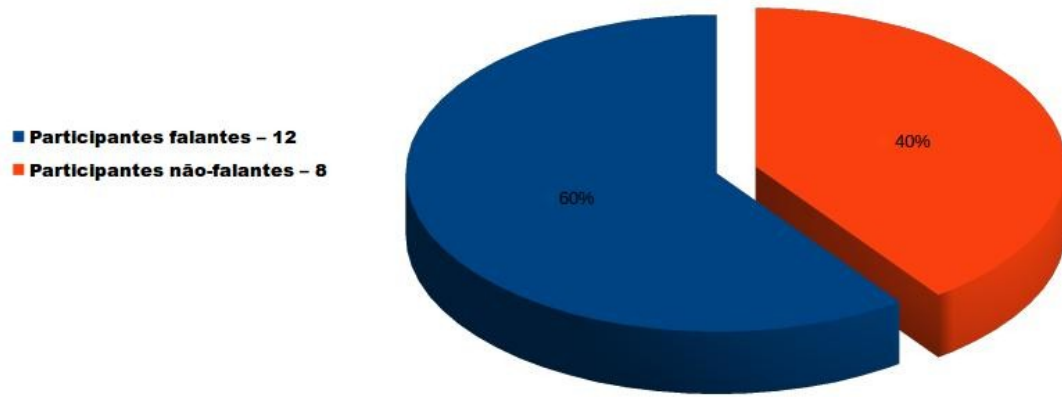


Gráfico 4

UNIVERSO DE MEMBROS FALANTES INCIDÊNCIA DOS ATOS DIALÓGICOS

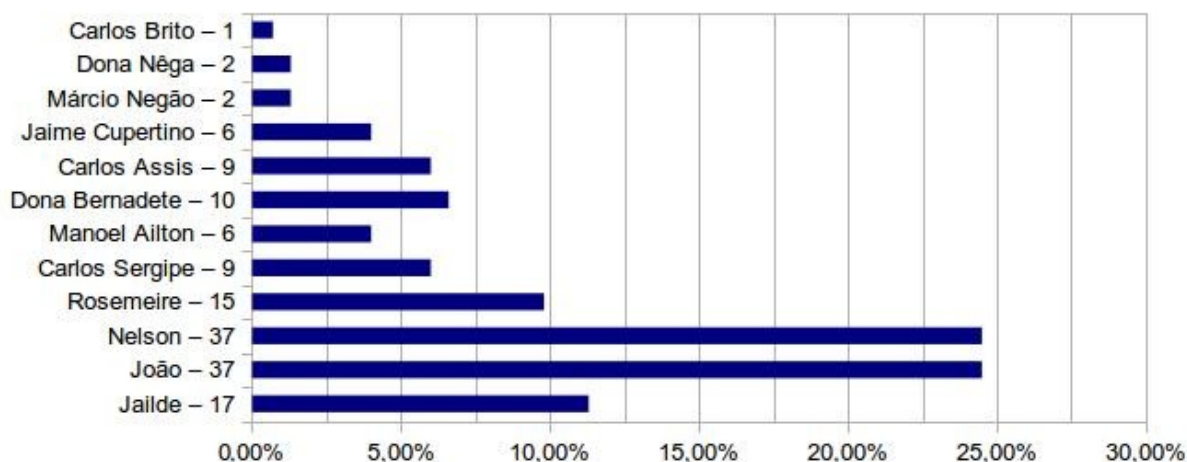


Tabela 4

| | | |
|-----------------|----|--------|
| Jailde | 17 | 11,30% |
| João | 37 | 24,50% |
| Nelson | 37 | 24,50% |
| Rosemeire | 15 | 9,80% |
| Carlos Sergipe | 9 | 6,00% |
| Manoel Ailton | 6 | 4,00% |
| Dona Bernadete | 10 | 6,60% |
| Carlos Assis | 9 | 6,00% |
| Jaime Cupertino | 6 | 4,00% |
| Márcio Negão | 2 | 1,30% |
| Dona Nêga | 2 | 1,30% |
| Carlos Brito | 1 | 0,70% |

Boa parte das intervenções dessas duas lideranças, no entanto, são enquadradas em falas de procedimentalização, como cobrança da agilidade nas falas, por conta da limitação de tempo, e organização das propostas e advertências e explicações sobre determinados assuntos. É possível perceber um acordo implícito entre os pares de que essas lideranças dirigissem esse processo procedimental. Outros observadores

podem, no entanto, considerar isso como um microfoco de tirania, o que não será possível tratar nesse trabalho.

Gráfico 5

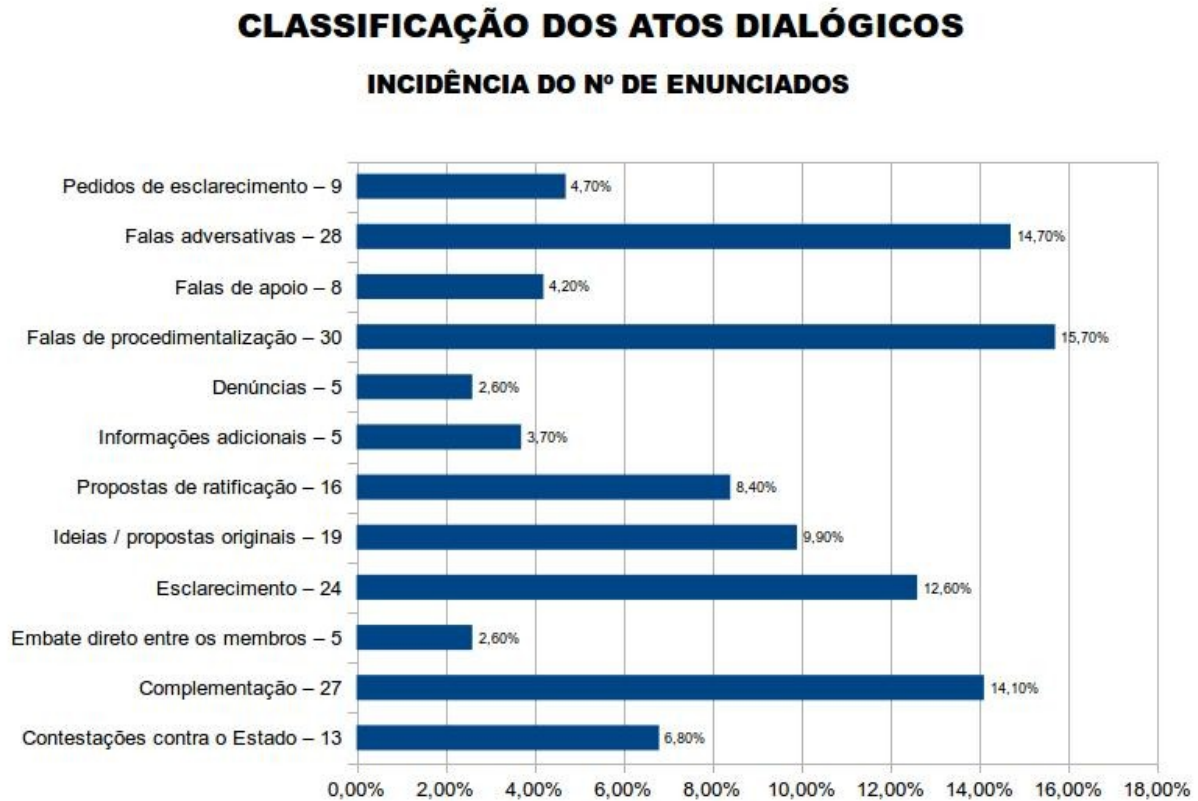


Tabela 5

| | | |
|--------------------------------|----|--------|
| Contestações contra o Estado | 13 | 6,80% |
| Complementação | 27 | 14,10% |
| Embate direto entre os membros | 5 | 2,60% |
| Esclarecimento | 24 | 12,60% |
| Ideias / propostas originais | 19 | 9,90% |
| Propostas de ratificação | 16 | 8,40% |
| Informações adicionais | 7 | 3,70% |
| Denúncias | 5 | 2,60% |
| Falas de procedimentalização | 30 | 15,70% |
| Falas de apoio | 8 | 4,20% |
| Falas adversativas | 28 | 14,70% |
| Pedidos de esclarecimento | 9 | 4,70% |

No Gráfico 4, ilustramos algumas classificações identificadas nos atos dialógicos. Acreditamos que esses não são os únicos presentes nas trocas discursivas. O que pretendemos, no entanto, não foi encerrar a análise do fórum quilombola em si, como objeto substantivado, mas capturar elementos que evidenciassem o “trânsito”, o “movimento” da situação comunicativa. Cada classificação identificada não é um acontecimento isolado, mas relacionado com os demais. Se um parceiro de interação pede um esclarecimento, outros serão levados a dar tal esclarecimento. Se um apresenta algo propositivo, outros adendam a proposição ou a contestam. Ou seja, cada ato fomenta, nesse caso, uma reflexividade nos parceiros de interação.

Não podemos deixar de considerar a complexidade dessa situação comunicativa, mesmo que para efeito *ad hoc* tenhamos capturado apenas parte dela. Pois, para além das falas pronunciadas abertamente, outros atos dialógicos estavam acontecendo concomitantemente, mesmo que não verbalizados, mas também através de gestos, feições e interjeições. Essa complexidade comunicativa assume uma forma rizomática, próxima à ideia de Deleuze e Guattari (2004), com suas múltiplas entradas e saídas (DELEUZE e GUATTARI, 2004, p. 32-33). Esse mesmo rizoma é também análogo ao processo deliberativo, já que este se dá através da malha interativa entre essa e outras subesferas públicas. Uma mostra disso está no gráfico V, onde podemos encontrar nexos entre os diálogos quilombolas e os pronunciamentos da primeira sessão.

Outro fato que nos chama atenção é o caráter conflitivo do diálogo, que, por vezes, chega a culminar em embates diretos. E isso não quer dizer, no entanto, que há a ausência de deliberatividade na situação comunicativa. Como já defendemos no quarto capítulo, não recorremos a acepções deliberacionistas decisionísticas ou que pregam consensos substantivos. Pois deliberar, para nós, implica muito mais em acordos operacionalizáveis ou em metaconsensos, como defendem Dryzek e Niemeyer (2006).

Apesar de um fórum ter sido aqui recortado e amplificado sob a lente agregativa da deliberação e do reconhecimento, apostamos na “desterritorialização da deliberação” (MENDONÇA, 2009, p. 102), pois, como já ressaltamos no capítulo anterior, não acreditamos que os processos deliberativos estão restritos a arenas específicas, como as instâncias decisórias e os fóruns onde os diálogos se dão face-a-face. O que procuramos ressaltar com essa mostra empírica não são necessariamente a sua substância e situacionalidade, como já dissemos, mas os elementos que nos permitem perceber os “trânsitos”, os “atravessamentos” de sentidos, os fluxos discursivos constituídos entre diversas esferas interacionais imbricadas. Ou seja, a transversalidade dessas esferas são o horizonte de nossa busca.

Gráfico 6

FÓRUM GT 1
EIXOS TEMÁTICOS

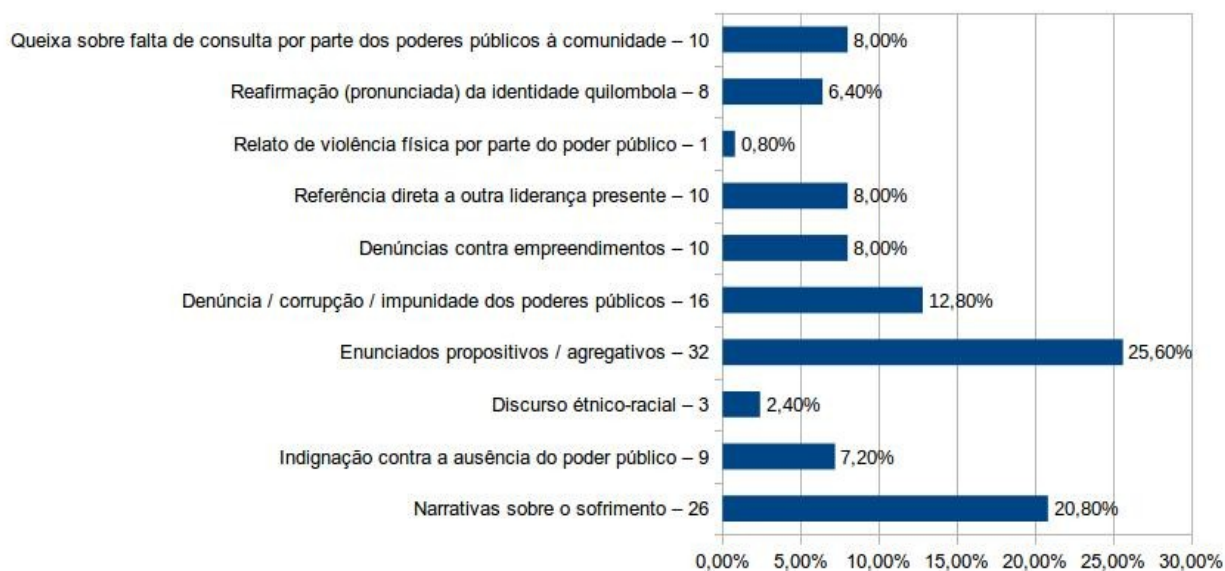


Tabela 6

| | | |
|--|-----|---------|
| Narrativas sobre o sofrimento | 26 | 20,80% |
| Indignação contra a ausência do poder público | 9 | 7,20% |
| Discurso étnico-racial | 3 | 2,40% |
| Enunciados propositivos / agregativos | 32 | 25,60% |
| Denúncia / corrupção / impunidade dos poderes públicos | 16 | 12,80% |
| Denúncias contra empreendimentos | 10 | 8,00% |
| Referência direta a outra liderança presente | 10 | 8,00% |
| Relato de violência física por parte do poder público | 1 | 0,80% |
| Reafirmação (pronunciada) da identidade quilombola | 8 | 6,40% |
| Queixa sobre falta de consulta por parte dos poderes públicos à comunidade | 10 | 8,00% |
| | 125 | 100,00% |

5.3 – O MEIO NOTICIOSO COMO ESPAÇO DE CONFLITO

Rememoremos, agora, a pergunta direcionadora de nosso trabalho empírico: até que ponto os fluxos comunicativos das três esferas em questão se correspondem? E se estas se perpassam, como se dá essa conexão? Acreditamos que essa é uma pista interessante para termos uma noção de como a luta por reconhecimento quilombola se trava nessas diferentes arenas discursivas e como ela “negocia as rotas” de batalha, inclusive no meio noticioso.

Neste subcapítulo, trassou-se o objetivo de investigar as seguintes variáveis: 1) o quanto os quilombolas são assuntos de matérias nos meios noticiosos; 2) o quanto os quilombolas são assuntos centrais ou periféricos nesses textos jornalísticos; 3) os eixos temáticos em que esses grupos sociais são referenciados; 4) o quanto e quais as notícias apresentam em si disputas de razões ou de argumentos (e aqui são consideradas as notícias que têm fontes se contra-argumentando em torno de assuntos de interesse comum); 5) quais as fontes (favoráveis e desfavoráveis às questões quilombolas) que se contra-argumentam e o espaço que elas têm para expor suas razões; 6) quanto de espaço os quilombolas têm, eles próprios, para expor suas razões e 7) quais razões são apresentadas pelas fontes que se contra-argumentam, assim como elas estão hierarquizadas.

Com se pode perceber, essas variáveis tentam dar conta, antes de tudo, à correlação dos quilombolas ao processo de agendamento atrelado aos aspectos de enquadramento. Acredita-se aqui, que, com a identificação dessas variáveis, é possível se ter uma ideia de como os meios noticiosos estudados tratam e enquadram os quilombolas e suas questões, ou seja, o quanto e de que forma esses meios publicizam assuntos atinentes a esses grupos minoritários, se os quilombolas estiveram em desvantagem no fluxo concorrente dos campos argumentativos e se os enquadramentos identificados no meio noticioso foram favoráveis ou não para esses grupos minoritários validarem seus “projetos de fala” (Maia, 2009, p. 13). Isso, sem perder de vista o caráter de circularidade da produção de sentido e de que a produção jornalística se dá por um processo de interação social entre jornalistas, fontes de informação e sociedade (TRAQUINA, 2001, apud PEREIRA, 2006, p. 4).

5.3.1 – Um olhar empírico sobre o meio noticioso

A escolha dos noticiários *Folha Online* e *Último Segundo* como *corpus* do estudo empírico não foi motivada pelas novas perspectivas de pesquisa no campo da comunicação que emergiram com a modalidade do webjornalismo. A intenção aqui não é se ater à estrutura organizativa de conteúdos, tendo em conta a composição e a estrutura do cibertexto, mas somente ter uma mostra de como um ambiente noticioso trata determinados grupos sociais, considerando uma perspectiva política.

Em ambos os veículos, foi realizada uma busca das notícias que continham em seu conteúdo as expressões “quilombola” e “quilombolas”, publicadas de 1º de janeiro de 2012 a 22 de julho do mesmo ano, dois dias depois de quando foi publicado pelo Incra, o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do quilombo Rio dos Macacos, na Bahia, comunidade que se encontra em conflito com a Marinha brasileira devido a disputa por território. Por questões operacionais e de tempo, essa data foi o máximo que se pôde estender para a análise. O fato sobre o reconhecimento da comunidade quilombola pelo Incra foi apenas um ponto referencial para delimitar o escopo de pesquisa. Ao todo, o espaço de tempo foi de 204 dias, ou seja, o primeiro semestre de 2012 e mais 22 dias de julho.

Sem busca avançada, o Portal IG, onde está hospedado o noticiário *Último Segundo*, oferece a busca com um filtro simples, por período: “hoje”, “última semana”, “último mês”, “últimos 6 meses” e “último ano”. A captura de matérias neste noticiário foi feita com o filtro “último ano”, sendo consideradas apenas as matérias publicadas no período predeterminado e as que foram exclusivamente publicadas no noticiário *Último Segundo*. Já no *Folha Online*, com uma busca avançada, foi possível fazer o filtro de forma mais objetiva, por data.

