



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADE, ARTES E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ESTUDOS INTERDISCIPLINARES
SOBRE A UNIVERSIDADE**

PAULO ALBERTO SOBRAL DE MORAES

**A NARRATIVA QUILOMBOLA NO ESPAÇO ACADÊMICO:
IDENTIDADE E PERMANÊNCIA NA UNIVERSIDADE**

Salvador
2023

PAULO ALBERTO SOBRAL DE MORAES

**A NARRATIVA QUILOMBOLA NO ESPAÇO ACADÊMICO:
IDENTIDADE E PERMANÊNCIA NA UNIVESIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Estudos Interdisciplinares Sobre a Universidade, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade.

Área de concentração: Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Adriana Miranda Pimentel

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Maria Beatriz Barreto do Carmo

Salvador
2023

Dados internacionais de catalogação-na-publicação
(SIBI/UFBA/Biblioteca Universitária Reitor Macedo Costa)

Moraes, Paulo Alberto Sobral de.

A narrativa quilombola no espaço acadêmico: identidade e permanência na universidade / Paulo Alberto Sobral de Moraes. - 2023.
103 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana Miranda Pimentel.

Coorientadora: Profa. Dra. Maria Beatriz Barreto do Carmo.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2023.

1. Educação multicultural. 2. Programas de ação afirmativa na educação - Bahia. 3. Negros - Educação (Superior) - Bahia. 4. Negros - Identidade étnica. 5. Quilombolas - Educação (Superior). I. Pimentel, Adriana Miranda. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. III. Título.

CDD - 379.26098142
CDU - 378.1(813.8)

PAULO ALBERTO SOBRAL DE MORAES

**A NARRATIVA QUILOMBOLA NO ESPAÇO ACADÊMICO:
IDENTIDADE E PERMANÊNCIA NA UNIVERSIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Estudos Interdisciplinares Sobre a Universidade, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestra em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade.

Aprovado em 13 de outubro de 2023.

Banca examinadora

Documento assinado digitalmente
 CARLOTA MARIA IBERTIS DE LASSALLE CASANA
Data: 13/11/2023 14:43:54-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Carlota Ibertis (FFCH - UFBA)

Documento assinado digitalmente
 DYANE BRITO REIS SANTOS
Data: 13/11/2023 15:11:43-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Dyane Brito Reis Santos (POSTERR/UFRB)

Documento assinado digitalmente
 MILTON JULIO DE CARVALHO FILHO
Data: 22/11/2023 11:11:18-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Milton Júlio de Carvalho Filho (IHAC– UFBA)

Documento assinado digitalmente
 PATRICIA PETITINGA SILVA
Data: 13/11/2023 12:34:59-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Patrícia Petitinga da Silva (CCAAB – UFRB)

MORAES, Paulo Alberto Sobral de. **A narrativa quilombola no Espaço Acadêmico: Identidade e Permanência na universidade.** Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares Sobre a Universidade, Universidade Federal da Bahia, 2023

RESUMO

A partir da Lei 12.711 de 2012, as universidades públicas do Brasil passaram a adotar uma política de cotas para estudantes negros, indígenas e de escolas públicas. Antes da aprovação da lei, mais da metade das universidades federais já adotavam diferentes tipos de ações afirmativas, atingindo grupos diversos. Em 2004, a UFBA, através de uma Resolução interna 01/04, estabeleceu pela primeira vez o ingresso de até dois estudantes, além do número de vagas estabelecido para os cursos de graduação, desde que residentes em comunidades remanescentes de quilombos ou indígenas. Diante do contexto de ingresso de estudantes quilombolas no ensino superior, esta pesquisa pretendeu, a partir da narrativa de uma estudante quilombola, desenvolver uma possível compreensão da relação entre permanência e identidade no espaço acadêmico. A metodologia deste trabalho, de natureza qualitativa, foi orientada pela perspectiva hermenêutica fenomenológica e os dados foram produzidos por meio de entrevistas semiestruturadas. Observou-se como a percepção da identidade quilombola mudou à medida que o interlocutor construiu sua trajetória educacional até a decisão de cursar o ensino superior e após o ingresso. A percepção da universidade como um lugar distante é coerente com a análise decolonial das instituições universitárias e sua estrutura excludente. Na universidade, há um movimento de afastamento das questões quilombolas, de suas histórias e modos de saber e fazer que, em grande medida, não dialogam com o saber acadêmico e a produção do conhecimento científico. Por fim, a narrativa revelou a organização dos estudantes quilombolas da UFBA a partir de um coletivo, o CODEQUI, como um exemplo fundamental de ordem prático-ideológica para pensar estratégias de permanência simbólica a partir de uma identidade coletiva.

Palavras-chaves: identidade, estudantes quilombolas, entrevista narrativa, ensino superior, cotas, permanência.

MORAES, Paulo Alberto Sobral de. **The Quilombola Narrative in the Academic Space: Identity and Permanence at University.** Master's thesis. Postgraduate Program in Interdisciplinary Studies on the University, Federal University of Bahia, 2023.

ABSTRACT

As of Law 12.711 of 2012, public universities in Brazil began to adopt a quota policy for black, indigenous and public school students. Before the law was approved, more than a half of federal universities already adopted different types of affirmative action, reaching diverse groups. In 2004, UFBA, through an internal Resolution 01/04, established for the first time the admission of up to two students, in addition to the number of places established for undergraduate courses, as long as residents of remaining communities of quilombos or indigenous. Given the context of quilombola students entering higher education, this research intended, based on the narrative of a quilombola student, to develop a possible understanding of the relationship between permanence and identity in the academic space. The methodology of this work, of a qualitative nature, was guided by the phenomenological hermeneutic perspective and the data were produced through semi-structured interviews. It was observed how the perception of the quilombola identity changed as the interlocutor constructed his educational trajectory until the decision to attend higher education and after entering. The perception of the university as a distant place is consistent with the decolonial analysis of university institutions and their exclusionary structure. In university, there is a movement away from quilombola issues, their histories and ways of knowing and doing that, to a large extent, do not dialogue with academic know-how and the production of scientific knowledge. Finally, the narrative revealed the organization of quilombola students at UFBA based on a collective, CODEQUI, as a fundamental example of a practical-ideological order to think about strategies of symbolic permanence based on a collective identity.

Keywords: identity, quilombola students, narrative interview, higher education, quotas, permanence.

LISTA DE SIGLAS

CODEQUI – Coletivo de Estudantes Quilombolas

CONSEPE - Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão

ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio

FNB – Frente Negra Brasileira

FFCH – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

PNE – Plano Nacional de Ensino

UESB – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

UFBA – Universidade Federal da Bahia

PROAE – Pro Reitoria de Assistência Estudantil

PROGRAD – Pro-Reitoria de Graduação

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A IDENTIDADE INSERIDA NO PROBLEMA DA IDEOLOGIA	17
1.1 SOBRE A IDEOLOGIA	17
1.2 IDEOLOGIA EM ALTHUSSER	20
2 FORMULANDO O PROBLEMA DA IDENTIDADE NO CONTEXTO BRASILEIRO: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS CATEGORIAS CLASSE, RAÇA E ETNIA.	25
2.1 IDENTIDADE E COLONIALISMO	30
2.2 COLONIALISMO E COLONIALIDADE DO PODER	32
2.3 A CRÍTICA A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA	36
3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A IDEIA DE QUILOMBO	37
3.1 O KILOMBO AFRICANO E O QUILOMBO BRASILEIRO	37
3.2 AS COMUNIDADES REMANESCENTES DOS QUILOMBOS COMO ATO DE CRIAÇÃO	41
4 O PRINCÍPIO DA IDENTIDADE NO DEBATE FILOSÓFICO	43
4.1 O CONCEITO IDENTIDADE NARRATIVA PARA SOLUCIONAR A SUA INDETERMINAÇÃO	45
5 SOBRE A METODOLOGIA	51
5.1 ALIANÇA EPSTEMOLÓGICA: A FENOMENOLOGIA	56
5.2 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA	57
5.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PERCURSO METODOLÓGICO E ELABORAÇÃO DAS CATEGORIAS DE ANÁLISE	63
6 ANÁLISE DAS CATEGORIAS	67
6.1 DE ONDE EU VIM: EU VIM DE UM QUILOMBO, QUILOMBO DE FURADINHO	67
6.2 A UNIVERSIDADE COMO UM LUGAR DISTANTE	70
6.3 O PRÉ-VESTIBULAR QUILOMBOLA E O FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE	74
6.4 A IDENTIDADE QUILOMBOLA AMEAÇADA NO ESPAÇO ACADÊMICO: OS PRIMEIROS BAQUES NA UNIVERSIDADE	75
6.5 A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE COLETIVA EM ESPAÇO COLONIZADO: O COLETIVO DE ESTUDANTES QUILOMBOLAS DA UFBA	77
6.6 - OS TRÊS MARCOS DE CRIAÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DO CODEQUI	80
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS	88

APRESENTAÇÃO

Os caminhos que me trouxeram até a escrita do presente trabalho têm intrínseca relação com a minha história de vida, embora só tenha me dado conta disso recentemente. Falar sobre identidade é, para mim, tecer considerações sobre algo que sempre esteve aí, nas minhas vivências mais antigas, mas que na universidade ganha contornos teóricos e práticos. Ingressei na Universidade Federal da Bahia em 2013 através da política de cotas. A minha escolha pelo Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades revelou, por um lado, o meu interesse e curiosidade pela História e Filosofia que advinha das experiências enquanto secundarista da escola pública e participante ativo de iniciativas de luta política no Ensino Médio; por outro lado, às minhas inseguranças e indecisões em relação à trajetória acadêmica. Embora ainda não pudesse compreender, a questão da identidade se formulava para mim através da questão: *quem eu quero ser?* Aqui penso que, talvez, para algumas famílias com significativo capital cultural, a passagem do ciclo básico para o superior apareça como uma continuidade já esperada na trajetória formativa de seus filhos e filhas. Para minha família, ver o filho caçula ingressar em uma Universidade Federal, quebrando o ciclo do ‘ensino médio completo para começar a trabalhar’, era motivo de muito orgulho.