5.3.1.1 - Hipóteses

As hipóteses orientadoras deste estudo estão divididas em dois escopos, o primeiro relacionado ao processo de agendamento midiático e o segundo ao enquadramento. Quanto ao processo de agendamento midiático formulou-se que:

H1 – As minorias aqui tratadas, os quilombolas, e suas questões, por estarem submetidos a

assimetrias de poder no sistema político, têm pouca ressonância na esfera midiática, cabendo a eles um reduzido espaço do processo de agendamento da mídia;

H2 – As questões quilombolas que conseguem maior repercussão na agenda da mídia são aquelas relacionadas a qualquer forma latente de “agitação” (Traquina, 1995 apud Maia, 2009, p. 181) ou, como chama Sodré (2005), a “ações demonstrativas”, ou ainda como coloca Maia, a “demonstrações públicas”, que conotem uma subjacência conflituosa.

Já em relação ao processo de framing, as hipóteses formuladas foram:

H'1 – Os enquadramentos das notícias cujos assuntos estão relacionados a conflito atribuirão à imagem pública quilombola um lugar central;

H'2 – Os enquadramentos das notícias cujos assuntos não estão relacionados a conflito atribuirão à imagem pública quilombola um lugar periférico;

H'4 – Os argumentos serão enquadrados de tal forma que, na hierarquização dos argumentos, estarão no topo os argumentos das fontes do sistema político central.

5.3.1.2 - Métodos usados

Os estudos contedúsdicos, usados por diversos estudiosos do campo da comunicação para mensurar o espaço ou o tempo concedido aos atores sociais pelos agentes midiáticos, são ponderados por Rousiley Maia (2009). Ela adverte que este método corroboraria com vertentes pluralistas, as quais negligenciam a capacidade de públicos fracos interferirem no embate argumentativo no campo midiático. No entanto, neste subcapítulo, defende-se a pertinência da análise de conteúdo para que a leitura qualitativa de seus resultados sejam confrontados com uma análise interpretativa de padrões reconhecidos das trocas de argumentos no meio noticioso e nas outras esferas de interação, as quais veremos mais adiante. Assim, a análise de conteúdo não é sobrepujante, mas apenas um aparato secundário, cujo uso reelaborado servirá para evidenciar justamente o oposto das consequências

advertidas por Maia.

Aliado a isso, além da captura da frequência com que surgem certas características do conteúdo analisado, é que se lançou mão de outro esquema da análise de conteúdo aproximando-a à categoria interpretativa, ou seja, a análise interpretativa dos discursos identificados e suas relações nos textos noticiosos, demanda que a identificação quantitativa de elementos categorizados não daria conta para explicar as chamadas disputas de razões na esfera discursiva aqui tratada. Desta forma, acredita-se, aqui, que a análise de conteúdo, aliada à análise interpretativa sugerida, será importante para identificar como os quilombolas e suas questões participam dos processos de agendamento e enquadramento dos veículos tratados neste subcapítulo.

Para a preparação das informações e, em seguida, proceder a unitarização e categorização delas, foi feito um questionário com 16 itens, aplicado, matéria por matéria, em cada noticiário:

Quadro 1

- 1) Número de vezes em que as expressões “quilombola”, “quilombolas”, sendo sujeitos ou predicados, foram citadas em cada matéria e depois no total de matérias;
- 2) Número de matérias em que os quilombolas foram assunto periférico;
- 3) Número de matérias em que os quilombolas foram assunto central;
- 4) Temáticas quantificadas em torno das quais os quilombolas eram referenciados nas matérias em que eram assunto periférico;
- 5) Temáticas quantificadas em torno das quais os quilombolas eram referenciados nas matérias em que eram assunto central;
- 6) Número de matérias em que há disputa de razões apresentadas (quando existe vozes em disputa);
- 7) Temáticas quantificadas em torno das quais foram geradas as disputas argumentativas;
- 8) Fontes quantificadas favoráveis aos quilombolas;
- 9) Fontes quantificadas desfavoráveis aos quilombolas;
- 10) Fontes quilombolas quantificadas;
- 11) Fontes de terceiros quantificadas e classificadas falando pelos quilombolas;
- 12) Argumentos das fontes favoráveis aos quilombolas;

- 13) Argumentos das fontes desfavoráveis aos quilombolas;
- 14) Quantas vezes são citados argumentos das fontes favoráveis aos quilombolas (seria o número de falas em discurso direto e indireto livre);
- 15) Quantas vezes são citados argumentos das fontes desfavoráveis aos quilombolas.
- 16) Os padrões argumentativos identificados nas notícias e suas hierarquizações

Através desse procedimento, sugere-se que é possível checar as variáveis apresentadas anteriormente neste subcapítulo e responder às hipóteses fundantes da operacionalização empírica.

5.3.1.3 - *Os processos de agendamento e enquadramento nos noticiários Folha Online e Último Segundo*

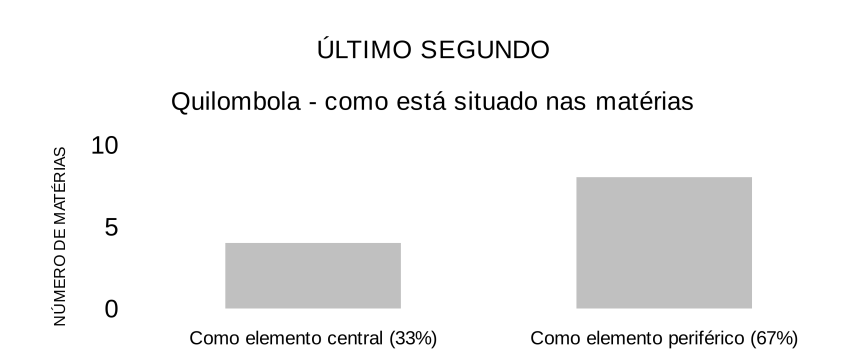
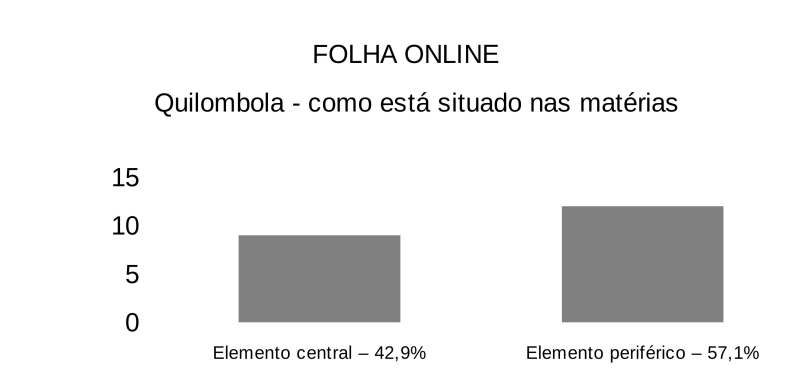
Como era esperado, em ambos os veículos, as minorias aqui tratadas, assim como suas questões, tiveram muito pouco espaço na agenda midiática. No intervalo de tempo de 204 dias, os termos “quilombola/quilombolas”, por exemplo, foram identificados em 21 matérias do Folha Online. Em comparação com outros grupos considerados minorias, os quilombolas, ainda assim, ficaram entre os menos referenciados em notícias. Os termos “gay/gays”, no mesmo período, foram identificados em 650 matérias, “indígena/indígenas”, em 320 matérias, “feminismo/feminista/feministas”, em 77 matérias, “ambientalista/ambientalistas”, em 174 matérias e “movimento negro”, em 12 matérias.

No site do Último Segundo, que teve 12 matérias publicadas com os termos “quilombola/quilombolas”, não foi possível traçar essa comparação por este não ter a busca avançada. No entanto, mesmo que não se tivesse a possibilidade de comparar a aparição dos termos “quilombola/quilombolas” com a de outros termos referentes a outras minorias nos noticiários aqui tratados, já teríamos uma evidência da pouca veiculação de assuntos atinentes a essas minorias, reforçando, assim, a ideia de invisibilidade ou pouca publicidade dada às questões quilombolas.

Para reforçar essa constatação, como se pode perceber nos gráficos 7 e 7' dos dois escopos da pesquisa, nas matérias em que os termos “quilombola/quilombolas” foram citados, essas minorias foram assunto periférico, ou seja, não constituíram o assunto central da notícia ou ainda, como se diz no jargão jornalístico, não estavam vinculados ao “gancho”. Estavam, sim, secundarizados na

hierarquia estabelecida pelo assunto central, citados como entes coadjuvantes. Exemplo de matérias como estas são a de título *Novas ações do Brasil Sem Miséria miram famílias em extrema pobreza*, veiculada no dia 16/02/2012, no Folha Online, e ainda *Polícia Federal apura fraude na venda de créditos ambientais*, postada no Último Segundo, no dia 01/04/2012.

Gráficos 7 e 7'



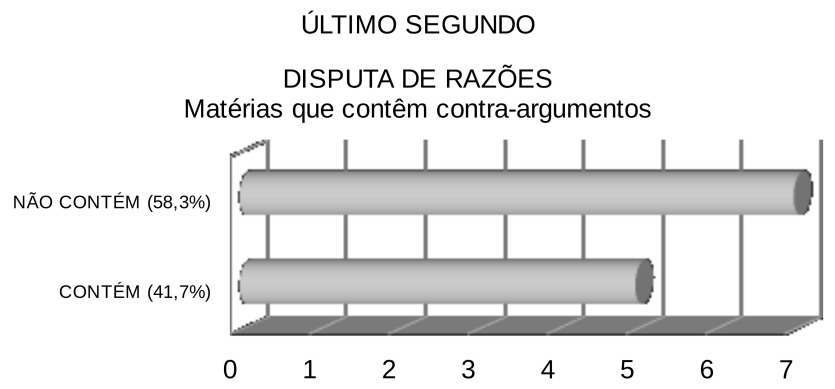
Se em diversos estudos a proeminência do número de notícias sobre determinadas questões, como escândalos políticos, é um fator importante para se justificar como objeto empírico pertinente, aqui, a baixa visibilidade no meio noticioso é que chama atenção e se faz pertinente como objeto, é o que instiga as perguntas: como estas minorias, especificamente, empreendem suas lutas por visibilidade midiática? No próprio meio noticioso é possível vislumbrar a evidência dessa luta através de estratégias discursivas, mesmo tendo em vista o controle de edição e seleção dos agentes midiáticos

(gatekeeping)? Já que aqui se trata de minorias, seria esta a condição causal de se ter tão poucas matérias referentes a elas em um espaço de tempo razoavelmente grande? Algumas dessas questões extrapolam o objetivo desse subcapítulo e, portanto, não serão exploradas aqui; mas são importantes para compor reflexões sobre a luta por visibilidade empreendidas por minorias e sustentam a pertinência das questões aqui analisadas.

Comparando a visibilidade das questões quilombolas com assuntos vinculados a escândalos que envolvem agentes do centro do sistema político, por exemplo, pode-se perceber como os meios de comunicação não oferecem um espaço equânime para todos os assuntos com potencial público ou mesmo para todos e quaisquer atores sociais divulgarem suas causas e conformarem suas imagens públicas (MAIA, 2009). O termo “Carlinhos Cachoeira”, por exemplo, nome do empresário preso no ano de 2012, na Operação Monte Carlo, da Polícia Federal, acusado de estar ligado a agentes públicos e privados em crime organizado e corrupção, foi mencionado, no mesmo período aqui estudado, em 1.276 matérias do Folha Online. Isso revela, de certa forma, a relação de ressonância entre as agendas pública política e midiática, compondo a legitimação dos critérios de noticiabilidade; assim como uma clara evidência, como demonstra Maia (2009) através das ideias de Nancy Fraser, de que há públicos fortes, com artifícios e capacidade de criar constrangimentos e imprimir sua visibilidade na esfera midiática, e públicos fracos, que, destituídos do acesso regular ao campo jornalístico, “precisam, como diz Traquina, 'fazer notícia', mediante produção de fatos noticiosos, passeatas e demonstrações públicas” (p. 181). Sobre essas afirmações, os gráficos 2 e 2' e 3 e 3' agregam na reflexão.

Os gráficos 2 e 2' evidenciam uma tendência de não-publicização de trocas de razões na arena discursiva. De 58% a 67% das matérias que citam os termos “quilombola/quilombolas” apresentam apenas uma perspectiva sobre questões que envolvem interesses quilombolas. O critério de categorização que culminou nesses gráficos identificou a existência de argumentos com e sem contrapartida. Isso pode indicar que a visibilidade que poderia ser atribuída a embates discursivos através da exposição das razões de fontes diversas está arrefecida.

Gráficos 8 e 8'

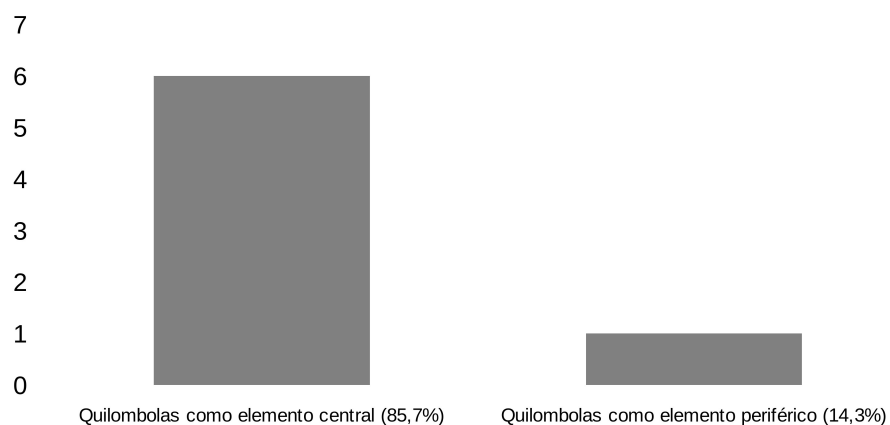


Afunilando a reflexão, ao observar os gráficos 3 e 3', percebe-se a aparição de alguns elementos importantes. Tratemos agora das matérias em que há a exposição de disputas de razões, ou seja, em que há argumentos e contra-argumentos. Os resultados do noticiário Folha Online apontaram para uma incidência maior (85,7%) de embate argumentativo nas notícias em que os quilombolas e suas questões ocupam o lugar central.

Gráficos 9 e 9'

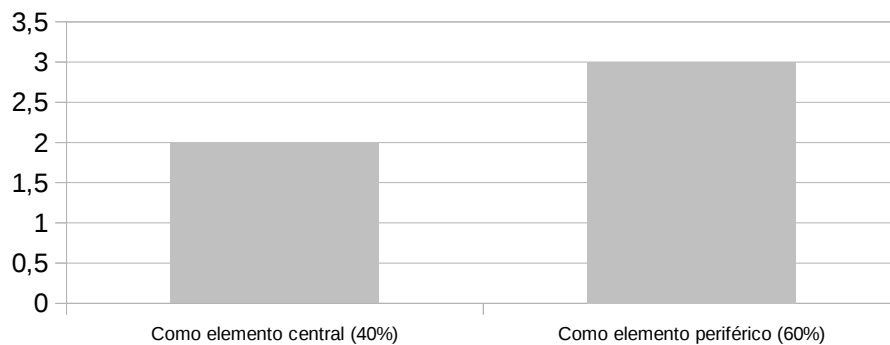
FOLHA ONLINE

Como estão situados os "quilombolas" nas matérias em que há troca de razões



ÚLTIMO SEGUNDO 3

Como estão situados os "quilombolas" nas matérias em que há troca de razões



Já no Último Segundo, essa incidência cai para 40%. Esses dados podem nos levar a cogitar

duas inferências concorrentes: de que as vozes atinentes às questões quilombolas conseguem imprimir sua força argumentativa, fazendo-se ver como protagonistas das justificativas noticiosas, respaldando-se, para isso, nos critérios de noticiabilidade, ou que os meios são quem, predominantemente, escolhe a centralidade das notícias, com grande poder de agendamento sobre o que fará parte ou não da esfera de visibilidade midiática.

Os gráficos 10 e 10' evidenciam que, em ambos os noticiários, a maior parte das matérias publicadas tinha como eixo temático (A) assuntos sobre conflito, sejam relacionados à questões fundiárias ou ambientais. E neste mesmo eixo, os quilombolas foram assunto central, tanto no Folha Online quanto no Último Segundo. Isso mostra que, no noticiário Último Segundo, mesmo não tendo os quilombolas como centralidade das notícias em que há troca de razões, estas minorias pautam as notícias que repercutem conflitos. Esse cruzamento de dados reforça a hipótese de que estratégias atinentes às questões quilombolas conseguem acionar de alguma maneira, mesmo com uma incidência reduzida, a visibilidade de suas questões na esfera midiática. Exemplos de matérias que compõem o Eixo A são as de título *Quilombolas invadem superintendência do Incra no Maranhão* ou *Quilombolas reivindicam área de base naval na BA*, publicadas no Folha Online (20/03 e 25/03, respectivamente). E ainda *Quilombolas têm semana decisiva com julgamento no STF* e “*Os militares infernizam a nossa vida*”, *diz quilombola sobre disputa por terra*, publicadas no Último Segundo (15/04 e 22/07, respectivamente).

Nos Eixos B, o qual trata de assuntos referentes a Políticas Públicas ou ações do governo, quem aciona a força de noticiabilidade é a voz institucional, agentes do centro do sistema político. As notícias com esse eixo temático incluem os quilombolas como parte de um conjunto maior de beneficiários das ações do governo. Nessas notícias há um silenciamento, como se poderá observar nos próximos gráficos, das “vozes quilombolas”. Exemplos de matérias que correspondem a esse eixo temático são *Governo promete investir R\$ 1,8 bi em educação no campo* (20/03) e *Novas ações do Brasil Sem Miséria miram famílias em extrema pobreza* (16/02), publicadas no Folha Online; e *Dilma lança programa para melhorar a educação no campo* (20/03), publicada no Último segundo.