Já tinha cumprido um pouco mais da metade das disciplinas do Bacharelado Interdisciplinar quando participei da seleção para uma bolsa de Iniciação Científica. Motivado pela curiosidade sobre o trabalho de pesquisa, através das experiências de amigas e amigos, e também pela necessidade de uma bolsa, pois muito custava financeiramente aos meus pais minha permanência, fui selecionado em 2016 para ser bolsista de iniciação científica na pesquisa “Itinerâncias Universitárias: trajetórias de estudantes oriundos de comunidades tradicionais na vida universitária” coordenada pela professora Adriana Pimentel. De modo geral, o estudo tinha como interesse analisar as mudanças que a Universidade Pública vivenciava, em particular, pelo ingresso de novos sujeitos neste espaço, estudantes negros, indígenas, quilombolas, de escola pública e de baixa renda, que passaram a acessar o mundo universitário a partir das políticas de ação afirmativa.

E aqui a questão específica da identidade começa a tomar forma em minhas reflexões enquanto objeto para a presente pesquisa de mestrado. Foi a partir da experiência na pesquisa Itinerâncias e do trabalho de campo, da elaboração do roteiro de entrevista, da aplicação e transcrição destas e, sobretudo, da gradativa aproximação com a temática da identidade e da

presença de quilombolas na universidade que a questão da identidade quilombola no contexto da universidade começava a ser elaborada. Após me formar no Bacharelado Interdisciplinar, ingressei na graduação em filosofia, via pela qual pude estudar mais detidamente sobre o conceito de identidade no debate filosófico, assim como da perspectiva teórico-metodológica, orientada pela fenomenologia hermenêutica.

Neste processo, tive muito que aprender frente aos diversos desafios, que em alguns momentos me fizeram duvidar se seria realmente capaz de finalizar essa dissertação. A pandemia de covid-19 e a necropolítica aplacada pelo governo Bolsonaro impactou significativamente o desenvolvimento deste trabalho. Amigos próximos perderam seus familiares e muito medo tive de também perder os meus, sobretudo minha mãe, que na época tratava pelo SUS um câncer agressivo, hoje estando curada. Nesse contexto, onde incertezas e inseguranças me atravessavam, precisei buscar alternativas quanto ao trabalho de campo. A ideia original era realizar entrevistas a partir de grupos focais, com estudantes quilombolas de diferentes regiões da Bahia. No entanto, não foi possível fazê-lo, pois, com a suspensão das aulas, os estudantes voltaram às suas comunidades. Optei por realizar a entrevista presencial apenas com Robson, estudante quilombola que conheci quando fiz a iniciação científica e que estava em Salvador nesta fase da pesquisa. Tivemos alguns encontros formais e informais antes da entrevista, onde pudemos conversar, entre outras coisas, sobre os problemas que pretendia desenvolver neste trabalho. Nos momentos em que estivemos juntos, Robson, além de interlocutor, me fora um amigo e importante incentivador para a produção dessa dissertação.

Reconheço que o meu esforço se coloca na tentativa de traduzir a realidade outra (representações/imagens), dadas por um informante/interlocutor, à realidade do observante (pesquisador), e por esse movimento de *tradução*, a negociação entre as partes, imagem e observante, durante a qual o pesquisador mais produz do que reproduz (LAPLANTINE, 2012.). Por isso, a tradução é antes uma questão de experiência, “(...) uma experiência muito forte de como transformar o outro no nosso.” (BIEASE, 2015. p, 18). Esse transformar o outro no nosso, ou no meu, põe na equação o etnocentrismo intrínseco ao fazer científico, mas que pretendo não se deixar naturalizar. A tradução, portanto, envolve a experiência em apreender uma narrativa, negociar com ela e transformá-la em outra narrativa, nossa, particularmente, mas que esteja falando do outro e de nós ao mesmo tempo.

INTRODUÇÃO

A questão da identidade tem ganhado forte ressonância nas últimas décadas. Essa crescente importância ocorre, pode-se dizer, no âmbito da prática política e em situações de lutas concretas, como por exemplo, nas lutas anticoloniais da década de 1960, pelos direitos civis dos negros em meados dos anos 1950 nos EUA, nos governos conquistados por lideranças indígena e sindicalista na América Latina, na crítica ao patriarcalismo feito pelos movimentos feministas e na emergência das identidades territoriais que descentralizam identidades nacionais (SOMBRA, 2018; CASTELLS, 2019; HAIDER, 2019).

Se, por um lado, a afirmação das identidades coletivas movimentam disputas de poder em torno de uma agenda progressista, de outra parte, retroalimenta movimentos reacionários e discursos de ódio, exemplificados pelos protestos da extrema-direita nos EUA contra negros, imigrantes, gays e judeus em 2017 (SENRA, 2017), onde a afirmação de identidades calcadas em uma pureza racial branca e nacional serviu de alavanca a esses conflitos sociais; ou pela ascensão do governo proto-facista no Brasil em 2018 sobre o slogan ‘Brasil acima de tudo e Deus acima de todos’ no qual se inscreve uma identidade supostamente nacional e cristã. Do mesmo modo, o problema do racismo no Brasil se inscreve na questão da identidade na medida em que pessoas pretas, pardas e indígenas, a despeito de suas vontades, estão inseridas em uma estrutura social definida por padrões de clivagem racial, que constituem um imaginário e práticas sociais racistas. Neste ponto, as identidades raciais organizadas pelo racismo estão imbricadas em uma estrutura social, cristalizada por séculos de uma sociabilidade hierárquica baseada no colonialismo e capitalismo.

Este trabalho é fruto da narrativa de um jovem estudante oriundo da comunidade quilombola de Furadinho, localizado na cidade de Vitória da Conquista-BA, e que traz em seu relato as formas de viver, sentir e compreender sua identidade na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Este mesmo interlocutor contribuiu com uma pesquisa anterior intitulada “Itinerâncias Universitárias: saberes e práticas de estudantes oriundos de comunidades tradicionais na UFBA”, realizada entre 2016 e 2020, onde foram realizadas entrevistas individuais com seis estudantes quilombolas de diferentes regiões do Estado da Bahia com o intuito de compreender o diálogo entre os saberes tradicionais e acadêmicos a partir de suas perspectivas. Trata-se, portanto, de um trabalho que dá continuidade à pesquisa Itinerâncias e que é orientada pela especificidade da narrativa a partir de uma perspectiva qualitativa. Cabe

ressaltar que os fatos narrados por nosso interlocutor é produto das mudanças positivas que a Lei 12.711 de 2012 trouxe em relação ao acesso ao Ensino Superior para estudantes de baixa renda, indígenas, negras e negros e pessoas com deficiência, o que mudou significativamente a cara da universidade pública. Em 2022 a Lei 12.711/12 completou uma década de existência. Em 13 de novembro de 2023 o então presidente Luís Inácio Lula da Silva sancionou o Projeto de Lei 5.384/2020, que determinou ajustes à Lei de Cotas, dentre estes, a inclusão da população quilombola como beneficiária direta desta política.

Nessa perspectiva, esta pesquisa buscará compreender, de modo geral, a relação entre identidade e permanência a partir da narrativa de um estudantes quilombola da Universidade Federal da Bahia e, mais especificamente, (i) a maneira como o interlocutor reflete sobre o que é ser quilombola; (ii) como essa ideia se transforma no percurso formativo e (iii) as situações vividas no âmbito acadêmico pelo interlocutor que influenciam diretamente na produção e no entendimento do que é ser quilombola na Universidade. Entendemos que a história singular nos informa, além da vivência particular, a possibilidade de compreender os seus pares na medida em que cada indivíduo aparece-nos como um mini-cosmo de uma estrutura social dada historicamente.