Já nos Eixos C, que correspondem a assuntos sobre manifestações em conjunto com outros agentes da sociedade civil em torno de pautas comuns, os quilombolas aparecem como componentes

coadjuvantes de atos contestatórios, sem, no entanto, serem acionados como fontes das notícias. Quem fala sobre as questões de interesse comum de quilombolas e outros agentes da sociedade civil são representantes de ONGs, entidades filantrópicas e líderes de movimentos sociais. Exemplos de matérias que se encaixam nesse eixo temático são as de título *Aterro do Flamengo sediará reunião das ONGS durante a Rio+20* (28/03) e *Festa pelo Dia do Trabalho reúne 100 mil na zona norte de SP* (01/05), publicadas no Folha Online e *Cúpula dos Povos começa como contraponto à Rio+20* (16/06) e *Manifestantes cobram votação da PEC do Trabalho Escravo na Câmara* (08/05), publicadas no Último Segundo.

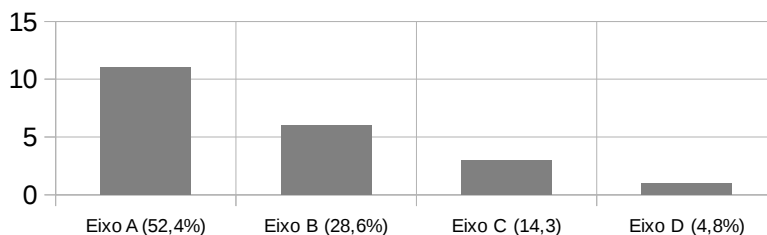
Os últimos eixos temáticos (D) dos noticiários foram distintos. No Folha Online, tratou-se de notícia relacionada à cultura e hábitos tradicionais, em que os quilombolas aparecem como assunto central, estando, no entanto, no quadro das *soft news*, com repercussões que não exigem a “cronamentalidade” (Shlesinger, 1993), a ‘periodicidade’, o ‘imediatismo’ e a ‘atualidade’ (apud Antunes, 2009, p. 89) das *hard news*, as notícias ditas “fortes”. E mesmo assim, nenhuma fonte quilombola fala por si. Quem ocupa o lugar de fala são terceiros, representantes de ONG.

Já no Último Segundo, o Eixo D, ocupado por apenas uma matéria, tratou de assunto referente à disputa político-partidária, em que uma militante do movimento negro, filiada ao PV, foi criticada por ter aceitado ser vice de um pré-candidato do Partido Democrata (DEM), em Salvador, para as eleições municipais. Ativistas do movimento negro acusaram contrassenso da militante, já que o DEM, foi contra as cotas raciais em universidades públicas no julgamento da matéria no Supremo Tribunal Federal e também contra o Decreto que regulariza os territórios quilombolas. Neste eixo, a questão quilombola não ocupou, no entanto, o centro da notícia. O interesse quilombola em se manifestar sobre a questão está pulverizado diante de outras vozes contestatórias.

Gráfico 10

FOLHA ONLINE 4

Quatro eixos temáticos identificados



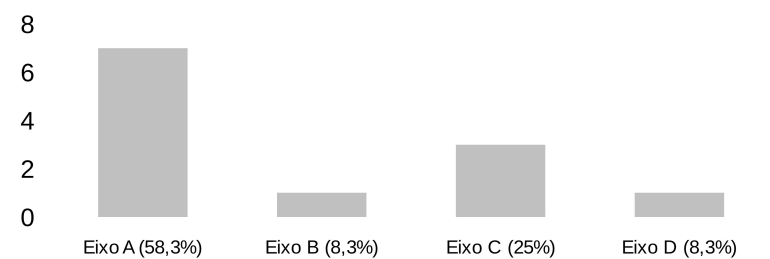
Legenda 10

| | |
|--------|---|
| Eixo A | Conflito de terra / disputa fundiária/ conflito ambiental |
| Eixo B | Ações de governo / Políticas Públicas |
| Eixo C | Manifestação em conjunto com outros atores da sociedade civil |
| Eixo D | Cultura / hábitos quilombolas |

Gráfico 10'

ÚLTIMO SEGUNDO

Quatro eixos temáticos identificados



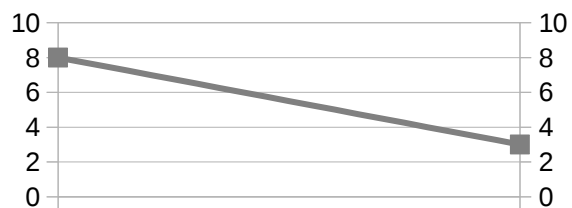
Legenda 10'

| | |
|--------|---|
| Eixo A | Conflito de terra / disputa fundiária/ conflito ambiental |
| Eixo B | Ações de governo / Políticas Públicas |
| Eixo C | Manifestação em conjunto com outros atores da sociedade civil |
| Eixo D | Disputa política-partidária |

Gráfico 11

FOLHA ONLINE - EIXO A
Único onde há disputa de argumentos

Conflito de terra | disputa fundiária | conflito ambiental



Quilombola como elemento central (72,7%)
Quilombola como elemento periférico (27,3%)

Gráfico 11'

ÚLTIMO SEGUNDO - EIXO A

Conflito de terra | disputa fundiária | conflito ambiental



Quilombola como elemento central (57,1%)
Quilombola como elemento periférico (42,9%)

Gráfico 12

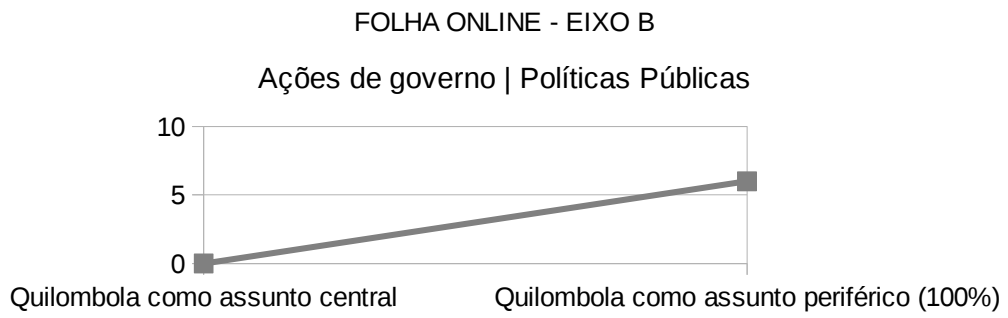


Gráfico 12'

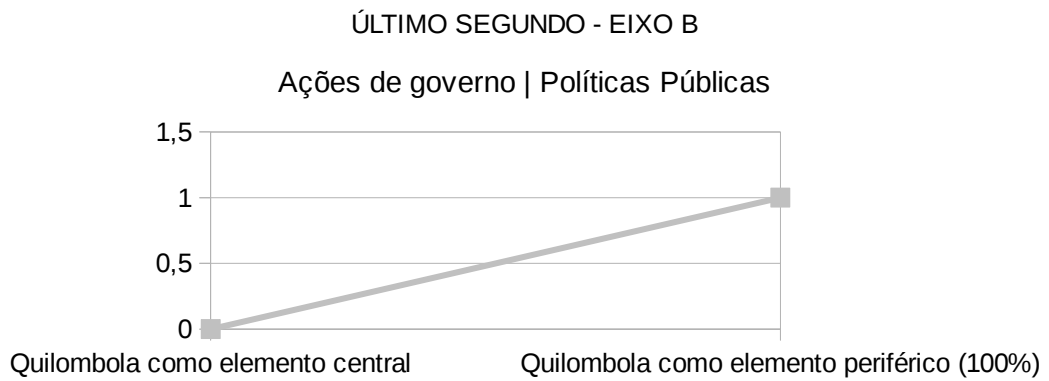


Gráfico 13

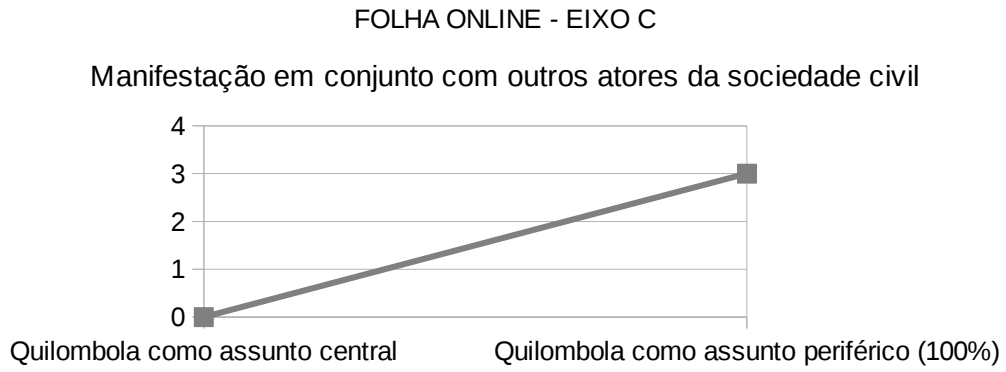


Gráfico 13'

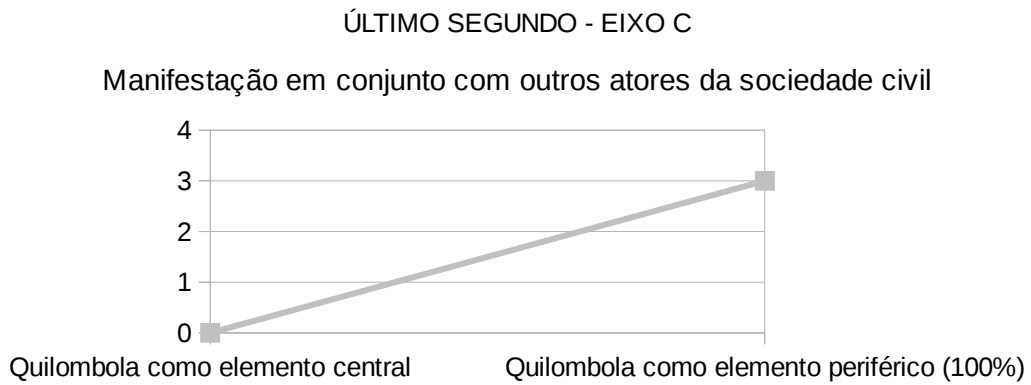


Gráfico 14

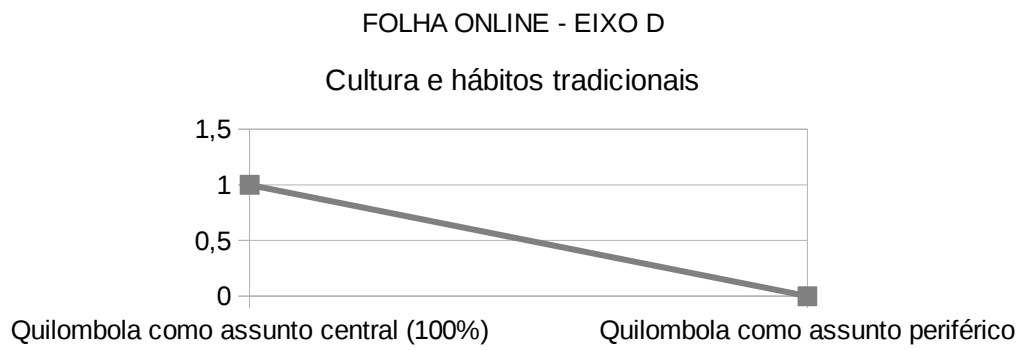
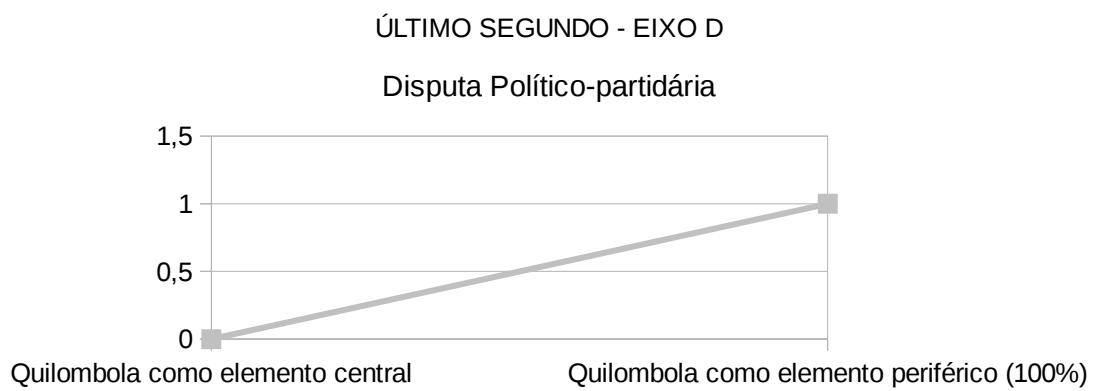


Gráfico 14'



Com os dados dos gráficos 11, 11', 12, 12', 13 e 13' é possível perceber que a importância dada aos quilombolas e suas questões somente ocupa a centralidade da notícia quando esta se refere a assuntos de conflito cuja causa direta são as próprias minorias. No entanto, nestas notícias que expõem o conflito, qual o espaço que se dá às vozes favoráveis aos quilombolas? Quantas destas fontes são componentes dessas minorias?

Como se observa nos gráficos 15 e 15', os próprios componentes de comunidades quilombolas têm um espaço reduzidíssimo para emitir sua voz no meio noticioso. Já as fontes não-quilombolas, mas que são favoráveis a eles e que falam por eles, têm um espaço maior para emitir razões relacionadas aos interesses dessas minorias. Isso revela que outros agentes da sociedade civil são acionados como uma espécie de tutores dos interesses quilombolas para se servirem de porta-vozes dessas minorias. Exemplo de matérias que ilustram fortemente isso são as de título *Comissão Pastoral denuncia ameaça a líder quilombola* (04/01), publicada na Folha de São Paulo, e *Castelo que era 'Igreja' pode virar resort em Ubatuba* (13/05), publicada no Último Segundo. Os dados abstraídos de matérias como essas reforçam a ideia da reduzida acessibilidade das fontes quilombolas à esfera midiática, para, eles mesmos, representem seus argumentos e disputem com suas razões na esfera pública.

Já nos gráficos 17, 17' e 18 e 18', podemos observar o espaço dado a argumentos contra e a favor das questões quilombolas. Aqui se traduz o desenho do embate discursivo. No Último Segundo, os argumentos desfavoráveis às questões quilombolas tiveram menor espaço em relação à quantidade de vezes que foram expressos os argumentos favoráveis a estas minorias. Já no Folha Online, o espaço dado para que as fontes favoráveis às questões quilombolas expressassem seus projetos de fala foi menor que o espaço cedido aos argumentos desfavoráveis. No entanto, ainda assim, a proporção de enunciados defensores das questões quilombolas neste noticiário se manteve no mesmo nível do Último Segundo. Isso demonstra a manutenção da média de interlocuções favoráveis às questões quilombolas nos dois noticiários, sendo que, em um deles, essas vozes favoráveis chegam a ter maior espaço que as adversas. Esse resultado suscita uma leitura de que as vozes atinentes aos interesses das minorias aqui tratadas conseguem se imprimir de alguma forma no meio noticioso. Cabe agora uma

avaliação da qualidade da projeção dessas interlocuções.

Gráfico 15

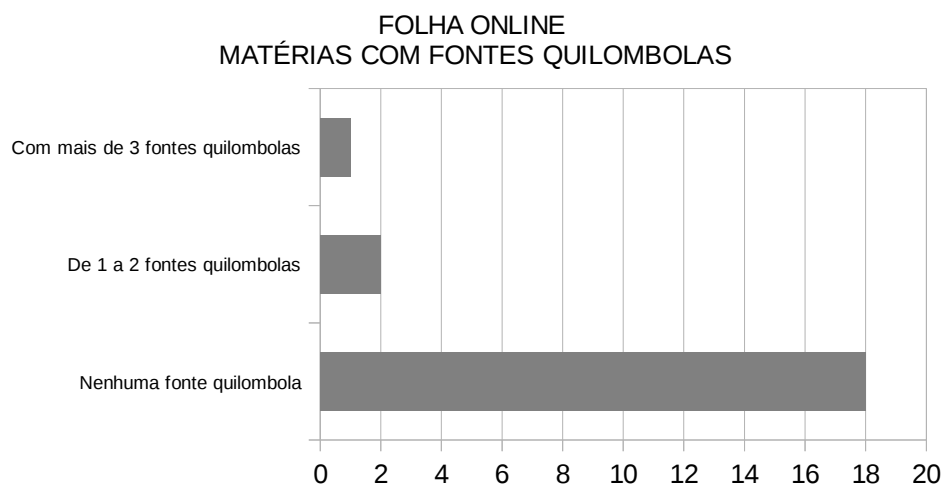


Gráfico 15'