As comunidades quilombolas carregam consigo questões centrais a constituição histórica e social do Brasil. Em primeira análise, os quilombos correspondem à experiência de resistência da população negra e indígena às opressões do período colonial/imperial. A abolição da escravidão de 1888 e, posteriormente, a passagem para a ordem social competitiva, não garantiu ao negro a cidadania nas relações de produção capitalista, tampouco se experimentou por aqui uma condição de igualdade de oportunidades, assim como apregoava o ufanismo da democracia racial e seus vultos abolicionistas.

Essa percepção nunca deixou de estar presente nos movimentos contestatórios de negros e negras. As experiências históricas dos quilombos permaneceram no imaginário coletivo desses grupos durante o período da república até que, a partir de 1970, os quilombos insurgem mais fortemente como emblema de luta, na consonância entre ações da militância política, das manifestações culturais afro-brasileiras e dos avanços do trabalho sócio antropológico. Desse modo, o reconhecimento da dívida histórica do Estado brasileiro para com as populações negras e indígenas recoloca os quilombos não apenas como experiência histórica, mas também como realidades atuais no que concerne às comunidades remanescentes de quilombos. Em 1988 essas comunidades são reconhecidas como

organização social afro-brasileira constituída por sujeitos políticos que carregam particularidades étnicas, devendo o Estado elaborar políticas de acesso a terra, de educação e promoção da saúde específicas para estas populações. Portanto, trazer as narrativas desses estudantes quilombolas, além de acessar as experiências particulares dos sujeitos a partir de suas perspectivas, se coloca como tentativa de revelar as consequências de uma luta política histórica por reconhecimento cultural e cidadania através do acesso e permanência no ensino superior. Ora, a emergência das comunidades remanescentes de quilombo constitui o processo de disputa da identidade nacional e se coloca no campo das experiências práticas e disputas simbólicas.

No primeiro capítulo traremos uma reflexão teórica inicial sobre a ideia de identidade. Sustentaremos um caminho que nos parece viável para pensar o modo como a identidade se manifesta socialmente, isto é, enquanto prática discursiva que reafirma ideologias no campo da disputa política. Para isso, utilizaremos a leitura que Stuart Hall faz do problema da ideologia em Althusser. Aqui, a linguagem é entendida como prática social, que fornece as condições necessárias para que a ideologia se estabeleça como campo de disputas políticas e mecanismo de reprodução da vida social e material.

No capítulo dois exploraremos o modo como à questão identidade se insere no contexto brasileiro a partir das categorias raça, classe e etnia. Pensar o problema do negro no Brasil é pensar o modo como essas três categorias se articulam na reprodução das desigualdades raciais e sociais. Nesse sentido, buscar a lógica da desigualdade considerando apenas a categoria raça ou classe seria elaborar o problema a partir de um falso dilema. Em outras palavras, no contexto brasileiro a raça é o modo como a classe se expressa nas relações sociais objetivas. Além da classe e da raça, a categoria etnia é fundamental para compreender as complexidades da nossa realidade social na medida em que marcadores fenotípicos expressam também diferenças culturais. Aqui, a reflexão sobre etnia se elabora a partir da perspectiva da etnicidade.

Ainda neste capítulo, abordaremos a identidade a partir da perspectiva decolonial. Esta corrente nos oferece uma leitura crítica sobre o modo como capitalismo e colonialismo se articulam. A identidade humana como paradigma de uma suposta universalidade ocidental é o ponto de partida desta reflexão. Ora, sem o colonialismo dos trópicos a modernidade e o iluminismo europeu não seriam possíveis. É a partir daí que as relações entre centro e periferia vão se definindo, que a dinâmica geopolítica do poder se cristaliza, que se gesta uma

ideia de América Latina enquanto lugar do terceiro mundo e onde vive o Outro subalternizado. Nesse sentido, o debate Decolonial nos oferece uma lente analítica que coloca ênfase no descentramento discursivo do sujeito contemporâneo fundamentado em um essencialismo epistemológico dominante.

No capítulo três, faremos algumas considerações sobre a ideia de quilombo. A experiência originária dos quilombos no Brasil enquanto frente de resistência ao escravismo não se reduz apenas a um fato do passado colonial. No período da república, o quilombo permaneceu como símbolo de luta do movimento negro, como modelo de organização de luta política e fortalecimento da negritude. Com o avanço conceitual nos estudos em antropologia e as novas situações etnográficas, muda-se o entendimento em relação às comunidades rurais que tinham a característica de serem negras, passando a ser entendidas como comunidades negras com a característica de serem rurais. Tal mudança reinsere os quilombos enquanto entidade jurídica com características étnicas possuidora de direitos constitucionais, dentre estes, acesso e permanência à universidade pública.

No capítulo quatro apresentaremos sumariamente aspectos do debate filosófico canônico em torno da questão da identidade. O conceito de *identidade narrativa* proposto por Ricoeur é um interessante caminho que busca superar o debate tradicional e que pode nos fornecer fundamentação filosófica a nossas escolhas metodológicas. Espera-se, encaminhar a reflexão para questões mais específicas, a saber, sobre as implicações da identidade nas formas de viver e experimentar a Universidade.

Já no capítulo cinco, efetuaremos uma reflexão preliminar sobre a metodologia no que diz respeito à aspectos filosóficos e seus limites analíticos. Nesta mesma seção teceremos a defesa da nossa aliança epistemológica com a fenomenologia hermenêutica. Por essa perspectiva, a consciência se coloca como instância fundamental para o qual o mundo surge em sua variedade de aparições e ausências. Nesse sentido, a formação escolar, o ingresso e permanência de estudantes quilombolas, suas práticas e experiências no ensino superior, são fenômenos que articulam presenças e ausências, ou de outro modo, menções e silêncios que, por sua vez, revelam indícios da realidade social. Ora, a fenomenologia se coloca como método filosófico que busca compreender a experiência humana de forma profunda, de modo a analisar e descrever os fenômenos tal qual eles aparecem para a consciência. A presença que nos interessa, a de estudantes quilombolas no espaço acadêmico, se revelará para nós como realidade objetiva a partir do sentido que esses fenômenos têm para os sujeitos que os

vivenciam, sendo a narrativa o meio pelo qual acessamos essa realidade. Por fim, nesta mesma sessão tecemos considerações sobre o percurso metodológico, trazendo os aspectos que se referem ao processo de aplicação da entrevista, à elaboração do roteiro da entrevista e a formulação das categorias de análise.

No capítulo seis, dar-se-á a análise das categorias. As vivências narradas por Robson em sua comunidade e na universidade foram categorizadas em seis pontos. Estes pontos estão ancorados em situações relatadas pelo interlocutor e que nos aparecem relevantes para pensar o processo de percepção da identidade, o modo como essa ideia se modifica em seu percurso formativo e as práticas coletivas desenvolvidas no espaço acadêmico que fortalecem o senso de pertencimento a uma comunidade quilombola. Cabe buscar compreender como permanência e identidade se relaciona na universidade.

Como considerações finais, destacamos a importância do CODEQUI como espaço que atua no fortalecimento do senso de pertencimento dos estudantes quilombolas e a manifestação, a partir desta prática, de uma identidade quilombola coletiva dentro do espaço acadêmico. Chama-se a atenção para a importância deste coletivo na garantia da permanência, que além de material, é também simbólica.

1 A IDENTIDADE INSERIDA NO PROBLEMA DA IDEOLOGIA

Desenvolver uma compreensão sobre o tema da ideologia nos limites de um problema teórico nos parece fundamental para pensar a identidade. Isso porque, se realmente a identidade corresponde ao modo como sujeitos são localizados e se localizam socialmente a partir de marcadores, a ideologia nos servirá para esboçar um processo geral sobre as formas pelas quais essas ideias, que passam a dominar o pensamento social, se materializam em discursos e comportamentos. Assim, em uma primeira aproximação, a partir de Hall (2019), a ideologia nos aparece como sistemas de representação – linguagem, conceitos, categorias, conjunto de imagens - internalizados por homens e mulheres e que medeiam as suas relações imaginárias com as reais condições de existência. A ideologia, nesse sentido, tem a ver com o modo como os marcadores sociais, que constituem as identidades e preenchem os sujeitos de significados e sentidos sociais, são produzidos e reproduzidos, organizados nos limites de categorias do pensamento que preexistem aos sujeitos concretos e que servem para pensar os mesmos. Há, portanto, essa complexa relação entre os sujeitos históricos, imbrincados em certo condicionamento social e cultural, e as situações concretas, os comportamentos e as ações, a corporeidade e as características genético-biológicas. Uma explanação breve da trajetória da ideia de ideologia se faz necessária para compreendermos as mudanças que o conceito sofre no decorrer do tempo. Percebido os avanços teóricos em torno do problema, buscaremos alcançar uma definição que seja viável para pensarmos a identidade.

1.1 SOBRE A IDEOLOGIA

A ideologia aparece pela primeira vez no início do século XIX com os ideólogos¹ franceses que buscavam desenvolver uma ciência que pudesse compreender a origem das ideias, onde estas eram entendidas como fenômenos naturais que resultavam da relação corpo humano e meio ambiente. O objetivo desses ideólogos era, a partir das ciências experimentais, desenvolver uma pedagogia moral antidogmática e anti-metafísica dotada das mesmas certezas das ciências naturais (CHAUÍ, 1984). Nesse ponto, a ideologia se constituía como

¹ Segundo Löwy (1985), o conceito ideologia “(...) foi literalmente inventado (no pleno sentido da palavra: inventar, tirar da cabeça, do nada) por um filósofo francês pouco conhecido, Destutt de Tracy, (...) que publicou em 1801 um livro chamado *Eléments d'idéologie* (p. 10).

um subcapítulo da zoologia, destinada a compreender a origem das ideias como resultado da interação do corpo humano e suas percepções sensoriais com o meio ambiente.

Posterior a isso, a ideologia foi empregada pelos positivistas em meados do mesmo século, preservando a aceção dos ideólogos franceses e, adicionalmente, compreendendo-a como o conjunto de ideias de uma época. Por essa medida, Augusto Comte² considerará as transformações do espírito humano em suas três sucessivas fases, a saber, a fetichista, a metafísica e a positivista, tendo, cada uma destas fases, uma ideologia correspondente, isto é, um conjunto de ideias que servem para entender e explicar os fenômenos naturais e humanos, indo das opiniões mais gerais até o conhecimento científico e teórico (CHAUÍ, 1984; LÖWY, 1985).

Ainda por essa perspectiva, o ponto alto da ideologia se efetivaria quando o espírito humano alcançasse a sua fase positivista; quando o conhecimento científico e a teoria se tornam o único e possível ponto de partida para entender os fenômenos naturais e sociais. Como consequência dessa compreensão, tem-se a redução da teoria como um sistema de ideias que serve apenas para explicar os fenômenos exteriores, sem que a teoria possa voltar a si mesma para explica-la ou critica-la. Estabelece-se assim uma relação autoritária entre teoria e prática, onde a teoria, por portar as ideias, direciona a prática, e esta última, por não produzir ideias, deve obedecê-la. Supõe-se disso a necessária harmonia entre teoria e ação e a centralização do poder sobre aqueles que detêm o conhecimento teórico. Na possibilidade das ações contradizerem a teoria, têm-se a brecha para a desordem e o caos; compromete-se a ordem e o progresso.

Será com Durkheim que a ideologia receberá aceção negativa. Para tornar a sociologia ciência objetiva e racional, o sociólogo buscou tratar os ‘fatos sociais’ como coisa, isto é, destituída de interioridade e subjetividade. Essa posição suprime a participação do cientista da realidade que examina, e estabelece, em tese, a separação entre sujeito do conhecimento e objeto, separação que é regra fundamental à objetividade científica. Desse modo, qualquer conhecimento que não tenha sido produzido a partir desse critério, será, segundo Durkheim, ideologia, isto é:

² Augusto Comte (1798-1857) foi um importante filósofo francês que fundamentou decisivamente a filosofia positiva, um dos traços característicos do pensamento europeu do século XIX e que se tornou no Brasil uma influente corrente ideológica nos períodos da lei áurea (1888) e proclamação da república (1889) (LACERDA, 2009).

Produtos da experiência vulgar, eles têm por objeto, antes de tudo, colocar nossas ações em harmonia com o mundo que nos cerca; são formados pela prática e para ela. Ora, uma representação pode ser capaz de desempenhar utilmente esse papel mesmo sendo teoricamente falsa (DURKHEIM, 2007, p. 16)

A acepção marxista do termo ideologia, ao operar uma conceituação crítico-negativo, nos traz avanços teóricos importantes à temática. Marx e Engels no livro *A ideologia Alemã*, escrito em 1842 e somente publicado em 1933, considerará a ideologia como toda construção cultural e intelectual – sistema ordenado de ideias ou representações; normas e regras - cujos sujeitos que participam da sua elaboração e reprodução não reconhecem o condicionamento sócio histórico que as paramentam (CHAUÍ, 1884). A observação do não reconhecimento, embora resulte na noção de falsa consciência, não compreende a ideologia como algo inteiramente negativo, no sentido de ideias mentirosas, não verdadeiras e pertencentes às tradições, como em Durkheim. A ideologia, segundo Chauí (1984) a partir das ideias de Marx, não é:

(...) sinônimo de subjetividade oposta à objetividade, que não é pré-conceito nem pré-noção, mas que é um “fato” social justamente porque é *produzida* pelas relações sociais, possui razões muito determinada para surgir e se conservar, não sendo um amontoado de ideias falsas que prejudicam a ciência, mas uma certa maneira da produção das ideias pela sociedade, ou melhor, por formas históricas determinadas das relações sociais (p. 31).

Não se deixa de notar, no entanto, que em Marx a ideologia permanece tendo um sentido crítico, onde a teorização do tema assume um caráter instrumental, para se referir às características negativas do pensamento burguês, isto é, a ideologia dominante que deforma a consciência da realidade. A teorização sobre a ideologia em Marx cumpre, em maior medida, dar suporte a sua obra histórico-teórica sobre as formas e relações econômicas do modo capitalista de produção, do que uma explicação geral das leis que regem as ideias sociais (HALL, 2019, LÖWY, 1985).

Após Marx, o conceito recebe outras acepções. Ainda dentro dos limites marxianos, Lênin alargará o significado do termo, referindo-se à ideologia como qualquer realidade social

ou política em que se inserem interesses de determinadas classes sociais (LÖWY, 1985). Desse modo, a ideologia se estabelece como um campo de lutas e trabalhos ideológicos, onde classes sociais, grupos, minorias, buscam reforçar diferentes ideologias para defender interesses. Nesse sentido, uma visão funcionalista, que tende a encarar a ideologia como valores consensuais, tal como na ideia de ideologia dominante, não consegue dar conta da realidade permanentemente conflitante entre as diferentes ideologias e classes sociais ou grupos.

Segundo Hall (2019), será Louis Althusser (1918 – 1990) que efetuará uma reconceitualização moderna da formulação clássica da ideologia em Marx, operando ganhos teóricos decisivos em contraste com as leituras clássicas. A formulação althusseriana sobre a ideologia será a via de leitura que utilizaremos para analisar o modo como identidades que se constituem a partir de marcadores étnico raciais estão fundamentalmente organizados no campo ideológico. Para isso, haveremos de pontuar brevemente os aspectos importantes do avanço teórico sinalizado por Stuart Hall na obra de Louis Althusser.

1.2 IDEOLOGIA EM ALTHUSSER

Em uma concepção marxista, as formas sociais inscritas na totalidade social dividem-se em duas categorias gerais: a estrutura, que se refere ao nível econômico que agrupa as forças produtivas e as relações de produção; e a superestrutura, que se refere ao Estado e todas as formas jurídicas, políticas e ideológicas (ALTHUSSER, 1979). Segundo as interpretações clássicas, inevitavelmente, as práticas políticas, as formas legais e ideológicas estabeleceriam uma relação de ‘correspondência necessária’ com a instância das relações econômicas de produção capitalista. Assim, a ideologia de uma classe estaria determinada por sua posição nas relações econômicas, por exemplo, a posição da classe burguesa nas relações de produção determinaria a ideologia burguesa e dominante.

Aqui se verifica um tipo de reducionismo de classe na ideologia, no sentido de que haveria automaticamente a inferência da posição ideológica de uma classe a partir da posição que esta ocupasse nas relações de produção. Nesse sentido, a contribuição teórica sinalizada por Stuart Hall no pensamento de Althusser coloca que a ideologia não é necessariamente consequência de circunstâncias e determinações a priori, isto é, consequência da condição

estrutural do modo capitalista de produção. No lugar de uma relação de correspondência necessária, como propõe a concepção clássica, haveria uma correlação entre as *relações de produção* e a *ideologia*. Aqui, a correlação opera a transferência daquela determinação que encontra a ideologia nas origens de uma classe para uma compreensão da ideologia como aspecto prático necessário à reprodução das relações sociais de produção do modo capitalista.

Abre-se aí o entendimento de que a estrutura – em certo sentido entendida como condições dadas de existência - é o resultado de práticas anteriores, sendo as práticas, a forma como uma estrutura é ativamente produzida. Embora a dicotomia estrutura e prática seja uma ferramenta analítica útil (HALL, 2019), a correspondência mecânica entre os termos não consegue dar conta da complexidade da totalidade social e as dinâmicas internas que compreende atores diversos: movimentos sociais, sindicatos, partidos políticos, coletivos e associações, instituições, empresas etc. Ora, a complexidade da dinâmica entre esses atores numa dada estrutura corresponde às práticas políticas e ideológicas por eles desenvolvidas, o que pode resultar rupturas ou mudanças históricas que não necessariamente estariam garantidas pela própria estrutura. Isso não implica, contudo, dizer que não existam certas forças que direcionam, modelam e condicionam uma estrutura em dominância.