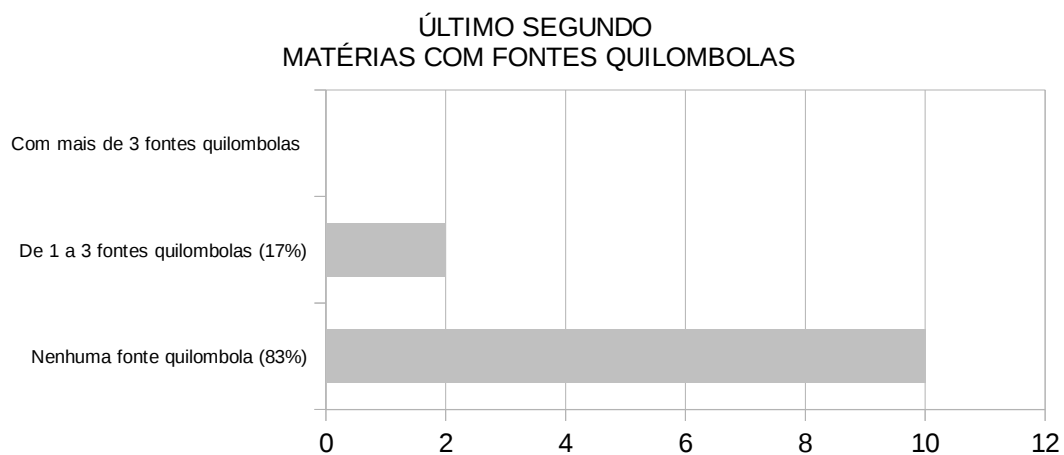


Gráfico 16

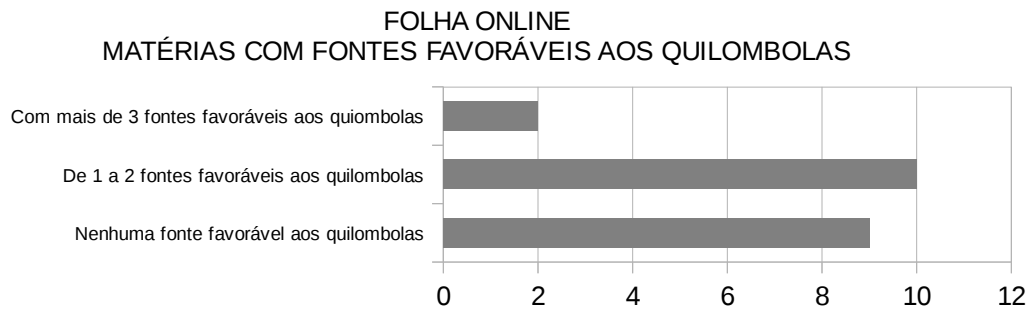


Gráfico 16'

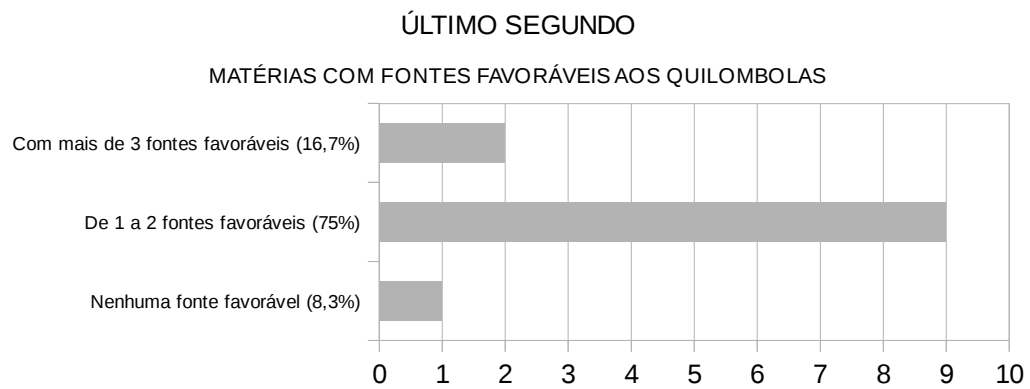


Gráfico 17

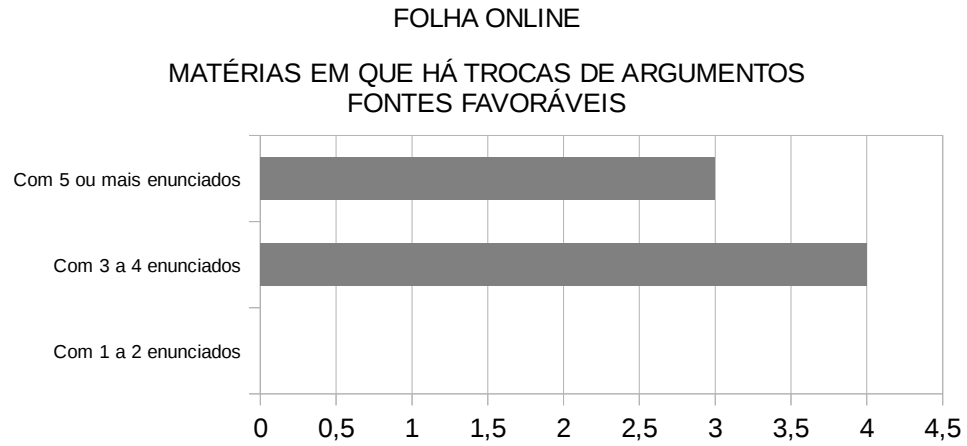


Gráfico 17'

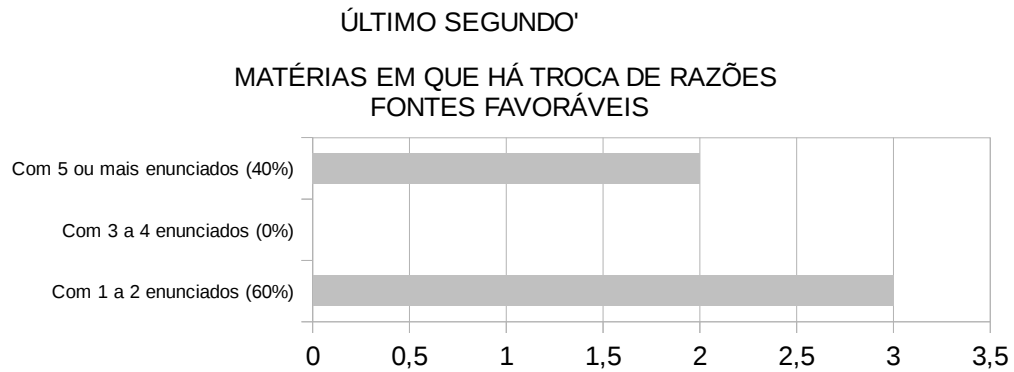


Gráfico 18

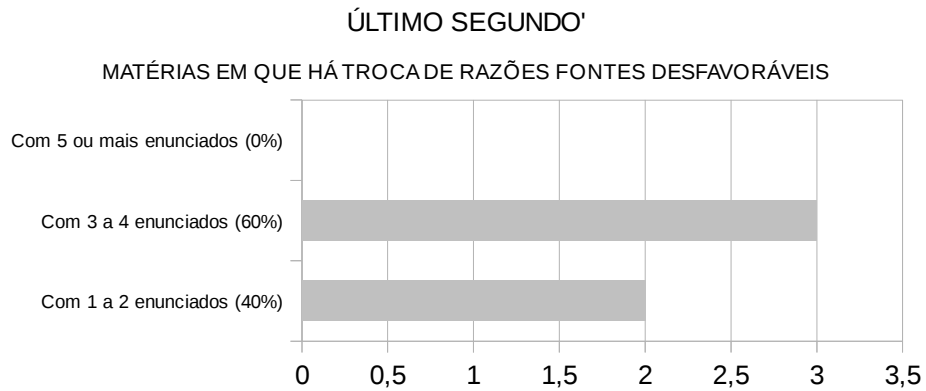
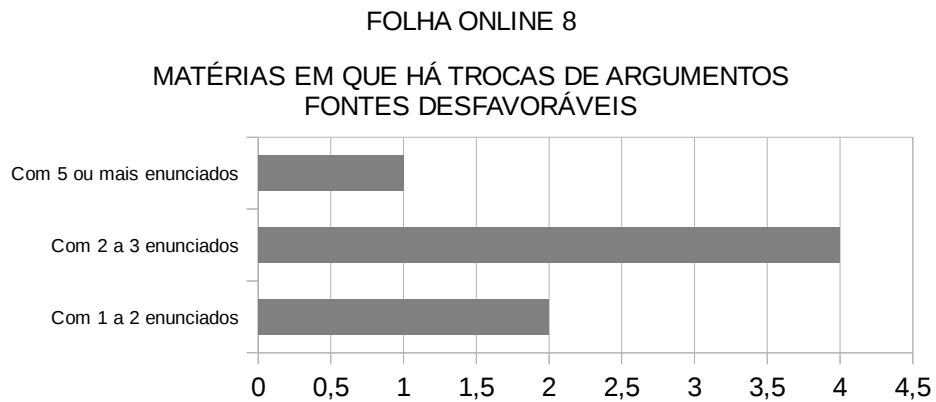


Gráfico 18'



Disputa de Razões

Para avaliar a qualidade dos argumentos publicados, os quais guardam a carga dos enquadramentos das notícias, foram identificados os padrões desses argumentos, dado à força de conotação dessas falas.

Quadro 2

Argumentos publicados – Folha Online

Padrão dos argumentos das fontes favoráveis aos quilombolas

Onde **não há** trocas de razões:

Denuncia violência contra quilombolas / quilombolas como vítima de abuso de poder

Denuncia educação precária para quilombolas / falha na ação governamental para a educação quilombola

Reivindica inclusão dos quilombolas na política de combate à pobreza

Denuncia negligência do poder público - Alega que o Incra não cumpriu a legalização de reconhecimento de terras quilombolas

Reivindica reconhecimento do parto domiciliar assistido por parteiras tradicionais

Onde **há** trocas de razões:

Denuncia/ contesta “por que as PECs são inconstitucionais por usurpar do Executivo o poder de decidir sobre o assunto e violar direitos adquiridos”.

Denuncia/ contesta “por que a aprovação da ADIN 3239 que destitui o Decreto que regulamenta as terras quilombolas seria um retrocesso e racismo institucional”.

Reivindica que o Decreto que regulamenta as terras quilombolas é importante, pois o Brasil tem uma dívida histórica com os afrodescendentes, que o espaço da terra é vital para a sobrevivência do modo de vida quilombola”.

Reivindica que a propriedade das terras secularmente ocupadas pelos quilombolas é dever constitucional e compromisso ético-moral do Estado.

Denuncia / contesta que o projeto de turismo para a região culmine na perda de controle dos recursos naturais, importantes para as comunidades quilombolas.

Padrão dos argumentos das fontes quilombolas

Onde **não há** trocas de razões:

(Não há falas de quilombolas)

Onde **há** trocas de razões:

Denuncia/ contesta violência e abuso de poder contra a comunidade quilombola.

Denuncia negligência do poder público com os direitos quilombolas

Denuncia cobrança milionária em imposto feito pela Receita Federal a comunidades quilombolas,

cuja cada família ganha menos de um salário mínimo.

Padrão dos argumentos das fontes desfavoráveis aos quilombolas

Onde **não há** trocas de razões:

(Não há falas de fontes desfavoráveis)

Onde **há** trocas de razões:

Alega que índios e quilombolas não precisam mais de terras, pelo menos não mais para a preservação ambiental.

Alega que as denúncias foram apuradas, mas não se confirmaram.

Afirma que o critério de autoatribuição constado no Decreto 4.887/2003 pode desaguar em distorções da realidade verificada no período colonial.

Afirma que o critério de autoatribuição é insegura e que decretos só podem ser usados para regulamentar leis ordinárias, que, segundo a fonte, não é o caso.

A Receita Federal afirma que não pode informar quantas são cobradas e quem está pagando, por sigilo fiscal.

Afirma que o Decreto é Inconstitucional (Ministro César Peluso).

Quadro 2'

Argumentos publicados – Último Segundo

Padrão dos argumentos das fontes favoráveis aos quilombolas

Onde **não há** trocas de razões:

Denuncia violência contra quilombolas

Denuncia grilagem em terras quilombolas e assassinatos de quilombolas.

Reivindica regularização fundiária de terras quilombolas.

Reivindica a manutenção de estudantes no campo, defende o ensino no campo.

Reinvindica defesa do meio ambiente.

Reinvindica defesa dos direitos humanos / contraponto ao Rio +20.

Onde **há** trocas de razões:

Contesta a ADIN, e defende o decreto que regulamenta as terras quilombolas, “porque ele é instrumental, pois procura tratar o Estado para dar realidade ao texto constitucional”. Que sentido de ocupação, no caso, está voltado para a preservação das práticas, usos e costumes das comunidades remanescentes de quilombos.

Denuncia abuso de poder e “crime contra a humanidade”.

Contesta a bancada ruralista, que impediu a PEC do Trabalho Escravo, a qual regulamenta o crime de trabalho análogo ao escravo.

Denuncia negligência do poder público sobre o uso inapropriado de terceiros sobre terra quilombola e denuncia interferência no meio ambiente.

Contesta o descompasso entre os ideais das defesas dos direitos do negro e quilombola com a opção partidária de uma militante negra.

Padrão dos argumentos das fontes quilombolas

Onde **não há** trocas de razões:

Denuncia violência de contra quilombolas

Onde **há** trocas de razões:

Denuncia contra abuso de poder e “crime contra a humanidade”.

Padrão dos argumentos das fontes desfavoráveis aos quilombolas

Onde **não há** trocas de razões:

Alega que a criação de um empreendimento que terceiriza a gestão de terras de utilidade pública, como a de quilombolas, permitirá a municípios se beneficiarem do sistema de compensação da reserva legal, previsto no Código Florestal.

Onde **há** trocas de razões:

Alega que o decreto que regulamenta terras quilombolas invade esfera reservada à lei e disciplina procedimentos que implicarão aumento de despesa.

Questiona o princípio do autorreconhecimento para identificação de quilombolas, assim como a possibilidade de a comunidade apontar os limites de seu território.

Alega que os quilombolas ocupam irregularmente terra da União, que tal é de interesse estratégico para a defesa nacional.

Afirma que falta uma definição clara sobre o que é trabalho escravo, “insegurança jurídica”, que a as leis em vigor são suficientes.

Quadro 3

| Folha Online | Último Segundo |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| <u>Fontes Desfavoráveis:</u> | <u>Fontes Desfavoráveis:</u> |
| Governo: 50% | Governo: 22,2% |
| Legislativo: 37,5% | Legislativo: 55,6% |
| Judiciário: 12,5% | Judiciário: 0 |
| Agentes de interesse privado: 0 | Agentes de interesse privado: 22,2% |
| Atores da sociedade civil: 0 | Atores da sociedade civil: 0 |
| <u>Favoráveis aos quilombolas:</u> | <u>Favoráveis aos quilombolas:</u> |
| Governo: 27,8% | Governo: 8,7% |
| Legislativo: 5,5% | Legislativo: 8,7% |
| Judiciário: 0 | Judiciário: 13% |
| Agentes de interesse privado: 0 | Agentes de interesse privado: 0 |
| Atores da sociedade civil: 66,7% | Atores da sociedade civil: 69,6% |

Como se pode observar no quadro 2, foram identificadas três tipificações das conotações das falas nos enunciados das fontes quilombolas e porta-vozes deles: 1) aqueles argumentos que conotaram denúncia; 2) aqueles que conotaram reivindicações e 3) aqueles que conotaram contestação. Já os argumentos das fontes adversas aos quilombolas tiveram apenas um padrão com características comanditantes: discurso legalista e deslegitimador das razões quilombolas. Associando os argumentos em disputa e suas origens, de acordo com o quadro 3, é possível ter pistas de como se distribuíram essas forças argumentativas.

Diante das análises postas neste subcapítulo, defende-se aqui uma revisão das teorias do agenda-setting e do framing associada a uma perspectiva deliberacionista são uma alternativa importante para a compreensão sobre a luta por visibilidade de minorias sociais na esfera midiática. Através da hipótese do agenda-setting foi possível refletir sobre o quanto a mídia oferta assuntos relacionados aos quilombolas para compor processos de discussão pública, o quanto ela torna visível as demandas dessas minorias. Percebeu-se neste estudo que as minorias aqui tratadas e suas questões, por estarem submetidas a assimetrias de poder no sistema político, têm pouca ressonância na esfera midiática, cabendo a elas um reduzido espaço do processo de agendamento da mídia. Supondo, no entanto, que os distintos grupos sociais ou públicos empreendem estratégias discursivas para imprimir na visibilidade midiática suas questões, através do exemplo empírico de dois noticiários, foi possível ter alguma evidência de que, mesmo num ambiente noticioso desfavorável a esses grupos, através do valor mínimo de notícia, essas minorias conseguem imprimir disputas.

Constata-se que no meio noticioso há nuances da luta por visibilidade de grupos marginalizados. Mesmo que haja uma considerável assimetria entre os espaços de falas concorrentes. Isso revela, de certa forma, que há públicos fortes, com artifícios e capacidade de criar constrangimentos e imprimir sua visibilidade na esfera midiática, e públicos fracos, que, destituídos do acesso regular ao campo jornalístico, precisam, como diz Traquina, “fazer notícia”, mediante produção de fatos noticiosos, passeatas e demonstrações públicas” (Apud Maia, 2009, p. 181). Essa mesma perspectiva é compartilhada por Sodré (2005), que diz que grupos em desvantagem em rela o à capacidade de firmar suas questões na esfera midiática, como os tratados aqui, para ingressar nessa disputa, incluem em suas estratégias discursivas, expedientes, os quais ele chama de “a es

demonstrativas” - passeatas, invasões episódicas, gestos simbólicos, manifestos, campanhas pela Internet -, como recursos de luta pela visibilidade. Isso corrobora com a ideia de que, mesmo submetidos a diversas restrições de acesso à mídia, públicos fracos podem ser capazes de interferir no embate argumentativo e no intercâmbio de razões feito em público, como defende Maia (2009). Mesmo que o “uso público da razão” por essas minorias no ambiente noticioso sofra demasiado constrangimento. Isso implica diretamente na extensão e o volume das discussões públicas (Gomes, 2008) sobre assuntos relacionados às minorias aqui tratadas. Nesse caso, pensa-se na ideia de que a esfera midiática demonstra uma tendência que reforça a preocupação habermasiana sobre a degradação da esfera pública e suas consequências para a democracia. Fica evidente que os mídia compromete a acessibilidade dos quilombolas à esfera pública por restringir a visibilidade das questões atinentes a essas minorias. Este é o efeito de agenda-setting para esses grupos.

Já em relação aos direcionamentos interpretativos manifestos nos textos noticiosos estudados, pode-se dizer que as falas em defesa das razões quilombolas assumem uma agenda solidária, pautadas pela luta por reconhecimento como categoria social e visibilidade de direitos suprimidos. Já as falas desfavoráveis às questões quilombolas assumem uma agenda de cunho liberal, com uma reivindicação privada e argumentos legalistas para legitimação das razões publicadas. Isto fica evidente nas reivindicações por justiça distributiva dos argumentos defensores das questões quilombolas em contraste com o argumento legalista que nega essa igualdade e reconhecimento. A agenda que pauta a igualdade e a justiça distributiva está concentrada nas falas da sociedade civil, enquanto que a negação do reconhecimento dessas minorias está concentrada nas falas dos agentes do centro do sistema político.