Até aqui, podemos perceber que a formulação do problema teórico em torno da ideologia dentro da perspectiva marxista-althusseriana observada por Stuart Hall (2019) opera o deslocamento da ideologia, de forma social determinada pelas relações econômicas para resultado das práticas sociais e a forma pela qual essas práticas são reproduzidas. Se, como foi dito, no lugar da determinação da estrutura sobre a superestrutura, o que há, na realidade, é um processo de articulação³ da unidade com a diferença, isto é, a conexão entre práticas distintas em contextos específicos, falta ainda saber, mais especificamente, como se estabelece a relação entre prática social e ideologia, e por último, ideologia e identidades.

Para estabelecer a correspondência entre ideologia e prática, partimos da afirmativa de que a ideologia é um tipo de prática social. Assim vista, a ideologia, por um lado, é o resultado do conjunto de práticas sociais e aquilo que possibilita a reprodução dessas mesmas ou novas práticas e, por outro lado, é ela mesma uma forma de prática: a prática ideológica. O problema aqui é encontrar a correspondência entre a natureza ideológica, que é imaterial e se

³ Aqui seguimos o sentido empregado por Hall (2019) Trata-se de “(...) uma conexão ou vínculo que não é necessariamente dada em todos os casos, como uma lei ou fato da vida, mas algo que requer condições particulares para sua emergência (...) (p. 216)”.

refere a eventos mentais, e a natureza prática, que é material e se refere às condições materiais de existência. Hall (2019) nos indica a resolução desse dilema filosófico a partir de Althusser:

As ideologias constituem estruturas de pensamento e avaliação do mundo – as “ideias” que as pessoas utilizam para compreender como o mundo social funciona, qual o seu lugar nele e o que *devem* fazer. Mas o problema para uma teoria materialista ou não idealista é como lidar com as ideias, que são eventos mentais e, portanto, como Marx afirma, só podem ocorrer “no pensamento, na cabeça” (onde mais?) de uma forma materialista não idealista e não vulgar. A ênfase de Althusser aqui é útil – livra-nos de um dilema filosófico com a virtude adicional de estar correta. Ele enfatiza o lugar de onde elas surgem, onde os eventos mentais são registrados ou concretizados enquanto fenômenos sociais. Trata-se, naturalmente, da linguagem (compreendida no sentido de práticas significativas que envolvem o uso de signos; no domínio semiótico, o domínio do significado e da representação). Igualmente importante é o lugar dos rituais e práticas de ação ou o comportamento social, nos quais as ideologias se imprimem ou se inscrevem. A **linguagem** e o **comportamento** são os meios pelos quais se dá o registro material da ideologia, a modalidade de seu funcionamento. Esses rituais e práticas sempre ocorrem em locais sociais, associados a aparelhos sociais. É por isso que devemos analisar ou desconstruir a linguagem e o comportamento para decifrar os padrões de pensamento ideológico ali inscritos. (p, 191)

Nota-se que a reformulação do problema da ideologia que supera a abordagem da falsa consciência introduz a linguagem e o comportamento como elementos significativos e que dão inteligibilidade aos diversos tipos de práticas sociais que, por sua vez, revelam a materialidade da ideologia a partir dos discursos e comportamentos. Nesse sentido, pode-se dizer que as práticas sociais estão sempre inscritas em um campo semiótico, isto é, ideológico, o que não nos permite dizer que não existam aspectos da prática localizados fora do campo ideológico ou da linguagem. Embora o elemento discursivo seja fundamental para a constituição dos significados da totalidade das práticas e ainda que pese no fenômeno discursivo sua natureza prática, o campo semântico (linguagem, signos, representações, discursos) é sempre uma tentativa insuficiente de captar a totalidade dos sentidos que emergem da realidade (SOMBRA, 2015). De todo modo, não é a nossa intenção apreender os aspectos do real que escapam do campo ideológico. O que nos cabe aqui é reconhecer na

ideologia os sistemas de representação que nos permite dizer o que o real significa para nós e para os outros.

Aqui alcançamos elementos importantes e que nos permite pensar sobre o modo como as identidades se imbricam ao campo ideológico. A linguagem e o comportamento, enquanto aspectos que possibilitam o registro do material ideológico nos permite falar de uma semântica e pragmática. Ambos os campos necessitam das categorias pessoa ou sujeito, que, apesar de suas diferenças conceituais, aproximam-se entre si a partir da noção de *identificação*⁴. Em primeira análise, estes conceitos em referência identificante correspondem ao processo de identificar uma coisa entre coisas do mesmo tipo. Sobre essa mesma referência à identificação, a noção de sujeito pode ser compreendida como uma pessoa ou grupo de pessoas singularmente identificadas, atreladas a uma narrativa que lhes dizem respeito e atributos que as qualificam socialmente por graus de valoração.

É através do instrumento linguístico e os seus signos que podemos designar pessoas ou grupos. Esses signos, entendidos como uma coisa que representa outra coisa, tendem a se apagar e ser esquecidos como coisa quando representam algo (RICOEUR, 2016). Esse apagamento é justamente o que queremos evitar. Por isso recorreremos à compreensão da ideologia enquanto prática que se utiliza de *sistemas de representação* (HALL, 2019), via por onde sujeitos representam o mundo para si mesmo e para os outros a partir de conceitos, ideias, mitos ou imagens. Segundo Hall (2019):

Hoje [a ideologia] é utilizada para denominar todas as formas organizadas de pensamento social. Isso abre espaço para “distorções” de grau e natureza. Certamente, o termo se refere ao domínio do pensamento prático e lógico [...], e não simplesmente a “sistemas de pensamento” bem-elaborados e internamente consistentes. Quero dizer com isso tanto os conhecimentos práticos quanto os teóricos que nos possibilitam “fazer uma ideia” da sociedade, em cujas categorias e discursos “vivenciamos” e “experimentamos” nosso posicionamento objetivo nas relações sociais (p, 297).

⁴ Aqui se trata do caminho operado por Ricoeur (1991) para encontrar na *identidade narrativa* um sentido próprio para o *si mesmo*. Segundo o autor, a “pessoa” com referência ao identificante tratada pela abordagem semântica, têm ainda sentido pobre, isto é, identificar alguma coisa e não si mesmo.

Aqui já temos elementos suficientes para compreender como as identidades surgem do campo ideológico. A identidade se refere, em primeiro sentido, ao modo como pessoas são identificadas a partir de características que podem se apresentar como sendo permanentes ou transitórias. Nesse sentido, um sujeito é identificado singularmente a partir das categorias nome, nacionalidade, orientação sexual, gênero, raça, etnia, classe social etc. Evidentemente esse modo de classificar os indivíduos ainda não alcança a complexidade das relações sociais e as histórias de vida de sujeitos e coletividades. No entanto, se apresentam a partir de representações, signos, imagens, mitos, que são produzidos e reproduzidos socialmente. Pela compreensão que adquirimos, a ideologia se apresenta como campo da produção e reprodução de sentidos e práticas sociais - é o lugar onde as *visões sociais de mundo*⁵ são produzidos e estruturadas. A linguagem nos aparece em dois sentidos, primeiro como fenômeno que revela a materialidade da ideologia, se essa também for entendida como um tipo de prática social; e, segundo, como instrumento analítico que destaca no aspecto narrativo a possibilidade de acesso à dimensão temporal da vida, dimensão essa em que a articulação dos marcadores de identidade entre sujeitos e coletivos se configura.

⁵ A concepção de Löwy (1985) de ideologia como *visão social de mundo* se aproxima à concepção da ideologia em Hall (2019) quando o primeiro afirma tratar-se “(...) todos aqueles conjuntos estruturados de valores, representações, ideias e orientações cognitivas” (p. 13), com a ressalva de este ainda incorrer em uma leitura funcionalista.

2 FORMULANDO O PROBLEMA DA IDENTIDADE NO CONTEXTO BRASILEIRO: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS CATEGORIAS CLASSE, RAÇA E ETNIA.

Os debates públicos no Brasil em torno das políticas de ação afirmativa; as cotas para pobres, pretos, pardos, indígenas, quilombolas, ciganos, detentos, transexuais, pessoas com deficiência, dentre outros grupos minoritários, nas universidades públicas; as discussões sobre racismo estrutural e desigualdade racial, violência sexual contra mulheres e feminicídio, ou a reconfiguração da questão agrária a partir do reconhecimento das ‘comunidades remanescentes dos quilombos’ e ‘demarcação das terras indígenas’, são exemplos do modo como marcadores sociais de classe, raça, etnia, gênero, sexo, entre outros, têm sido utilizados para a elaboração de políticas públicas destinadas a grupos minoritários. Esses marcadores, que localizam grupos e indivíduos socialmente, estão organizados hierarquicamente e não podem ser compreendidos sem considerar aspectos estruturantes do processo histórico brasileiro.

As relações de produção, que por mais de quatro séculos se basearam na exploração da força de trabalho escrava de negros e indígenas, estiveram, no Brasil, fortemente atreladas a uma ideologia essencialmente racista. Pensar por esse viés nos revela as falácias dos discursos que pitavam uma identidade brasileira mestiça e diversa, exemplo para o mundo em harmonia racial. Lilian Schwarcz (2018), buscando compreender as origens do totalitarismo brasileiro, nos explica que o forte apelo internacional que teve a ideia de democracia racial, proposta pelo antropólogo Arthur Ramos (1903 – 1949) e desenvolvida por Gilberto Freyre (1900 – 1987), sensibilizou a UNESCO (Organização das Nações Unidas para Educação Ciência e Cultura). Animada pela tese freyriana, a organização internacional financiou nos anos 1950 uma grande pesquisa com “[...] a intenção de comprovar a inexistência de discriminação racial e étnica no país” (SCHWARCZ, 2019, p. 17), em contraste aos acontecimentos preocupantes daquela época: a descoberta dos campos de concentração nazista, o apartheid na África do Sul e a polarização que a guerra fria causava.

No entanto, os estudos feitos em São Paulo pelo sociólogo paulista Florestan Fernandes, que integrava a equipe da pesquisa, concluía justamente o contrário, que no lugar de uma suposta mestiçagem unificadora, o sistema escravocrata consolidou uma desigualdade social estrutural. Segundo Machado (2019), Fernandes analisou o modo como a

permanência das discriminações e preconceitos no Brasil pós-abolição estava ainda vinculada aos pressupostos do regime escravocrata estritamente baseada em um sistema de castas. A questão do negro se torna, na obra de Florestan Fernandes, central para compreender os conflitos que conformam a nação, a sociedade e o estado brasileiro, que têm em seu processo histórico a transição da ordem escravocrata para a ordem social competitiva. Evidentemente, como nos sinaliza Moura (2020), o modo como a estratificação social se estabeleceu no Brasil gerou uma contradição básica, que determinou seus níveis de conflito. A interação conflituosa entre a classe dos oprimidos (escravizados) e a classe opressora (senhores de escravos) produziu em níveis expressivos as dinâmicas da realidade. As formas diversas de resistência, tais como guerrilhas, insurreições urbanas e quilombos que negros indígenas e mestiços utilizaram para resistir à condição de oprimido, configura o modo como a luta de classes se manifestou no Brasil.

Nesse sentido, as categorias raça e classe se colocam como paradigma para pensar as relações sociais no contexto brasileiro. Silvio de Almeida (2018) nos traz uma profícua atualização do debate mostrando, inclusive, o falso dilema entre Raça e Classe:

O problema da desigualdade deve ser vista a partir da centralidade da classe ou raça? O racismo tem uma lógica diferente da lógica de classe? Na luta contra a desigualdade a prioridade deve ser dada a raça ou classe? Estas questões têm dividido o movimento negro e as organizações políticas, mas, no meu entender, em torno de um falso dilema. A divisão de classes, a divisão de grupos no interior das classes, o processo de individualização e os antagonismos sociais que caracterizam as contradições que formam a sociabilidade capitalista, tem o racismo como veículo importantíssimo. E negar isso é simplesmente não compreender o capitalismo enquanto forma de sociabilidade. Logo, o racismo não deve ser tratado como uma questão lateral, que pode ser dissolvida na concepção de *classe*, até porque uma noção de classe que desconsidera o modo com que esta mesma classe se expressa enquanto relação social objetiva. São indivíduos concretos que compõe as classes a medida que se constituem concomitantemente como *minorias* nas condições estruturais do capitalismo. Assim, classe e raça são elementos socialmente *sobredeterminados* (p. 145).

Aqui, a noção de *sobredeterminação* é importante para pensarmos o modo como as categorias raça e classe, e também etnia, se expressam mutuamente no contexto brasileiro.

Almeida (2018) se refere ao conceito cunhado por Louis Althusser (1978) para criticar a ideia comumente inferida dos escritos econômicos de Marx e Engels, de que a economia determina a superestrutura. Dirá Althusser que esse mal entendido na obra de Marx é produto do direcionamento que o filósofo deu em sua análise do capitalismo à estrutura, deixando em aberto “[...] uma teoria própria dos elementos específicos da superestrutura” (p.100)⁶. Por essa perspectiva, a História abre seu curso através “[...] do mundo das formas múltiplas da superestrutura, das tradições locais e das circunstâncias internacionais” (p.98). Assim, as condições políticas e as tradições locais desempenham igualmente importante papel no processo histórico, sendo a ideia de sobredeterminação uma sinalização para o modo como as contradições da estrutura nunca ocorrem de modo puro e simples, mas sempre sobredeterminadas às instâncias da superestrutura, isto é, nos campos ideológicos e políticos.

Nesse sentido, se considerarmos o processo histórico brasileiro, “[...] a luta dos negros desde a escravidão constitui-se como uma manifestação da luta de classes, de tal sorte que a lógica do racismo é inseparável da lógica da constituição da sociedade de classes no Brasil” (ALMEIDA, 2018). Reforçando essa ideia, Moura (2014) nos diz que desde a abolição da escravidão em 13 de maio de 1888, o negro no Brasil têm sido:

[...] obrigado a disputar sua sobrevivência social, cultural e mesmo biológica em uma sociedade secularmente racista, na qual as técnicas de seleção profissional, cultural, política e étnica são feitas para que ele permaneça imobilizado nas camadas mais oprimidas, exploradas e subalternizadas. Podemos dizer que os problemas de raça e classe se imbricam nesse processo de competição do negro, pois o interesse das classes dominantes é vê-lo marginalizado para baixar os salários dos trabalhadores no seu conjunto (p. 219).

Assim, pensar o problema do negro no Brasil é pensar o modo como as categorias raça, classe e etnia se articulam quando consideramos a condição atual de difícil mobilidade da população negra na ordem social competitiva. Nesse sentido, concordando com a ideia de que a centralidade da questão do negro no Brasil é justamente a manifestação empírica da categoria classe, devemos agora perguntar de que modo raça e etnia se sobredeterminam.

⁶ Ainda segundo Althusser (1975), o que Marx e Engel dizem a respeito da determinação é que “[...] a economia determina, mas *em última instância*, a longo prazo[...] o curso da história” (p. 98).

Conceitualmente, a categoria raça⁷ é não-científica e constituída socialmente. Enquanto prática discursiva⁸, a categoria raça serve para organizar o discurso racista em um tipo de lógica que, segundo Hall (2019), legitima a exploração e a exclusão socioeconômica e cultural em termos de distinções supostamente genéticas e biológicas. Por isso:

(...) essa referência discursiva a natureza é algo que o racismo contra o negro compartilha com o antissemitismo e com o sexismo (em que também a biologia é o destino), porém menos com a questão de classe. O problema é que o nível genético não é imediatamente visível. Daí que, nesse tipo de discurso, as diferenças genéticas (supostamente escondidas nas estruturas dos genes) são “materializadas” e podem ser “lidas” nos significantes corporais visíveis e facilmente reconhecíveis, tais como a cor da pele, as características físicas do cabelo, as feições do rosto (por exemplo, o nariz aquilino do judeu), o tipo físico e etc., o que permite seu funcionamento enquanto mecanismo de fechamento discursivo em situações cotidianas (p.77).

A etnia aparece como termo utilizado pela antropologia para se referir às diferenças das características culturais entre diferentes grupos que constitui a sociedade. Segundo Poutignat & Streiff-Fernart (1998), a literatura antropológica, de modo geral, utiliza *grupos étnicos* como termo para designar populações que:

1 perpetua-se biologicamente de modo amplo; 2 compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais; 3 constitui um campo de interação e comunicação; 4 possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo (p. 189).

⁷ Segundo Silvio Almeida (2018), a categoria raça passou de termo utilizado para classificar plantas e animais para termo utilizado na classificação entre seres humanos. Nesse sentido, a noção de raça não é um termo fixo, mas tem seu sentido formulado a partir de circunstâncias históricas, para, através de sua lógica e raciocínio, perpetuar e modelar a vida social contemporânea.

⁸ A análise de Hall (2019) da raça enquanto prática discursiva remonta ao discurso de Vacher de Laouge (POUTIGNAT & STREIFF-FERNART, 1998), zoologista do século XIX que introduziu nas ciências sociais a noção de etnia. Para este, a raça se apresenta como fator fundamental da história, definida como o conjunto dos indivíduos que possuem em comum um determinado tipo hereditário.