Essa tomada interpretativa dos enquadramentos da notícia, neste estudo, reforça a ideia de que, apesar de os estudos recentes de enquadramento enfatizarem seus objetos na recepção, é fato que não está esgotada a investigação sobre determinados elementos do jogo discursivo no meio noticioso. Se na análise do *frame da audiência* preocupa-se com o modo como o público vai enquadrar certos assuntos a partir do que é oferecido pelos media, neste subcapítulo, a preocupação é justamente revelar aquilo que é oferecido e como é oferecido a partir de interações com expedientes da recepção e do campo de luta política. O marcante na forma como os argumentos se encadeiam nos noticiários aqui estudados é o empenho dos agentes midiáticos em enquadrar os quilombolas como “vozes tuteladas”, como agentes

vulneráveis, frágeis, diante do poder ressaltado dos agentes do centro de decisão política. A compensação de não consultar as fontes propriamente quilombolas se dá na consulta de órgãos ou entidades “tutoras”, como a CPT.

Essa leitura sobre a assimetria de questões concorrentes na esfera midiática compartilha com a preocupação ressaltada por W. Gomes e Maia (2008, p. 19) sobre o modo histórico com que os meios de massa teriam falhado com a esfera pública. Os meios noticiosos falham na manipulação da visibilidade, que seria um ente compensatório para a viabilização da esfera pública. Como lembra Gomes (2008), agora, a imprensa é simplesmente um campo em que proprietários privados agem sobre pessoas privadas, enquanto públicos, para influenciá-las.

Nesse contexto, presume-se aqui que os processos de luta por visibilidade de minorias sociais persistem nos meios noticiosos, mesmo quando estes estão compactuados com as vontades dos agentes do centro do sistema político. Nas últimas décadas, outras esferas de publicização das razões vêm concorrendo com a esfera midiática jornalística (Redes Sociais na Internet, por exemplo), assunto que extrapola o escopo desse subcapítulo, mas que seria complementar para uma análise posterior sobre a luta por visibilidade de minorias.

5.4 CONVERSACÕES INFORMAIS DE QUILOMBOLAS

Neste subcapítulo, não pretendemos supor nem comprovar se existe ou não deliberação num contexto marcado por falas e conversações livres e informais. O que queremos, aqui, é encontrar empiricamente aquilo, de já tratamos no segundo capítulo, sobre a exigência que determinados desafios da experiência social atribuem ao mundo da vida: o impulso para a transição dos modos pré-reflexivos para “acordos racionais”. Pois é no “mundo da vida” onde a cultura, a personalidade, as identidades e a linguagem encontram-se interligadas, entrelaçam-se, reformulam-se, reproduzem-se e se manifestam linguisticamente. É o lugar onde se dá processos dialógicos e de construção de sentido, de forma compartilhada intersubjetivamente pelos sujeitos.

Da vida ordinária são originados fluxos comunicativos que alimentam formas mais organizadas

dos discursos engajados em alterar os quadros de entendimento que regem as próprias práticas cotidianas. As lutas por reconhecimento, portanto, emergem da “concretude da vida ordinária e se manifestam, muitas vezes, em reivindicações apaixonadas”, como destaca Honneth (2003 apud MENDONÇA, 2011, p. 212). Jamais estas lutas estarão restritas a processos frios, cognitivos e abstratos de trocas de razões (MENDONÇA, 2011, p. 212).

As conversações e falas informais de quilombolas capturadas foram provenientes de algumas visitas feitas a algumas comunidades da Bahia, Remanso, Iúna e Lagoa do Preto, localizadas na Chapada Diamantina, e Pitanga dos Palmares, localizada na Região Metropolitana de Salvador, na zona rural de Simões Filho. Além disso, consideramos também alguns depoimentos presentes no trabalho etnográfico de Antônio Olavo (2004), resultado de quatro anos de pesquisa e trabalho de campo em 69 comunidades negras do estado da Bahia, culminado no filme-documentário *Quilombos da Bahia*.

Por questões operacionais e de tempo, não pudemos construir um esquema em gráfico, para melhor visualização dos padrões encontrados nesse material, como foi feito nas análises das outras subesferas. Consideramos, no entanto, que a qualidade das observações não ficam gravemente afetadas. Apesar disso, conseguimos construir um quadro das incidências de assuntos recorrentes nessas falas e conversações.

Acrescentamos ainda que parte desse conteúdo foi fruto de estímulos de perguntas genéricas, que somente acionavam o “deslanchar” das falas e dos diálogos, os quais aconteciam quando mais de uma pessoa participava da interação comunicativa. É preciso pontuar também que a presença e a ação da pesquisadora devem ser consideradas. Por mais que se tenha o máximo de cuidado para não interferir nos processos ordinários de um ambiente social com características prevalentemente endógenas, a condição de “forasteiro” de qualquer pesquisador altera, de alguma forma, mesmo que minimamente, os comportamentos e as reações. Acreditamos, no entanto, que a informalidade e as condições ordinárias foram prevalentes nessa experiência de campo.

Nas visitas, um rápido e discreto levantamento sobre as atividades econômicas dessas comunidades apontam para o padrão enquadrado como “agricultura familiar” e pequenas atividades econômicas e de subsistência, como a pesca, o extrativismo vegetal, a produção de farinha de mandioca

e de dendê e o garimpo. Em todas elas, percebe-se a relação seminal e fulcral que as famílias têm com o território, que agrega vários ciclos geracionais.

Em todas as falas e conversações há narrativas sobre o sofrimento ocasionado por diversos tipos de privações, desde as materiais, como a falta de energia, água, saneamento, de transporte e alimentação; dos direitos sociais, como a falta de escolas e acesso à saúde; aos direitos políticos, já que não são consultados pelos poderes públicos ao tomarem decisões sobre ações que influenciarão suas vidas, assim como são ignorados pelos poderes locais como sujeitos políticos, entre outras questões. Essas narrativas sobre o sofrimento também expõem sentimentos compartilhados de desrespeito de outras ordens, como o racismo.

Pudemos observar que nas narrativas sobre o sofrimento há muitos elementos discursivos análogos aos das outras esferas. Encontramos também uma forte incidência de conteúdos próximos aos enquadrados nos eixos de indignação sobre ausência dos poderes públicos e sobre a demarcação e titulação dos territórios. O que mais nos chamou atenção, no entanto, são as noções expressas sobre o que é quilombo ou “ser quilombola”. Como veremos nas falas expressas adiante, essa é uma mostra de como a categoria quilombo é uma emergência etnográfica, como destaca Arruti (2008; 2009). A seguir, estão algumas mostras do conjunto de falas e conversas gravadas nas comunidades e extraídas do documentário *Quilombos da Bahia*.

1. Comunidade de Remanso, localizada na Chapada Diamantina (46 famílias)

1.1 Leôncio Pereira da Silva, 34 anos

(Filho de Sr. Manoelzinho, entre mais 23 irmãos)

A atividade mais forte é a pesca. Depois do garimpo. Mas tá faltando muita coisa. Tem muita promessa que não chega. Falta emprego. Só o Bolsa Família não segura. Tem que desenvolver a agricultura. Lá tem horta. A terra é muito boa, o que plantar, dá. [...] Meus bisavores já foram escravos. Meus bisavores fugiram. Eles acham que foi de uma parte da África. A gente tem uma mistura de africano com índio. Desde a África que minha família é fugida. Até que os coronéis mandavam os jagunços e eles não quiseram voltar mais. Meus bisavores contavam essa história e os mais velhos, como Felipe e Inocêncio. Felipe tem mais de 90 anos. [...] Sabe, lá tem o jarê, a marujada e o reizado, além da capoeira que aprendida pelas gerações mais novas com as velhas. Minha vó Judite é a líder religiosa e minha mãe também. Eles tomam conta do jarê. [...] Digo que sou quilombola por conta de meus anteassados, meus parentes, meus avós, que fizeram muito. O que tem feito aqui foram eles que fizeram. Sei que os quilombolas não ganhavam nada, ficavam presos. Tinham uma história

muito triste. Quem me contou isso foi meu pai [...]. Saí de casa de menor. Com 13 anos. Fui trabalhar num garimpo. [...] Uma época trabalhei numa fazenda e lá dormia no mato. Eu fiquei mais ou menos um mês, desmatando uma parte pra o gado. Só que era muito alto. A gente tinha que desmatar muito pra granhar algum dinheiro. Se não desmatasse muito a gente não ganhava. E no final das contas, o dinheiro só foi pra pagar minhas contas. A comida que eu consumi. Isso foi o que mais me marcou na vida. Porque eu dormia debaixo de uma cocheira [...].

1.2 Sr. Natalino de Souza sobre ser quilombola:

[...] Cresci ouvindo essa história. Meus pais são descendentes de negro e de índio. Não tínhamos conhecimento sobre a identidade quilombola. Até que chegou alguém... uma série de pessoas que fizeram parte dessa história, que nos explicaram o que era ser quilombola... Então nós somos quilombolas [...].

1.3 Ermelina Pereira de Souza, 46 anos.

A gente veve da roça e da pesca. A gente planta feijão de corda, andu, milho, batata, mandioca, essas coisas. Não tenho dúvida nenhuma de que sou quilombola. Porque nasci e me criei aqui em Remanso. Quilombola é aquela comunidade em que todo mundo é reunido. De primeiro, se fosse fazer uma roça, ia todo mundo ajudar. Se fosse fazer uma casa... Toda mundo ajudava a bater o barro. Sei o que é ser quilombola num livro. Esse livro é antigo. Mostrava todo mundo junto, ajudando um ao outro. [...] Esses político... Eles falam que vai calçar aqui, que vai fazer outras coisas e não faz. [...].

1.4 Amauri da Silva, 25 anos

(enquanto conversava rodeado de crianças, a mãe e a esposa, Amauri tecia uma rede de pesca, ensinado pela mãe, para logo depois da 'prosa' ir pegar peixe).

Desde 5 anos que comecei a ir pra a roça. Pescava e depois ia andando até Lençóis, 2h30, pra vender na feira. Depois comprava outras coisas da feira. [...] Eu só sei ler muito pouco. [...] O prefeito está castigando o pessoal aqui porque teve pouco voto. Até o dinheiro que saiu pra fazer a estrada ele não fez. [...] A gente só tem o título, mas não recebe nada. [...] Sou quilombola, porque antigamente o povo só trabalhava pra ganhar o alimento. E como a gente veio, porque estava num lugar trabalhando de graça, a gente caçou um lugar sossegado, que não tinha ninguém e veio morar, aí formou a comunidade quilombola. [...] Não tem trabalho, tudo desempregado... Às vezes nem a oportunidade de estudar a gente tem. Eu mesmo, depois da 5ª série feita, a prefeitura não manda carro pra a gente estudar. Não tem colégio. Então não tem como a gente estudar pra arrumar um emprego. Não tem serviço certo. Então... Ser quilombola é isso... é ter direito como as pessoas que moram na cidade, que é ter um médico aqui na comunidade, ter água tratada e ter emprego também. Óia... Queria era ter uma casa na cidade, pra os meus filhos estudarem, entrarem na faculdade, sabe?

2. Comunidade de Iúna (46 famílias)

(a estrada para Iuna é de terra, com passagens difíceis. As casas ficam cerca de 100 a 200 metros de distância entre uma e outra).

2.1 Jovita da Silva Sacramento (64 anos, parteira)

Aqui é uma comunidade quilombola, porque é uma coisa que vem com o movimento de Remanso. Eu acho que sou quilombola por conta da nação, né? Da nação negra. [...] A vida aqui é sempre trabalhar na roça, pescar um peixinho. Uma vez ou outra arruma um trabalho, mas a gente passa é a necessidade mesmo. O que mais tá remediando é a bolsa, né? Tem gente da Bolsa Família que compra na minha quitanda. [...] O pessoal aqui sofre mais de pressão. [...] Aqui na roça não tem escola. Aqui a televisão é à bateria e tb o rádio. Aqui não temos energia. [...] Aqui a relegiosidade é o Jerê. O santo mais festejado é São Cosme e Damião. [...] Já tive o nome de parteira nessa comunidade toda aqui. Pra cortar o cordão? É que meu marido tinha um encantado que era parteiro. O caboco dele que invocava na cabeça dele, o Vêi Nagô, me indicava. Dizia que era dois centímetros do cordão, amarrava com um cordãozinho, bem amarradinho, queimava o cabo da colher no fogo e passava, cortava. [...] Eu nem sei minha nação de que é. Minha avó era do tempo da escravidão. Ela tb era parteira. Ela era ventre livre. Mas não sei se minha nação é nagô, jeje ... [...].

3. Comunidade de Lagoa do Preto (14 famílias)

3.1 Magdônio José dos Santos (79 anos)

(Sr. Magdônio só estudou seis meses em toda a sua vida. Só sabe assinar o nome. Mas não sabe ler, nem escrever).

[...] O que é uma comunidade quilombola? É preciso eu saber primeiro, mode eu aprender e nós poder conversar, porque até aqui eu não sabia. Eu sei que a gerecência da gente pertenceu a esse pessoal dos escravo, que dão o nome hoje de quilombola. Mas dizer que eu sei explicar, eu não sei. É tanto que eu tenho que tomar explicação sobre esse movimento do quilombola, que é a pra gente ir atrás dos direito da gente. Quando falam em quilombola, eu penso sobre os mais velhos, os velhos antigos da gente, o sofrimento que teve. Porque açude que tem aqui perto, tem cada pedra do tamanho desse sofá, foi feito por esse pessoal. Agora eu sei que não foi o meu pessoal que fez, porque o meu pessoal foi do Capão da Gamela e do Mucambo, lá do município de Seabra. Mas eu sei que foi essa nação que fez esse trabalho bruto. E foi chegando o tempo da livrez, do tempo esclarecido sobre o sofrimento desse povo. É o que passa na minha cabeça. [...] A gente ouvia era dos arroteios dos sofrimentos que os avôs deles (dos pais) sofria, mas eles não falavam acuma. Que trabalhava à força, agredido, que nem a gente vê nos livros como é que os escravos trabalhavam com corrente no pé, que a gente vê. Aí eles não passavam pra a gente. Eles não passavam pra a gente que era pra a gente não ficar sofrendo com isso. Então, meu pai que era mais avançado não contava isso pra a gente que era pra gente não dizer: ai, meu avô foi isso. [...] Eu sei que tenho um direito. [...].

4. *Comunidade de Caipora/Pitanga dos Palmares (o MST ocupou parte do território das comunidades de Pitanga dos Palmares e Caipora. No acordo, o MST se retirou, mas alguns integrantes permaneceram no quilombo, como o Sr. José Mônico).*

4.1 – *José Mônico (66 anos):*

Eu ganho o pão e a água, venço a sede e a fome da parte dos quilombolas. [...] A gente ocupou isso aqui com o MST. Depois vimos que dos quilombolas. Passei para o lado dos quilombolas. [...].

4.2 – *Diomar de Jesus (68 anos), interpelando Sr. José Mônico:*

Somos nós, os bichos e os candeeiros ...

4.3 – *Santiago Alcântara (61 anos), fala de Sr. Mônico quando este se afasta do grupo:*

Ele já é quilombola por natureza, porque ele é negro. Sei que ser quilombola é ser negro. Dizem que vimos pra cá como escravos. Os índios já habitavam aqui. Fui aprendendo o que é quilombola. Eu mesmo não sabia. [...] Tem três anos que estamos nessa luta. Tem direitos nossos que até hoje não chegaram nas nossas mãos, como a cesta básica, tratores para abrir ruas, sementes, adubos, motor pra irrigação... Já temos a terra, mas não temos artificios pra que a terra dê os resultados.

4.4 – *Crispina da Conceição Sacramento (35 anos), interpela Sr. Santiago:*

Em Menino de Jesus, mesmo, só tem até a 8ª série...

4.5 – *Sr. Santiago novamente, interpelando Crispina:*

Até hoje, enrgia não tem aqui!

4.6 – *Crispiniana da Conceição Sacramento (35 anos, irmã gêmea de Crispina), interpela Sr. Santiago:*

Mas temos que construir as casas para vir a energia. A gente também precisa de uma casa de farinha...

Entrevistas concedidas a Antônio Olavo (Quilombos da Bahia - 2004)

5. *Florência Costa, 77 anos (Comunidade de Tijuacu, município de Senhor do Bonfim)*

[...] Isso é a coisa que mais sofro na minha vida, que não tive ninguém que se esforçou pra me botar na escola... nenhum dia, moço, nenhum dia... Agora tô pelejando pra ver se aprendo. Tava querendo quase assinar no nome [...].

6. *José Arcanjo, 80 anos (Comunidade de Bananal, município de Rio de Contas)*

José Arcanjo: Quilombo.... Sabe que isso aí eu não posso nem lhe dizer? É negócio de quilometragem. É com carro. Carro é que conta essa quilometragem tudo.

– *Antônio Olavo:* Agora o povo conta que aqui é um quilombo...

José Arcanjo: Aqui? Eu só entendo que é Barra lá em cima, Bananal aqui (aponta para uma direção) e Riacho das Pedras aqui (aponta para outra direção). Agora esse negócio de quilometragem eu não entendo não.

7. *Pedro Lopes, 74 anos (Comunidade de Barra, município de Rio de Contas)*

– *Antônio Olavo:* Senhor Pedro, e quilombo?

Pedro Lopes: Quilômetro? Eu só ouvi falar em quilometro agora, porque até então eu só conhecia légua.

8. *Eustáquio Francisco, 84 anos (Comunidade de Jatiname, município de Nilo Peçanha)*

[...] Minha família é diferente. Eu não sou nêgo da Costa não não. O senhor vai alí na barca que o senhor vê. O que tiver o cabelo liso é de português. Se num tiver cabelo enrolado não é filho de escravo. Meu pai era filho de português. Agora a mãe dele era filha de nêgo da Costa. (O Sr. Eustáquio é negro e tem o cabelo crespo).