Nesse sentido, pode-se supor que a categoria etnia complexifica o conceito de *sociedade*, ressaltando as particularidades culturais de grupos e unidades concretas, seus processos internos e externos que, apreendidos por instrumentos analíticos, permitem explorar a variação cultural de um grupo particular ou grupos em interação. Contudo, embora a Antropologia tenha dado considerável atenção às diferenças entre culturas, aos processos de aculturação e hostilidade cultural, a natureza das fronteiras étnicas e a constituição mesma desses grupos étnicos acabaram sendo analisadas de maneira não sistemática. Incorre-se, desse modo, pensar a variação cultural sem problematizar suficientemente as fronteiras étnicas, supondo-se que essa variação decorre, em maior medida, das diferenças de raça e de cultura; da separação social e das barreiras linguísticas; da hostilidade que grupos adquirem em relação a outros grupos, isto é, aquelas diferenças objetivas que sobressaltam aos olhos do etnógrafo e conformam um inventário de traços culturais que identificaria um grupo étnico entre os demais grupos igualmente identificados.

As teorias da etnicidade compreendem que grupos étnicos, apesar dos seus traços característicos, é um produto do contato com o outro, dos significados que dá a si próprio em interação com os significados reconhecidos pelo outro. A *auto atribuição* aparece aqui como aspecto importante para apreender o elemento étnico no fenômeno social. Por essa perspectiva, o que define a pertença a um grupo étnico não parte dos conteúdos culturais derivados de uma lista de traços culturais objetivos, mas sim do modo como pessoas que possuem identidades com tais características exigem ser julgadas e julgam-se pelos padrões que são relevantes para si mesmas. Nesse sentido, as escolhas identitárias relacionadas ao item da auto atribuição étnica ou racial mobiliza, em maior medida, o campo político; refere-se mais à capacidade de associação dos indivíduos do que simples designação antropológica.

Desse modo, a etnicidade têm sido utilizada para compreender as complexidades multiculturais das realidades diaspóricas contemporâneas. Para Hall (2019), analisando o caso da Grã-Bretanha, as categorias raça e etnia se sobredeterminam na medida em que os marcadores fenotípicos, utilizados pelo discurso de raça, acabam conotando também diferenças sócio culturais, fazendo com que:

[...] as diferenças em um sistema de significados sejam inferidas através de equivalentes em outra cadeia (Hall, 1990). Portanto, o racismo biológico e a discriminação cultural não constituem dois sistemas distintos, mas dois registros do

racismo. Na maioria das vezes, os discursos da diferença biológica e cultural estão em jogo simultaneamente (p.78)

Nesse sentido, a sobredeterminação das categorias raça e etnia nos revela o modo como a sociedade estrutura suas hierarquias sociais e mecanismos de exclusão. Certamente, uma mulher negra adepta do Candomblé sofrerá tanto racismo como discriminação cultural. Os significantes aqui se articulam: a cor da pele e a religião de matriz africana; critério fenótipo e cultural. Quando essa pessoa é vítima de algum tipo de discriminação, seja pelas suas práticas religiosas ou pela cor da sua pele, é praticamente impossível compreender cada situação isoladamente, isso porque o preconceito contra a religião de matriz africana fundamenta-se em um discurso racista, ainda que a religião se refira a aspectos culturais de um povo.

Em relação às comunidades quilombolas e o conceito remanescente de quilombos, os elementos étnicos a elas atribuídas têm intrínseca relação com o processo histórico, de modo que o seu sentido, a pesar de suas características endógenas, surge também das fronteiras étnicas estabelecidas no decorrer do tempo com outros grupos e o modo como esta passa a se designar a partir deste contato. Como nos lembra Poutignat & Streiff-Fernart (1998):

Quanto mais forte é a dominação (o polo máximo sendo a situação da escravidão), mas as pessoas às quais se aplica a exo-definição são coagidas a retomá-las por sua conta. Mas ali onde se reestabelece o jogo dialético entre exo e endo definições é que não a retomam nunca tal e qual, mas transformam-na identificando-se com ela (p. 145).

Dito isso, nos últimos anos as comunidades rurais tem reivindicado perante ao estado e a sociedade o direito de permanecer em terras historicamente ocupadas, cultivadas para moradia e sustento, a partir de crenças e valores considerados em sua especificidade (LEITE, 2000). Mas adiante exploraremos melhor a ideia de quilombo.

2.1 IDENTIDADE E COLONIALISMO

Para compreender a dificuldade dos problemas que a identidade busca responder no contexto dos países que foram colonizados é necessário partir da questão humana como paradigma universal. Assim, para falar de raça, categorial fundamental à análise da realidade social brasileira, antes, devemos compreender a ideia de *humanidade* desenvolvida pela filosofia moderna (ALMEIDA, 2018). Esta ideia acompanhou a história das sociedades e culturas modernas. A modernidade, por sua vez, confunde-se com a própria ideia de humanidade na medida em que a Europa passa a se afirmar como centro da história mundial (MUNANGA, 2006). Esse processo de eurocentração inicia-se com Espanha e Portugal no século XV a partir da “descoberta” do “novo mundo” e a expansão comercial burguesa. Estas nações inauguravam a era renascentista com a “(...) experiência originária de constituir o Outro como dominado e sob o controle do conquistador, do domínio do centro sob a periferia” (DUSSEL, 1993. p. 15). A constituição desse Outro corresponde ao processo histórico de criação e consolidação da ideia de América Latina, gestada simbolicamente na condição do Outro subalternizado, ou seja, uma grande população de negros, indígenas e mestiços (SOMBRA, 2016).

Nesse processo de autoafirmação como centro do mundo, um primeiro humanismo universalista surge com o intuito de afirmar à humanidade uma essência, isto é, uma identidade genérica segundo o qual haveria em todos os homens uma natureza comum e idêntica, por exemplo, a capacidade racional, o que garantiria a cada homem direitos iguais, independente de suas características distintivas. A segunda exigência aparece no final do século XVIII na Alemanha, quando se viu que a perspectiva essencialista da humanidade poderia servir de justificativa pra discriminar aqueles que não poderiam adequar-se ao modelo de homem universal europeu. De uma perspectiva intelectual, o romantismo alemão colocava sobre acusação as máximas universais da Revolução Francesa, que abria “(...) caminho ao despotismo que se contenta com algumas máximas universais e sacrifica totalmente a riqueza e a diversidade das tradições (MUNANGA, 2006, p. 48). Por outro lado, o Iluminismo do século XVIII reformulou as bases da compreensão filosófica sobre o homem, de modo que o *penso, logo existo* cartesiano do século XVII, que compreendia o homem enquanto relação dual e de subordinação do corpo à vontade da mente (CHAUÍ, 1984), passava a ser, além de sujeito, objeto do conhecimento, isto é, o homem enquanto conhecimento que se funda na observação das múltiplas dimensões do próprio homem: ser vivo (biologia); trabalho (economia); pensamento (psicologia) e fala (linguística) (ALMEIDA, 2018).

Desse modo, se por um lado o iluminismo denunciava a tendência despótica do modelo universal de homem, por outro, paramentava instrumentos teóricos que possibilitavam a comparação e classificação dos grupos humanos a partir das diferenças físicas e culturais, de onde surge as distinções filosófico-antropológica do tipo civilizado e selvagem ou civilizado e primitivo. De todo modo, o projeto civilizatório europeu nos termos do iluminismo, após estabelecer internamente a vitória das revoluções liberais contra os preconceitos e dogmas da religião, encontra no colonialismo os meios para inscrever o Outro na modernidade, isto é, levar para o primitivo e o selvagem os benefícios do Estado de direito e do mercado. Contraditoriamente, a França da pós-revolução francesa, na medida em que erguia a bandeira dos valores liberais, tais como liberdade e igualdade, trouxe sérios prejuízos ao povo haitiano ao dificultar o processo de independência da sua então colônia.