9. *Alberto Raimundo, 71 anos (Comunidade de Pau Preto, município de Bom Jesus da Lapa)*

[...] Veio um povo de fora e comprou um bocado de terra aí pra cima. Nossa acabação foi essa! E os que venderam não sabe onde o dinheiro entrou. Eles (os proprietários) estão lá de bucho cheio e nós aqui de acabando de trabalhar.

10. *Dona Lurdes (Barrinha do Cambão, município de Juazeiro)*

[...] Zumbi... eu acredito que ele seja um negócio encantado, né? [...]

5.5 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Com as apresentações dos subcapítulos anteriores, procuramos capturar elementos que pudessem indicar a circulação dos fluxos comunicativos nos diferentes âmbitos comunicacionais selecionados, tendo em vista que esse processo implica a circulação de poder comunicativo. Ressaltamos que concordamos com Mendonça (2009), que afirma que as lutas por reconhecimento, por

sua vez, dependem dessas práticas dialógicas difusas, desde que haja uma “malha interativa”, cujas articulações compõem essa luta (MENDONÇA, 2009, p. 120). Pois apostamos na “desterritorialização da deliberação”, em que os “trânsitos”, os “atravessamentos” de sentidos, ou seja, os fluxos discursivos constituídos entre diversas esferas interacionais estão imbricados.

Com os resultados obtidos, podemos perceber, em primeiro lugar, que se confirma a existência de uma malha interativa que liga as três subesferas, a qual corrobora com a confirmação da circulação dos assuntos atinentes à questão quilombola numa esfera pública geral. Em segundo lugar, que entre as subesferas analisadas há níveis e enquadramentos distintos desses assuntos, apesar de estarem interligados. Essas distinções estão vinculadas às relações de força que se estabelecem nessas arenas, onde as questões quilombolas conseguem ter mais ou menos poder de agenda, como pensou L. Gomes (2009).

Em terceiro lugar, podemos perceber também diferentes gradações de responsividade nas representações das demandas quilombolas entre as lideranças, tradutoras dessas questões presentes na vida ordinária dos grupos que elas representam, e entre essas demandas “traduzidas” e os poderes públicos.

Para melhor compreender sobre essa responsividade entre os quilombolas, recorreremos à proposta de Young (2000) sobre a validade da “representação especial de perspectivas sociais” como um caminho viabilizador da representação específica de grupos marginalizados. Para isso temos que, pelo menos normativamente, realocar o conjunto de atribuições quilombolas da lógica identitária para uma lógica pautada no conceito de *différance*, indicada por Derrida (1973 apud YOUNG, 2000, p. 148), o qual propõe uma unidade sem que se apague a pluralidade. Pois “as coisas são similares sem serem idênticas e são diferentes sem serem contrárias em si, dependendo do ponto de referência e do momento em um processo” (YOUNG, 2000, p. 148). Com esse recurso interpretativo, podemos enriquecer a reflexão sobre a construção de uma gramática moral comum entre grupos que, mesmo com situacionalidades diferentes, conseguem convergir num sentimento comum de sofrimento e de superação. Se assim não fosse, seria impossível um movimento social se regionalizar e nacionalizar, ou melhor, generificar suas pretensões.

Há um momento no diálogo e, conseqüentemente, na relação representativa, que, como destaca Young (2000), cada qual carrega “vestígios da história dos relacionamentos que os produziram, ao passo que suas tendências atuais antecipam relacionamentos futuros” (YOUNG, 2000, p. 148). Assim, a conexão entre

representantes e representados é algo fundamental para a consolidação da legitimidade no esquema de representação de perspectivas. O perigo sempre iminente é a desconexão dos fluxos de comunicação entre esses representantes e representados, o que pode fazer com que o sistema de representação deixe de ser suficientemente democrático. Desta forma, insistimos na conexão, porque é nela que deve residir a eficiência dos fluxos comunicativos na esfera pública, assim como dos procedimentos cognitivos formados no contexto do mundo da vida.

A partir dessa leitura, podemos constatar, com o trabalho empírico, que, na conexão entre as representações das demandas quilombolas e o espaço seminal dessas demandas, reside uma responsividade gradativamente maior que a responsividade do espaço institucional do Estado e do meio noticioso. Isso nos leva a pensar que, quanto mais complexas forem as esferas e quanto mais concorrentes existirem na disputa discursiva, mais complexas devem ser as rotas e performances de luta por reconhecimento quilombola.

6. CONCLUSÃO

Vimos, no presente trabalho que o quilombo é uma categoria em disputa. E esta disputa se trava em diversos âmbitos comunicacionais, seja nas conversações ordinárias, nos fóruns organizados dos movimentos sociais quilombolas, seja na imprensa ou na construção da lei. Valorizando a perspectiva comunicacional para a compreensão normativa dos processos sociais, além da identificação da agenda quilombola nessas esferas comunicativas, procuramos capturar os substratos que transitam entre as porosidades delas. Apostamos que, através desses nexos, poderíamos ter acesso a mostras de experiências morais que desencadeiam o conflito social, o “lugar” onde a luta quilombola assume performances diversas com o intuito de articular publicamente os desrespeitos e as lesões vivenciadas como típicos e reclamar contra eles.

Para tornar esse caminho analítico possível, recorreremos à teoria do reconhecimento de Honneth e à hipótese de que processos deliberativos, sob uma perspectiva conflitiva, podem ser fundamentais para o engendramento de uma semântica coletiva acionadora de uma refletividade social mais ampla e, conseqüentemente, do reconhecimento.

No trabalho empírico, pudemos perceber a existência de uma malha interativa que liga subesferas públicas, a qual corrobora com a confirmação da circulação dos assuntos atinentes à questão quilombola numa esfera pública geral. Percebemos também que entre essas subesferas há níveis e enquadramentos distintos desses assuntos, apesar de estarem interligados, e que essas distinções estão vinculadas às relações de força que se estabelecem nessas arenas, onde as questões quilombolas conseguem ter mais ou menos poder de agenda. Além disso, vimos também que há diferentes gradações de responsividade nas representações das demandas quilombolas entre as lideranças, tradutoras dessas questões presentes na vida ordinária dos grupos que elas representam, e entre essas demandas “traduzidas” e os poderes públicos. Pois na conexão entre as representações das demandas mais específicas de grupos historicamente desrespeitados e o espaço seminal dessas demandas, reside uma responsividade gradativamente maior que a responsividade do espaço institucional do Estado e do meio noticioso. Isso nos leva a pensar que, quantos mais complexas forem as esferas e quanto mais concorrentes existirem na disputa discursiva, mais complexas devem ser as rotas e performances de luta por reconhecimento.

Prova disso é plasticidade da etnogênese e a constante mutabilidade das identidades (tidas aqui, sob a ótica de *différance*) nos processos relacionais e de disputa, as quais fazem da autoatribuição uma ação política, um tensionador da tendência cristalizadora e reducionista concretizada no arcabouço legal. Pois nos processos de luta por reconhecimento de sujeitos invisibilizados há a constante transformação da autoatribuição desses sujeitos, que entram num jogo de choques discursivos e performáticos e mudam suas rotas de luta, de acordo com os tensionamentos das formas de injustiça.

É preciso ainda destacar que tal processo não pode ser definido sob uma lente finalística. Acreditamos que, diferentemente como preconiza Fraser (2006), o que esses sujeitos submetidos a diversas formas de injustiça buscam, não é o reconhecimento de suas identidades, mas acesso à uma justiça ampla, não somente a distributiva, mas à plena autorrealização, a um bem, que consiste no respeito à dignidade. O acionamento de identidades como *différance*, como podemos ver no caso da etnogênese quilombola, é apenas um meio de substanciar essa luta. Pois ao atravessarem as diversas “pontes semânticas” (HONNETH, 2009) edificadas nesses caminhos tortuosos, cheio de meandros e intercaminhos, os sujeitos em luta por reconhecimento acabam, eles mesmos, modificados; acontecem transformações dos discursos e dos processos identitários, assim como os caminhos percorridos pela agência política.

Pudemos ver que, como resultados sempre impermanentes dessa luta, a “emergência quilombola” acaba compondo também um redesenho institucional, em que redes de interações são acionadas em torno da disputa pela institucionalização de normas, direitos e políticas públicas. Ao passo em que um conjunto de interesses concorrentes interagem agonisticamente e disputam a composição das redes discursivas, põe-se em movimento as dimensões do mundo da vida, em que as identidades são negociadas, onde os sentidos de uma luta emergem, forjados numa gramática moral movida pelo conflito.

Não podemos deixar de considerar, ainda, que os grupos que se autoenquadram como quilombolas estiveram historicamente submetidos a processos estruturais de desrespeito e opressão. No entanto, o fato de conseguirem inserir suas razões na esfera pública geral evidencia, mais do nunca, a capacidade de agência política desses grupos oprimidos, assim como a de redirecionar suas rotas de luta por reconhecimento. Portanto, mesmo num contexto de assimetrias sociais, estruturais e políticas, a

competição nos processos de normalizações sociais e institucionalização destas normas não é algo dado.

Há quem diga que essas contendas assumem novos formatos (W. GOMES)⁵¹, ou ainda, evidenciam um novo conflito estrutural em que emergem “outras clivagens de uma nova esquerda”, a qual, “diferentemente das velhas reivindicações por igualdade política e social, passa a assimilar as agendas das minorias sociais”, que estão pautadas pela “luta por reconhecimento e estima social”. Essas novas estruturações das relações sociais viriam, assim, forçando as velhas organizações políticas, como os partidos, a reelaborarem suas agendas de acordo com as novas formas de luta e demandas políticas. Inclusive o próprio estado liberal viria sofrendo novos processos de institucionalização para dar conta do controle ou ainda da concessão a essas novas formas políticas de organização e participação.

O que haveria de novo nessa nova esquerda, segundo, W. Gomes (2012), seria a aceitação de que é possível “jogar” no atual jogo político da democracia liberal. “A esfera civil está para além da base sindical. Há novos *players* jogando”. Estes novos jogadores não se compreenderiam somente como minorias econômicas, mas também como minorias políticas.

Considerando essas conjecturas, tivemos, através de todo o percurso desse trabalho, diversos indícios de que, com o engajamento dos sujeitos submetidos às assimetrias de poder na disputa argumentativa, desenrola-se um processo de qualificação desses argumentos que vai tomando um corpo capaz de acionar a solidariedade de outros grupos distintos. Isso se deve à construção de uma gramática moral de um determinado grupo afetado, no caso, aqui, os quilombolas, capaz de agregar de forma escalonada outros públicos. Com tudo isso, acreditamos que a “pressão” que o “agregamento” desses públicos exerce, baseada numa legitimidade e noção de justiça “metaconsensuadas”, pode forçar uma institucionalização de normas mais justas ou a modificação de normas já existentes.

Sem desconsiderar o conflito, acreditamos que, quanto mais determinadas questões circulam e atravessam o maior número de instâncias discursivas distintas possíveis, os "metaconsensos" são construídos de forma mais próxima à legitimidade democrática. São nesses atravessamentos que os

⁵¹ Ideias ditas e gravadas durante o Curso Avançado Escola Doutoral Fábrica de Ideias 2012, organizado pelo Centro de Estudos Afro-orientais (Ceao) e pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia (Ufba), realizado em agosto de 2012.

fluxos discursivos modificam e são modificados, alargando as possibilidades de deliberação. No entanto, tudo o que contribua para o bloqueio desses fluxos, como a não-publicidade de determinados assuntos, a manipulação da invisibilidade de determinados grupos ou a alimentação de assimetrias estruturais políticas, sociais, distributivas, valorativas, entre outras, está vetorialmente num sentido oposto aos processos tipicamente democráticos, despontando, isso sim, para um horizonte muito mais próximo da tirania.

7. BIBLIOGRAFIA

ALCÂNTARA, D.; FONSECA, G. **“Nova classe média brasileira”:** cidadãos plenos ou consumidores ávidos?

Anais Demodê, Brasília, abril de 2012. Disponível em <http://www.demodê.unb.br/index.php/anais-2012>

AMORIN, I.; GERMANI, G. I. **Quilombos da Bahia. Presença incontestável.** Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo. Disponível em:

<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiadelapoblacion/03.pdf>

ANTUNES, E. **Enquadramento: consideações em torno de perspectivas temporais para a notícia.** Revista Galáxia, São Paulo, nº 18, p. 85-99, Dezembro, 2009.

ARRUTI, J. **Quilombos.** In Raça: perspectivas antropológicas. [org. Osmundo Pinto]. ABA / Ed. Unicampi / Edufba, 2008.

_____. **A emergência dos “remanescentes”:** notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. MANA 3(2): 7-38, 1997.

AVRITZER, Leonardo. **Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimidade da ação.** Dados, Rio de Janeiro, vol. 50, n 3, 2007.

_____. **Teoria democrática e deliberação pública.**

Lua Nova, São Paulo, v 49: 25-46, 2000

BECK, Paul A.; DALTON, Russell J.; HUCKFELDT, Robert; KOETZLE, Willian. **A test of Media-centered Agenda Setting. Newspaper Content and Public Interests in a Presidial Election.** In Political Communication, 15: 463–481, 1998.

COLLING, L. **Agenda-setting e framing: reafirmando os efeitos limitados.** Famecos, Porto Alegre, nº 14, abril, 2001.

DANTAS, M. & VIMIEIRO, A. **Entre o explícito e o implícito: proposta para a análise de enquadamentos da mídia.** Lumina, Vol. 3, Juiz de Fora, nº 2, dezembro de 2009.

DAGNINO, E. (Org.) ; Alberto J. Olvera (Org.); Aldo Panfichi (Org.) . **A Disputa pela construção democrática na América Latina.** S. Paulo: Paz e Terra, 2006. v. 01. 501

DAGNINO, E. **Sociedad Civil, participación, ciudadanía: De que estamos hablando?.** Erasmus - Revista para el Diálogo Intercultural, Buenos Aires, v. VI, n. n.2, p. 205-306, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (v.3).** Rio de Janeiro: 34, 2004.

ENTMAN, Robert M. **Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm.** In: Journal of Communication, v. 43, Autumn, 1993.

FANON, Frantz. (tradução): Silveira, R. **Pele negra, máscaras brancas.** EdUFBA, 2008.

FARIA, Claudia Feres. **Democracia deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman.** Lua Nova, São Paulo, n 49, 2000.

_____. **Reconhecimento sem ética?** Lua Nova, São Paulo: 70: 101-138, 2007

FRANÇA, Vera Regina Veiga. **L. QUÉRÉ: dos modelos da comunicação.** Revista Fronteiras, São Leopoldo: UNISINOS, v. V, n. 2, p. 37-51, dez. 2003.

FRANCA, Vera Regina Veiga. **Sociabilidade: implicações do conceito no estudo da comunicação.** A encenação dos sentidos: mídia, cultura e política. Rio de Janeiro: Diadorim (1995): 55-66.

FRASER, N. **A Justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação.** Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, Outubro, 2002.

_____. **Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista.** Cadernos de campo, v. 15, USP, 2006.

FRASER, N; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition.** A political-Philosophical exchange. Londres/Nova York: Verso, 2003

FRASER, N; HONNETH, A. **¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico.** Ediciones Morata, 2006.

GADRET, D. **Os enquadramentos sobre Dilma Roussef nas notícias do Jornal Nacional.** Cápser Líbero, Volume , Ano 2, Dezembro 10.

GAMSON, W.A. and A. MODIGLIANI. **Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach.** American Journal of Sociology 95 (1): 1-37, 1989.

GILROY, P. **O Atlântico Negro.** Editora 34, 2ª edição, Rio de Janeiro: 2012.

GOFFMAN, Erving. **Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos.** Petrópolis: Vozes, 2009, 263 páginas.

GONÇALVES. T. **A abordagem do enquadramento nos estudos do jornalismo.** Revista de Comunicação e Cultura Caleidoscópio, 2004/05, nº 4/6.

GOMES, W.; MAIA, R. C. M. **Comunicação e democracia. Problemas e perspectivas.** Coleção Comunicação, São Paulo: Paulus, 2008.

GOMES, W. **Esfera pública política e Comunicação em Mudança Estrutural da Esfera Pública de Jürgen Habermas**. In: GOMES, W.; MAIA, R. C. M. Comunicação e democracia. Problemas e perspectivas. Coleção Comunicação, São Paulo: Paulus, 2008. pp. 29-112.

_____. **Da discussão à visibilidade**. In: GOMES, W.; MAIA, R. C. M. Comunicação e democracia. Problemas e perspectivas. Coleção Comunicação, São Paulo: Paulus, 2008. pp. 117-155.

_____. **Oficina**. Fábrica de Ideias. Curso avançado em estudos étnico-raciais. Ufba/CEAO Salvador, 2012.

GOMES, L. **Justiça seja feita: direito quilombola ao território**. UFMG, Belo Horizonte, 2009.

_____. **Identidades e direitos dos quilombos no Brasil: contemplando um horizonte de reconhecimento e redistribuição**. Oficina do CES nº 268, janeiro de 2007.

GUTMANN, J. **Quadros narrativos pautados pela mídia: framing como segundo nível do agenda-setting?** Revista Contemporanea, Vol. 4, nº 1, p.25-50, Junho 2006.

HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo : sobre a crítica da razão funcionalista**. Vol. 1. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo : sobre a crítica da razão funcionalista**. Vol. 2. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

_____. **Tres modelos de democracia**. Lua Nova, nº 36, 1995, p. 39-53.

_____. **J. Direito e Democracia: entre a facticidade e a validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Racionalidade e Comunicação**. Portugal: Edições 70, 1996.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

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

HOORNAERT, Eduardo. **A missa dos quilombos chegou tarde demais?**. Tempo e Presença. n. 173. 1982.

JOAS, Hans. **Interacionismo simbólico**. in GIDDENS, Anthony & TURNER, Jonathan (orgs.). Teoria Social Hoje. São Paulo, Editora UNESP pp.127-74, 1999.

JR. BANNWART, C. **Habermas leitor de Mead: a interação linguística**. VII Sepech, Londrina, set/2008.

KOMPRIDIS, N. **“Struggling over the Meaning of Recognition: A Matter of Identity, Justice, or Freedom?”** Nancy Fraser and Kevin Olson (eds.), *Adding Insult to Injury: Social Justice and the Politics of Recognition* (London: Verso, 2007). *European Journal of Political Theory*, 6 (3), 2007, pp. 277-289.

LANIADO, R. N.; TEIXEIRA, Márcia Regina Ribeiro. **Justiça e Desigualdades: o descompasso da cidadania como forma de exclusão social.** Caderno CRH (UFBA. Impresso), Salvador, Bahia, v. 17, n. 40, p. 61-78, 2004.

LEITE, I. **Os quilombos do Brasil: questões conceituais e normativas.** *Etnográfica*, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354

_____. **O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais.** *Estudos Feministas*, Florianópolis, 16 (3): 424, set-dez/2008.

LUSHMANN, Lígia H. H. **A democracia deliberativa: sociedade civil, esfera pública e institucionalidade.** *Cadernos de pesquisa*, PPGSP/UFSC, n 33, 2002.

LUBENOW, Jorge Adriano. **As Críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à Filosofia Política de Jürgen Habermas.** *Veritas – Revista de Filosofia da PUCRS*, [S.l.], v. 55, n. 1, Jul. 2010. ISSN 1984-6746. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/fass/ojs/index.php/veritas/article/view/7325>>. Acesso em: 28 Fev. 201

_____. **Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas. Modelos teóricos e discursos críticos.** *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 121, jun/2010, p. 227-258.

LUCHMANN, L. **A democracia deliberativa: sociedade civil, esfera pública e institucionalidade.** *Cadernos de Pesquisa*, nº 33, UFSC: 2002

MAIA, R. & SANTIAGO, D. **Entre o Mercado e o Fórum: o debate anti-tabagismo na cena midiática.** *Compós*, Dezembro de 2005 – 2/32.

MAIA, R. C. M. (coordenadora). **Mídia e Deliberação.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008b.

MAIA, R. **Debates Públicos na Mídia: enquadramentos e troca pública de razões.** *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 2, Brasília, julho-dezembro de 2009, pp. 303-340.

_____. **Deliberação pública e capital social.** In. GOMES, W.; MAIA, R. C. M. *Comunicação e democracia. Problemas e perspectivas.* Coleção Comunicação, São Paulo: Paulus, 2008, pp. 163-265.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. **Aspectos teórico-metodológicos do processo comunicativo de deliberação online.** *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 6. Brasília, julho - dezembro de 2011, pp. 19-40.

MELLO, M. **Reminiscências dos Quilombos – territórios da memória em uma comunidade negra rural.** Terceiro Nome, São Paulo, 2012.

MENDONÇA, Ricardo F. **Reconhecimento e (qual?) deliberação**. Opinião Pública, Campinas, vol. 17, n1, 2011, p. 206-227.

_____. **Democracia discursiva: contribuições e dilemas da abordagem deliberativa do grupo australiano**. BIB., São Paulo, n° 69, 1º semestre de 2010, pp. 59-78.

_____. **Reconhecimento e deliberação: a luta das pessoas atingidas pela hanseníase em diferentes âmbitos interacionais**. Belo Horizonte, UFMG: 2009.

_____. **Movimentos sociais e interação comunicativa: a formação da comunicação sem sujeito**. Contemporânea, vol. 4, n° 1, p. 73-98, junho de 2006.

_____. **A dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 24, n. 70, pp. 143-154, 2009a.

_____. **Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano**. ANPOCS, 2006.

_____. **Democracia e desigualdade: as contribuições da teoria do reconhecimento**. Revista Brasileira de Ciência Política, no9. Brasília, setembro - dezembro de 2012, pp. 119-146

_____. **Comunicação e sociedade civil: interfaces e agendas**. Revista Compólitica ,v. 1, n. 1, p. 8-44, mar./abr. 2011.

MENDONÇA, R. F.; MAIA, R. **Poderia a deliberação enriquecer o reconhecimento?** Famecos, v. 39, n 1, PP. 70-77, 2009.

McCOMBS, M. E., Shaw, D. L. **The agenda-setting function of mass media**. *Public Opinion Quarterly*. 36, 176–187. (1972).

MEAD, G. H. **Espírito, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductivismo social**. PAIDÓS, Barcelona, 1999.

MONTEIRO, J. **Erro gramatical ou preconceito linguístico?** Revista do Gelne, Ano 1, No. 2, Fortaleza: 1999

MORAES, R. **Teoria do reconhecimento e movimentos sociais: o potencial de transformação de ações coletivas moralmente motivadas**. *Interações – Cultura e Comunidade / v. 1 n. 1/ 2006*.

MORAES, Roque. **Análise de conteúdo**. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999.

MUNANGA, K. **Origem e Histórico do Quilombo na África**. Revista USP, São Paulo (28): 56-63. São Paulo: Dezembro/Fevereiro, 1996.

NETO, M.; SOUZA, M. **Ancestralidade e pertencimentos como estratégias de reconhecimento de direitos**. Anais XV CONPEDI.

NOBRE, M. **Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica.** In. **Luta por reconhecimento.** A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo, Editora 34, 2003.

OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA. **Um Território:Rio das Rãs/BA.** In.: Boletim Territórios Negros (v.3, n.1. 2003) [on-line]. Disponível em <<http://www.koinonia.org.br/oq/artigos-detalhes.asp?cod=12587>> ISSN: 1808-6233

PENITENTE, L. **Notas sobre a presença de Mead na obra de Habermas.** Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, pp. 205-220, 2013. Edição Especial.

PEREIRA, F. **A crise política brasileira nas páginas do Humanité: das denúncias de corrupção à traição dos ideais socialistas.** Horizontes do Jornalismo. Porto (Portugal), 23 Fevereiro, 2006.

PINTO, C. **Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro.** Lua Nova, São Paulo, 2008.

QUÉRÉ. L. **D'un modèle épistémologique de la communication à un modèle praxéologique.** In: RESEAUX, n. 46/47. Paris: CNET, mar/abr 1991.

QUILOMBOS DA BAHIA. Documentário. (Antônio Olavo). Portifolium, 2004.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas.** Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 2 ed, 2009.

ROTHBERG, D. & BERBEL, D. **Enquadramentos de transgênicos nos jornais paulistas: informação como potencial subsídio à participação política.** Hist. cienc. saude-Manguinhos vol.17 no.2 Rio de Janeiro Apr./June 2010.

SAMPAIO, Silvia V. S. **Conceitos e modelos da comunicação.** Ciberlegenda, n 5, 2001.

SANTOS, P.; SILVA, P; GERMANI, G. **As metamorfoses da questão quilomola na Bahia.** XXVIII CONGRESSO INTERNACIONAL DA ALAS, UFPE, Recife-PE: setembro de 2011.

SARTORI, Giovanni. **A teoria de Democracia Revisitada.** São Paulo: Ática, 1994. vol. 1.

SCHERER-WARREN, I. **Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina.** Ciências Sociais Unisinos, vol. 46, n° 1, janeiro / abril, São Leopoldo: 2010. pp. 18-27.

SCHEUFELE, D. **Agenda-setting, priming, and framing revisited: Another look at cognitive effects of political communication.** Mass Communication & Society, 2000. 3:297-316., Number 2&3.

SILVA, V. **Rio das Rãs à luz da noção de quilombolo.** Afro-Ásia, núm. 23, Universidade Federal da Bahia, 1999.

SILVA, M. Z. **Teleologia circular: a centralidade da vida em Hegel.** REH, n° 12, vol. 1, jan/jun de 2010, pp. 76-90.

SILVA, L. ; Amarin, W. **Um balanço teórico sobre a teoria da democracia deliberativa – as críticas de Joshua Cohen a Jürgen Habermas.** Revista Interdisciplinar Aplicada. Blumenau, v. 4, n. 1, 1º sem., 2010, pp. 140-159.

SILVA, J. C. **Vozes Quilombolas: uma poética brasileira.** EDUFBA – Ilê Aiyê. Salvador, 2006.

SODRÉ, M. **Por um conceito de minoria.** In PAIVA, R. e BARBALHO, A. (Orgs.). Comunicação e Cultura das Minorias. São paulo: Paulus, 2005, Vol 1, pp. 11-14.

TAYLOR, Charles. **A política do reconhecimento.** In: _____. Argumentos filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000. p. 241-274.

TULLY, James. **Recognition and Dialogue: the emergence of a new field.** Critical Review of International Social and Political Philosophy, v. 7, n. 3, p. 84-106, autumn 2004.

TULLY, James (2000). "**Struggles over recognition and distribution**". Constellations, v. 7, n. 4, p. 469-482.

VITALE, D. e MELO, R. **Política deliberativa e o modelo procedimental de democracia.** In: NOBRE, M. e TERRA, R. (org). Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros, 2008.

YOUNG, I. **Representação política, identidade e minorias.** Lua Nova, São Paulo, 67: 139-190, 2006.

ANEXO A

Diálogos quilombolas

Debate no GT 1: Acesso à terra e infraestrutura

Jailde Lima Silva, 35 anos, líder do quilombo de Jibóia, em Antônio Gonçalves, e Dona Bernadete, líder do quilombo Pitanga dos Palmares, em Simões Filho (redatoras das propostas)

(Antes da divisão dos GTs, Rosimeire sugeriu que as lideranças de cada quilombo não se repetissem em grupo somente, que cada comunidade fosse contemplada com representação em todos os GTs): "É bom cada um ficar num grupo, a gente dividir".

(Foram 2 GTs: GT1: Política da Funasa - Educação, saúde e cultura; GT2: Acesso à terra, infraestrutura e qualidade de vida)

Jailde: Um de vocês dois que é do fórum (falando de João e Nelson do Conselho) é que deveria falar pra organizar.

João: Vamos organizar que a gente só tem uma hora.

Nelson: A redatora já tem papel?

Paralelamente Rosemeire fala informalmente com os pares ao redor: "Agora a gente tem de ter consciência que no final eles usa a gente. Pelo que deu pra perceber aqui, o governo usa a gente da maneira que eles querem; usa as falas da gente, usa os documentos que a gente coloca. As coisas nunca é da maneira que a gente pede, é sempre da maneira que eles querem. Na verdade a gente está aqui a gente está perdendo tempo, na verdade. Apesar de que a gente também não pode ficar em casa. A gente tem de lutar. Mas o governo só faz o que ele quer".

Nelson começa a falar e os outros se calam como que compreendendo que o debate mais organizado deve começar, já que um representante de uma instância maior iniciou a fala: "A gente tem de bater aqui e em todo grupo que a gente for que o MDA precisa criar a Diretoria de Regularização Fundiária, que não tem. Tem uma coordenação, mas não tem orçamento. To falando no nível do Incra. Na Bahia já tem o CDA".

Intervém Carlos Sergipe (quilombola de Sergipe, que se deslocou para participar do evento que ainda não havia acontecido por lá. Ele fala da experiência quilombola em Sergipe): "Nossa experiência lá em Sergipe é que eles dão o título, mas o Incra não indeniza os fazendeiros. As terras estão nas mãos do Incra, mas até hoje não recebemos a terra". "Eles falam de boca, não pagam os fazendeiros".

João interfere: "Isso é muito grave! Porque dá o título e não dar a terra... Isso é muito grave".

Carlos Sergipe volta a falar: "E tem outra coisa, que é uma coisa pra a gente pensar: nós temos 365 dias no ano. No ano bissexto, 366. Mas por que a Presidência da República só tira um dia pra assinar e entregar os títulos daquelas terras, que é o dia 20 de novembro? Então 364 ou 365 dias é pra quê?"

João interfere: "Mas gente, não vamos desabafar agora aqui. É hora de fazer propostas. Isso aí que vc está dizendo nos deixa muito triste porque Gilvani disse em Brasília que o estado que mais deu titulação de terra no Brasil foi o estado de Sergipe. Aí temos que chamar Gilvani aqui pra confrontar".

Carlos Sergipe: "É que só cinco RTID teve publicação no Diário Oficial. Mas outras comunidades que já tiveram seu RTID, mas não foram publicados".

João: "Olha a informação que nós temos é que pra entregar o título coletivo à comunidade quilombola todas as propriedades têm de ser indenizadas. Porque se a comunidade já tem o título e não recebe a terra, tem alguma coisa errada. Não é mais viável correr atrás do título se o Incra não paga essas pessoas. Então eu acho que tem que colocar como proposta aí que o Incra indenize logo pra dar os títulos".

Jailde: "Então como ficaria aqui no relatório? A proposta seria agilizar o pagamento das indenizações e depois das titulações? Escuta aí pessoal, que é pra a gente agilizar aqui pra a gente passar pra a segunda pauta (*ela chama atenção pelos burburinhos sobre o assunto*). Vejam aqui como ficou a proposta: criação de uma diretoria MDA/Incra com estrutura para agilizar os processos de regularização dos territórios quilombolas. Segunda: Agilização do pagamento das terras desapropriadas nos territórios quilombolas".

Dona Bernadete intervém: "Tem que colocar também a publicação do RTDA, que não estão colocando a publicação do RTDA, não é isso?".

Nelson Nunes: "Não. Colocando isso aí da agilização, já pega tudo. É RTID!" (corrige Dona Bernadete que havia falado a sigla de forma errada).

Rosimeire retruca: "Mas no caso do Quilombo Rio dos Macacos, o Incra aqui de Salvador tinha obrigação de colocar no Diário Oficial, mesmo que a terra seja oficialmente da União, eles tinham obrigação de colocar o RTD no Diário Oficial. E eles não fizeram o trabalho deles".

João: "Então lá não foi feito o RTID ainda!".

Rosimeire: "Não! Fizeram sim, mas não colocaram no Diário Oficial. Então a obrigação do Incra, do Estado, é botar. E depois a Marinha ou seja lá quem for fazendeiro contestar".

João: "E vc sabe dizer por que não fizeram isso?".

Rosimeire: "Não! Não falaram nada. Estão mudos, surdos, total".

(Logo em seguida emerge o cruzamento de falas indignadas de todos aos mesmo tempo desferindo desabafos)

Carlos Sergipe: "Então é bom botar na proposta sobre a publicação dos RTID".

(volta-se à proposta de Dona Bernadete, que havia sido contestada):

Dona Bernadete: "Então a gente pode juntar com esse aqui, oh: 'agilização do pagamento das terras desapropriadas nos territórios quilombolas' e que sejam publicadas todas as RTIDs" (ela propõe que seja agregada à segunda proposta).

Rosimeire: "Assim que forem finalizadas" (emenda).

(Começam novamente vozes paralelas. Todos tentando arrematar a melhor forma para a redação da proposta. Surgiram conteúdos que indicavam que a publicação deveria ser nos dois Diários Oficiais, o da União e do Estado. Surgiram dúvidas sobre a responsabilidade de quem deve indenizar e sobre a proveniência das terras).

Carlos Sergipe: "Mas do Estado são terras devolutas" (contestando a indenização feita pelo Estado).

João: "Nem sempre! Tem terra do Estado, que o estado doou a fazendeiros. Aí quando vai desapropriar esse pessoal tem de indenizar tudo. Não sabia não, é? Tem terra aí de 500 hectares que o governo de ACM doou a um só".

Carlos Sergipe: "Mas ele não tem título da terra".

João: "Tem! Ele tem o título da terra que o Estado doou! Você não está entendendo...".

Nelson: "Vamos parar com isso aí! Vamos à proposta!".

Carlos Sergipe: "Agora tem que ter contratação rápida de antropólogos! Porque a maioria dos territórios feitos hoje é pela antropologia".

Nelson: "Tem outra proposta que a gente colocou na conferência é que na chamada pública se priorize as empresas que tenham referência de trabalhos com quilombolas, porque nessa que teve agora até o Senai concorreu. Quando chegou lá, o Senai disse que não sabia nem o que era RTID. E digo mais: nesta proposta, é bom botar, que essas empresas têm que ter o aval dos conselhos estaduais quilombolas e do Conaq. Ou seja, uma carta de referência de uma dessas entidades".

Rosimeire comenta: "Tem gente que nem sabe o que é quilombola! A gente chega num posto de saúde e quando a gente diz que é quilombola eles perguntam se isso é uma doença crônica. Eles dizem: o que é isso? É uma doença, é?".

(Houve em seguida uma confusão sobre a compreensão da proposta pelas redatoras).

João: "Ou um escreve ou a outra escreve. Acho melhor uma só escrever pra não dar confusão", sugeriu.

Rosimeire: "Agora tem uma questão que a gente poderia ver, no caso do meu quilombo e de outros onde não se pode plantar... a gente poderia ver uma forma de trabalhar nessas terras. Porque se vc for lá hoje só vai encontrar mato. Só vai achar os barracos em em torno os mato".

João: "Sim, mas é porque vcs não tiveram condições de fazer ou porque estão impedidos de fazer?".

Rosimeire: "É porque a Marinha não deixa fazer!".

João: "Mas regularização é justamente pra isso!".

Rosimeire: "Mas enquanto não resolve isso, temos que criar nosso sustento! Porque a cesta básica é anual. Se a gente tiver que sobreviver contando com isso a gente só vai se alimentar uma vez por ano!".

Dona Bernadete: "É verdade. É só uma vez por ano. Lá só recebemos em fevereiro".

Rosimeire: "Depois que a gente recebeu o reconhecimento da Fundação Palmares, a gente só recebeu três vezes a cesta".

Nelson: "É que esse caso é especial".

João: "Na normalidade, quando as terras quilombolas estão no processo, as famílias plantam e colhem normalmente. O que de pode grifar numa proposta é que nas terras em conflito, haja a agilidade no processo pra tentar revalidar. No geral, as pessoas plantam e colhem, não têm é a garantia da terra".

Carlos de Assis (Quilombo de Acupe de Santo Amaro): "É bom que também haja a entrega sistemática da cesta nessas comunidades".

Jailde: "Então a palavra nem seria conflito, seria vulnerabilidade, né?".

Nelson: "Eu acho que esse problema do Rio dos Macacos não vai se resolver aqui. Acho que deveríamos abrir uma agenda com o Conselho Quilombola para tratar só desse assunto e ir pra cima do Inbra. A gente ocupa o Inbra pra ter de direito aquilo que é nosso". "Eu acho que tem que marcar uma reunião com Gurgel (Luís Gurgel, o assessor da Presidência do Inbra Nacional na Bahia) e forçar Guedes (presidente do Inbra, Carlos Mário Guedes de Guedes) ir lá. Se não, a gente ocupa aquela porra. Agora tem que pautar o que é mais grave, que é ter direito de plantio".

Dona Bernadete: "Tem que exigir a presença do Inbra nas comunidades!".

Nelson: "Lá não tem jeito não Dona Bernadete! Quantas vezes o Inbra foi lá?!"

Rosimeire: "A gente relata os problemas a eles, mas eles não falam nada!"

Nelson: "Mas o problema maior é lá! Lá é que é o problema, porque lá não se pode plantar!"

Carlos de Assis (Quilombo de Acupe, Santo Amaro): "Mas além do Rio dos Macacos, outras comunidades sofrem com isso. O negócio das ferrovias, da energia eólica, assim como a questão da Marinha..."

João: "Barragens..."

Carlos de Assis (Quilombo de Acupe, Santo Amaro): "... o conflito, quem provoca é o próprio Estado. A gente tem de dimensionar isso aí. Porque não é um conflito que o Estado tenta separar a gente de outras pessoas, como fazendeiro, esse tipo de conflito, é o próprio Estado que provoca".

Rosimeire: "Pois quando a gente vai recorrer a eles, dizem que eles não tem nada com isso, que é com o governo federal. O governo federal não diz nada e o governo estadual diz que não tem nada a ver com isso, mas que nem eles, nem o governo federal têm interesse de tirar a gente de lá. E nada é resolvido. Isso vai me subindo uma dor desgraçada. A senhora me desculpe, viu, Dona Bernadete, o termo".

Dona Bernadete: "Um joga pra lá, outra joga pra cá, um joga pra lá, outro joga pra cá!".

Rosimeire: "E nisso, eu to entalada até aqui!" (faz gesto colocando a mão no alto do pescoço).

(Começam novamente vozes paralelas, argumentos trocados com indignação. Alguns começam a citar contextos próprios que se enquadram em situação de conflito. Uma voz ou outra se ressalta acionando o silêncio das demais pessoas que passam a ouvir com atenção).

João: "Sim, gente, é só isso aí? A gente tem de fechar esse ponto pra começar o outro!".

Nelson: "Também tem as questões do acesso, da assistência técnica, do Pronaf...".

Jaime Cupertino: "Lembrando que a Lei diz que os quilombolas têm direito de aceitar ou não a intervenção na comunidade".

Nelson: "Isso é a Convenção 169 (OIT)".

Jaime Cupertino: "O governo terá que aceitar e respeitar isso!".

João (dita outra proposta): "Então, que seja obedecida as consultas prévias nos territórios quilombolas, como estabelece a Convenção 169".

Nelson: "Onde for ter qualquer projeto! Pra não chegarem lá com um projeto pronto e...".

Carlos de Assis: "Isso já está na Lei, mas não está sendo obedecido!".

Nelson: "É muito fácil quando é empresa, mas quando é governo...".

Rosimeire: "Mas se tudo fosse fácil, a gente não estaria aqui agora lutando".

Nelson: "Mas governo é difícil".

Rosimeire: "A gente é que sabe falar daqueles desgraçado!!!" (Refere-se aos oficiais da Marinha).

Nelson: "A gente grita, esperneia, mas a máquina vem por cima. A ferrovia Leste-Oeste parou, não foi? Mas voltou! O bispo fez greve de fome por causa da transposição do Rio São Francisco. Quando o bispo comeu um pouquinho, voltou tudo de novo!".

Carlos de Assis (Quilombo de Acupe, Santo Amaro): "A gente conseguiu barrar um empreendimento que estão fazendo lá numa para nossa. Quando é agora, voltaram com tudo! Voltaram com mais três

estrangeiros pra cosntruir o empreendimento na tora! E outra! Conseguiu uma ordem de despejo do juiz federal..."

Nelson: "Juiz federal? É mesmo?"

Carlos de Assis (Quilombo de Acupe, Santo Amaro): "Sim! E estão lá construindo, acabando com tudo!"

João: "E que empreendimento é esse lá?"

Carlos de Assis (Quilombo de Acupe, Santo Amaro): "É uma área que a gente pesca, é uma área quilombola mesmo. É uma parte de água salgada, que a gente pesca lá, de onde a gente tira o nosso sustento. É uma ilhota".

João: "E estão construindo o que lá? É resort, é?"

Carlos de Assis (Quilombo de Acupe, Santo Amaro): "Pousada!"

Nelson: "E depois a gente nem pode pisar os pés lá, tem de olhar de longe! Nem trabalhar a gente consegue!"

Carlos de Assis (Quilombo de Acupe, Santo Amaro): "Já nos tomaram quatro ilhota que tem lá".

João: "Vamos tocar aqui!" (Interrompe e chama atenção para a continuidade dos trabalhos).

Nelson: "Sobre regularização fundiária, tem mais alguma coisa a ser colocada?"

(Enquanto Jailde repete baixinho como está escrevendo as propostas, emerge novamente vozes paralelas que comentam o assunto).

Jaime Cupertino (fala com uma voz ressaltada, que se sobressai): "O Brasil virou uma senzala!"

Dona Bernadete: "Gente houve uma modificaçõzinha aqui, vejam se está bom: 'articular, junto às comunidades, as consultas prévias das ações garantidas, de acordo com a Lei e a Convenção 169'. Está bom?"

Nelson: "Acho que o iniciozinho aí tem que melhorar. A palavra 'comunidade' está muito solta. Tem que dizer quem vai fazer a consulta pública. Pois é o poder público quem faz a consulta!"

(Nesse momento Jailde já está ajudando a Dona Bernadete a organizar e escrever as propostas, deixando a escrita para ela somente, otimizando o processo).

Nelson: "Aqui tem que ser falada uma coisa muito séria: Manoel disse lá (no espaço junto com o poder público) aquele projeto é um projeto modelo..."

Manoel Ailton (São Tomé, Campo Formoso): "Ele não está atendendo à própria convenção 169 da OIT".

João: "Mas você tinha que falar isso lá, porra, e tu não falou!".

Manoel Ailton (São Tomé, Campo Formoso): "Eu falei sim! Aí no dia que fizeram o lançamento me chamaram pra ir. Aí a gente chamou eles num canto e falou que tinham que arrumar um ônibus pra levar mais gente da comunidade pra essas coisas. Que tinha que chamar mas gente da comunidade pra participar. Porque não se tem a participação das comunidades nessas coisas".

João: "Mas Manoel, você tinha que ser mais enfático naquilo que você mesmo vem defendendo. Eu chamei Samuel lá fora e disse que se ele fosse defender esse projeto, ATER e a EBDA, que a gente ia pro pau! Eu avisei! A gente tem que alinhar o discurso! A gente tem que falar a verdade. Porque se você fala elogiando o projeto, você está descaracterizando a verdade! O projeto não está atendendo! Mas vamos tocar aqui! Vamos continuar!".

Jailde: "Gente tem outra proposta que colocamos aqui, a gente gostaria de ler pra vocês verem como ficou: 'promover o acesso da população negra à terra e à atividades produtivas para garantir o desenvolvimento das comunidades quilombolas'. Ouviram companheiros?"

João: "Desculpa, Jailde. Pode ler de novo?"

(Ela repete)

João: "Mas isso já não entra nesse segundo ponto? E pelo que entendi o segundo ponto vai ser infraestrutura e qualidade de vida, não é isso?"

Nelson: "É. E tem essa coisa da população do povo negro aí, né? Porque aí, isso abre o leque!".

João: "Eu sugiro que isso entre no segundo ponto. O que vocês acham?"

Jailde: "Mas só garantir a terra não garante o desenvolvimento não!".

João: "É por isso que proponho que isso entre no segundo ponto. Porque o fomento entra na parte da infraestrutura, o escoamento da produção, a questão das sementes, do Pronaf, tudo isso vai entrar na parte da infraestrutura".

Márcio Negão (Baixo Sul): "Ainda tem uma questão no primeiro ponto. Que é um sério e grave problema que é a questão da informação em relação à demarcação da terra. Temos uma experiência no baixo sul que é até constrangedora. Pois algumas comunidades foram contempladas com o RTID, mas elas não aceitaram. Na minha visão o Seu Jaime tem até razão, de que a gente deve ser ouvido e consultado, mas na minha visão a falta de informação vem atrapalhando. Seu Jaime compreende o que esse processo significa, mas outros não. Tem gente não sabe, mas o vizinho até sabe. Eu acho que a gente, assim como a sociedade civil e o governo, deve achar uma solução pra gente resolver isso. Acho que antes de fazer os lotes, e os relatórios, deve haver um trabalho, não sei se audiências com essas comunidades. Mas tem que informar sobre como é esse processo de demarcação e titulação. Do lado de cá eu não sei como é, mas do lado de lá a situação é complicada, muita gente não conhece esse processo. Então a gente deve pensar em algo pra reverter essa situação. Quando se fala em título coletivo, o pessoal não tem noção como isso funciona. Pensam às vezes que uma liderança ou um

vizinho quer tomar a terra dele".

João: "Bota uma proposta aí".

Jaime: "É por isso que eu digo que é preciso educar a sociedade. Acontece que nós, naquele tempo, a gente fez isso baseado numa coisa mais subjetiva. Só que, depois que passou, que foi reconhecida, discriminada e feita a topografia, aí botaram a pedra em cima. Aí é preciso educar o povo, que é não só para aceitar, é para saber cobrar. Quando tiver uma reunião com o governo, tem que dizer assim: vamos fazer um grupo pra nós ir lá? Aí, sim, o povo vai educado pra nós ir lá. Então, a proposta aí, qual é? É educar a sociedade pra reconhecer aquela terra como terra quilombola".

Márcio Negão (Baixo Sul): "Inclusive Seu Jaime, mesmo aqueles que estão numa propriedade pequena, quando se fala em demarcar, eles ficam com medo, eles entram desespero".

João: "Mas Márcio, esse problema não é só na sua região não. Esse problema é generalizado, porque nem toda comunidade ou melhor, pouquíssimas pessoas de uma comunidade aceitam ser quilombola de fato. Cada um de nós fazer uma proposta de fazer, sei lá, uma oficina de esclarecimento, acho que isso é viável".

Jailda: "A gente já colocou assim, oh: 'realização de oficinas nas comunidades junto à associação para conscientização do processo de demarcação fundiária nas comunidades quilombolas'".

Jaime: "E ainda tem outra palavra aí: é oficina educativa! Porque se não for oficina educativa, faz uma oficina lá qualquer e o povo não entende nada".

Jailda: "Mas a gente colocou Seu Jaime a palavra conscientização".

Manoel: "É. Conscientização já dá conta disso aí".

Nelson: "Agora eu queria colocar que isso não é papel do governo não. Isso tem de ser responsabilidade dos coordenadores! Marielza sabe o papel que eu faço lá! Eu fui cinco vezes na comunidade dela. Porque o Incra, ele vai, mas o Incra não está preocupado com isso não. O Incra chega lá e diz assim: vocês querem? Explica da forma deles e pronto e a comunidade é que vai definir. Eu tenho é medo de, se deixar esse processo na mão do governo, a coisa acontecer o contrário do que deve ser. É a gente que tem que conversar com a comunidade antes do Incra ir lá! A gente é que tem que orientar a comunidade".

Jailda: "Mas gente eu já passei por esse processo esses dias. Pelo menos, quando o Incra foi lá na comunidade, uma das perguntas foi se a comunidade aceitaria o processo ou não. Aí ele abriu essa discussão como a gente está fazendo agora e foi respondendo os questionamentos das famílias. Ele foi explicar passo a passo da regularização, das vantagens e desvantagens, que não é fácil, que é um processo lento, demorado, aí, foi explicar a questão de quem tem a quantidade de terra menor, mas que tem título, aí o Incra foi explicar ele ideniza do mesmo jeito que ele ideniza o fazendeiro. Mas assim, essa oficina que estamos dizendo aqui não é esse encontro que a gente tem com o Incra, é um processo de formiguinha, feito de passo a passo".

Nelson: "Mas gente tem que lembrar que essas propostas a gente está fazendo para o governo!".

João: "É então pode diexar isso aí. Eu acho que não atrapalha não. Se o Incra vai ter que ir lá mesmo, pelo menos faz um trabalho mais completo".

Dona Bernadete: "E aqui já está dizendo que é um processo junto à associação".

Nelson: "Eu só estou dizendo isso, João, que é pra a gente não esperar pelo Incra pra fazer essa conscientização. Porque eu explico, vou de casa em casa".

Carlos Assis: "Mas já teve um pessoal na comunidade que pergunta como a gente vive, sobre as nossas relações, há quantos anos a gente está na terra, essas coisas".

Nelson: "Olha só, falta pouco tempo pra a gente concluir. Acho que já devemos passar logo pra o segundo ponto!".

João: "Então, o segundo ponto é infraestrutura e inclusão produtiva e qualidade de vida, né?".

Nelson: "É o acesso de que a gente tem que falar, porque tem muita comunidade que não tem acesso direito, às vezes as pessoas têm que ir à pé...".

Dona Bernadete: "Isso mesmo! Tem que ligar com aquela coisa das máquinas".

João: "Então vamos começar. Bota aí gente: construção e melhoramento nos acessos às comunidades quilombolas".

Nelson: "Aí depois vem habitação...".

Dona Bernadete: "Tem também a questão da luz, da água...".

João: "Isso aí é um ponto. Agora a gente vai para outros".

Jailda: "A DAP! Tem a questão da DAP. A desburocratização da DAP!".

Manoel: "Tem que ver também a questão ambiental. Tem muitas comunidades que estão contaminadas e dentro de área de proteção ambiental".

João: "Mas tem que ver como colocar isso aí, Manoel. Porque uma coisa é preservar estando fora de uma área dessa, outra coisa é estar dentro. Tem comunidade que está dentro de área de proteção que está sofrendo, porque não pode nem se utilizar direito de rio".

Nelson: "Espera aí João! Deixa ele fazer a proposta dele! Faz Manoel uma proposta aí sobre a questão dos impactos dos eucaliptos, essas coisas".

João: "Então a gente vai tocando aqui. Moradia. É a outra questão".

Jalida: "Calma que estou vendo aqui como colocamos a questão de Manoel".

João: "Manoel está pensando!".

Manoel: "Já tenho aqui! Sustentabilidade ambiental nos territórios quilombolas".

Nelson: "Pronto".

Carlos Sergipe: "A questão da moradia é que é muito burocrático..."

João (interrompe): "Sim! Propostas! Sobre moradia, precisamos de propostas! Todo mundo sabe das dificuldades, mas agora é hora de propostas! Todo mundo sabe e está careca de saber que a Caixa é um inferno, que os documentos das comunidades quilombolas não saem, mas qual a proposta que a gente bota pra isso?"

Nelson: "Eu acho que é uniformizar as informações, porque a Caixa na sua região dá uma informação, a de outra região dá outra. Acho que em todo o Brasil, deve existir a documentação igual para todas as superintendências da Caixa".

Dona Nêga (Jovina Maria da Silva Moreira, Quilombo Filadélfia de Muquém de São Francisco, Vila Nova da Rainha): "Mas na comunidade da gente lá tem uma dificuldade de conseguir essa questão da moradia, porque eles exigem o título da terra. Quem não tiver o título da terra não consegue a moradia..."

Jailda: "Mas Dona Nêga, é que lá na sua comunidade, a pessoa que está articulando isso na sua comunidade não está fazendo o processo como comunidade quilombola, mas como agricultura familiar".

Nelson: "Aí é pior".

Jailda: "Então são processos diferenciados. Quando o processo é como comunidade quilombola, não precisa do título, nem do Incra, só da DAP Quilombola".

Manoel: "Mas aí também entra a questão do Pronaf. Como quilombola a gente não recebe todo tipo de Pronaf.".

Jailda: "Mas a maioria das comunidades quilombolas, Manoel, são quase todas pronafianas B", porque não tem terra, não são criadores.

Nelson: "Em falar nessa questão da DAP, a gente sofre muito nas mãos dos Sindicatos! Por isso acho que uma proposta importante é que a emissão de DAPs também possa ser feita por entidades representantes dos quilombolas. As entidades a nível federal, estadual e municipal. E tirar esse negócio de sindicato!"

João: "Como foi que ficou a proposta aí, pessoal?"

Jailda: "Credenciar as entidades dos quilombolas para emissão de DAPs".

Nelson: "Não, tem que ser as entidades representativas!"

Jailda: "Outra proposta!".

Nelson: "Acho que é a questão da energia. Hoje o padrão que está, não está nos satisfazendo".

João: "Então é agilizar a instalação do Luz para Todos".

Nelson: "Não! É trocar mesmo! Porque o Luz para Todos hoje, não se consegue ligar dois motores. A tecnologia já avançou! A gente tem que rediscutir a questão da energia!".

Dona Nêga: "É. Não aguenta direito ligar uma bomba (bomba d'água)".

Dona Bernadete: "Pior é que tem muitos quilombos que não tem nenhuma!".

Nelson: "Acho que é que o governo reveja a questão da energia monofásica e coloque bifásica. Que ele reveja o modelo".

Carlos Brito (Quilombo Angolar, Maragojipe): "Então é que o governo reveja os projetos de eletrificação rural e que isso seja reforçado para as comunidades quilombolas. E que o Projeto de ATER seja revisto e tenha maior participação das comunidades".

Nelson: "Tem que lembrar que essas ATER está sob responsabilidade da Embrapa".

João: "Gente Luiz está aqui pra dar uma palavrinha com a gente. Ele quer discutir um pouco com algumas lideranças. Não é algo obrigatório, mas acho que é importante todos nós sabermos o que ele tem a nos dizer. Quem quiser sair, fica à vontade".

Jaime Cupertino: "É o contrário. Quem quiser ficar, fique à vontade".