2.2 COLONIALISMO E COLONIALIDADE DO PODER

Embora a forma histórica do colonialismo tenha sido formalmente extinta com o fim do sistema escravista e, posteriormente, com a independência política dos países colonizados, observadores têm apontado a continuidade de alguns de seus traços dentro das transformações do capitalismo moderno (SANTOS, 2019). Essa permanência e transformação dos mecanismos coloniais de dominação na contemporaneidade podem ser mais bem compreendidas com o conceito de ‘colonialidade do poder’, desenvolvido por Aníbal Quijano. Sombra (2016), ao apresentar o conceito do sociólogo peruano, coloca que, com a descoberta da América, os traços remanescentes de poder colonial articulam-se:

(...) ao menos em três dimensões: (1) econômica, com um amplo processo de exploração desde o mercantilismo do século XVI até o desenvolvimento maduro do capitalismo, com diversos tipos de explorados: o proletário (inicialmente) branco, o servo indígena, o escravo africano, por exemplo; (2) identitária, com o processo crescente de consolidação das “raças”, incluindo a própria autoidentificação do “branco” europeu, processo que deriva no racismo científico do século XIX; (3) epistemológica, a partir da imbricação fundamental na relação sujeito-objeto, com concomitante fortalecimento de novas dualidades, como cultura-natureza, mente-corpo, entre outras, que favoreceram mecanismos de controle cada vez maior. Além disso, faz parte dessa configuração uma ênfase à ideia política e epistemológica de indivíduo. (p. 134)

A dimensão identitária da colonialidade do poder nos interessa para compreender as especificidades do contexto brasileiro e o modo como aqui seus próprios marcadores de diferença são (re)elaborados. É de se notar que as três dimensões estão intrinsecamente conectadas. A expansão mercantilista se deu por conta da descoberta do ‘novo mundo’, que por sua vez pôs europeus em contato com outras culturas. Desse contato, identidades novas foram produzidas, tais como índios, negros e mestiços. Embora a categoria *raça* para diferenciação de povos só tenha ganhado força a partir do racismo científico do século XIX, aqueles antigos pressupostos históricos e culturais que justificavam a exploração de outros povos ganharam contornos diferenciados com as campanhas ultramarinas do século XV. Sombra (2016) nos explica:

Se é verdade que o racismo como ideologia científica só se desenvolveu no século XIX, o processo de exploração dos indígenas e africanos ensejou, progressivamente, um modo de explicação aparentemente inédito na história da humanidade. Se antes a diferenciação e mesmo o domínio de povos, castas, estamentos ou linhagens era justificado por razões culturais ou históricas, ou mesmo em razão de guerras anteriores, progressivamente o domínio de negros e africanos ensejou uma marcação cada vez mais definitiva sobre os novos povos, marcação que dificultava inclusive o (inicialmente) desejado processo de conversão religiosa, especialmente dos indígenas (p. 71).

Diante disso, a identidade tem se tornado problema central para muitos autores e autoras feministas, latino-americanos, afrodiaspóricos, indígenas, sobretudo àqueles interessados pela temática do colonialismo. Com os estudos pós-coloniais⁹, contribuições teóricas foram desenvolvidas no sentido de reestabelecer conexões com as bases ontológicas que foram sedimentadas pelo processo colonial. Essas reconexões, que acompanha a ideia de descolonização¹⁰, acontecem tanto em termos teóricos, na medida em que o reconhecimento

⁹ Corrente teórica que ganhou evidência em algumas universidades dos EUA e Inglaterra a partir dos anos 80, tendo penetrado nas ciências sociais brasileiras tardiamente. Segundo Ballestrin (2013), em meio as suas diferentes perspectivas, o pós-colonialismo tem como principais características o caráter discursivo social; a ênfase no descentramento discursivo do sujeito contemporâneo; o método da desconstrução do essencialismo e a proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade (p.90).

¹⁰ Segundo Boaventura de Souza Santos “(...) a ideia de descolonização sempre acompanhou o pensamento dominante enquanto corrente subalterna ou marginal. Evidentemente, essa ideia nem sempre foi identificada através do termo “descolonização”, mesmo se o seu objetivo fosse questionar em alguma medida (quase sempre

do diferente se articula no nível dos conceitos para questionar os sistemas essencialistas eurocêntricos, quanto no contexto das lutas concretas, por reconhecimento de direitos em sociedades onde os valores democráticos e republicanos se encontram atravessados pelas relações discriminatórias operadas por marcações raciais e étnicas (SODRÉ, 2017).

Uma definição geral formulada por Sodré (2015) nos diz sobre o uso do termo identidade ao longo dos tempos para compreender situações onde atores sociais que interagem entre si compartilham certos conjuntos organizados de condições e características. Quijano (1993) complementa, ressaltando que mais do que reunir qualidades de uma pessoa ou grupo, a categoria identidade é relacional e se constitui sob o registro do poder. Disso, pode-se dizer que a identidade, ao passo que reúne os marcadores territoriais, raciais, étnicos, sexuais, nacionais, religiosos, entre outros, torna-se o meio pelo qual esses marcadores se ligam aos diferentes grupos humanos em suas características objetivas e comportamentais, onde tais ideias sobre o relativo real dos sujeitos são produzidas e reproduzidas. Com a identidade, produzem-se situações em que a enunciação do ‘nós’ e ‘eles’ corresponde a um tipo de comportamento onde grupos tendem a se agregar ou se polarizar. Em outras situações, as identidades articulam-se entre si e mobilizam processos políticos. É através dela que também se condicionam hierarquizações sociais, comprometendo o acesso de certos grupos a direitos essenciais, expondo minorias a variados tipos de violência ou constituindo prerrogativas que sustentam privilégios.

A crescente relevância do tema pode ser entendida em dois sentidos complementares entre si. Primeiro, a busca da identidade como percepção/reação dos grupos oprimidos às assimetrias sociais, raciais e étnicas, persistentes desde o colonialismo e, segundo, por conta dos questionamentos que o modelo de Estado-nação liberal tem enfrentado no âmbito do debate teórico em vista das desastrosas experiências latino-americanas. Quijano (1993) argumenta em favor da percepção dos povos oprimidos em relação a sua condição subalterna condicionada pelo período colonial. Para o sociólogo peruano, a atual busca da identidade latino-americana é:

(...) um dos mais claros subprodutos do colonialismo do atual poder mundial. Em outras palavras, refere-se à questão não resolvida do status desigual de europeus e

muito limitada) a legitimidade do projeto colonial, tal como aconteceu com Bartolomé de las Casas (1484-1566) ou Antônio Vieira (1608-1697)” (2019, p. 166).

não-europeus, ou seja, cor e cultura em nossa atual sociedade. Essa desigualdade, mais do que nunca, é visível no atual estágio de concentração de recursos e poder mundial, sob controle basicamente da mesma minoria da qual vieram os colonizadores americanos. Isso relaciona-se a maneira pela qual o ainda dominante paradigma europeu e eurocêntrico de modernidade e racionalidade se estabeleceu. (p. 63)

Ainda segundo o autor, parece não existir saída para a América Latina enquanto não houver um radical processo de descolonização e integração de seus países, sendo o fortalecimento de uma ‘identidade latino-americana’ a chave para alcançar a autodeterminação do continente. Nação, identidade e democracia são as categorias fundamentais a serem pensadas nesse processo. Primeiro, o modo como a ideia de estado-nação continua sendo inferida da Europa para servir de premissa aos países latino-americanos condiciona estas nações a um tipo de dependência estrutural. Não é de se estranhar que esses países sofram ainda com problemas estruturais semelhantes: estagnação econômica, instabilidade política, desigualdade social, racismo etc. Por conseguinte, ainda que internamente se tenha o reconhecimento dessa dependência, as formas de ruptura a partir da questão nacional nos termos do liberalismo, socialismo ou nacionalismo apenas reproduziria a relação conflituosa entre uma elite nacional mediadora, formada principalmente pelos descendentes dos colonizadores, e quando não, ainda reprodutora dos discursos universalistas, e o grande contingente da população empobrecida nos grandes centros urbanos e zona rural, formada principalmente por indígenas, negros e mestiços.

Segundo, a emergência de outras identidades balizadas por critérios como *raça* e *grupos étnicos* que, no interior da identidade nacional, reivindicam suas particularidades culturais, nos revela o modo como a constituição dos estados nações em experiências de diáspora, a despeito da organização social operada pelas relações sociais do modo de produção capitalista e suas instituições jurídicas, tendem a estruturar a sociedade a partir das necessidades do capital, de modo a operar a mediação entre cidadania e trabalho livre remunerado (GIBSON CUNHA; GUILHERME ALBANO, 2017). Segundo Almeida (2019), foi justamente esse processo, o de “(...) levar a civilização para onde ela não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento feito em nome da razão” (p.21).

De todo modo, a identidade entra como parte importante dessa operação ainda não resolvida, a saber, do processo de sobreposição do europeu aos povos originários, africanos e mestiços. Por ver-se ainda em aberto – não está determinado um polo de poder global - a América Latina apenas experimentaria uma real democracia e autonomia na medida em que reencontrasse com os elementos culturais e identitários sedimentados pela cultura europeia, processo esse chamado de descolonização do poder. É nesse sentido que, ainda segundo Quijano (1993), o nome América Latina, a despeito da reverberação eurocêntrica contida na sua semântica, tem um grande poder aglutinador para conformar um espaço-entidade-identidade, na medida em que a ampla adesão das camadas oprimidas do subcontinente ao termo fez com que seu prévio sentido histórico tenha se exaurido.

2.3 A CRÍTICA A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA

O pensador social brasileiro Alberto Torres (1865-1917) questiona essa ‘identidade latino-americana’. A crença de uma origem latina conformaria um frágil e fictício sentimento de identidade que a semelhança da língua colonizadora gera. No lugar de uma real identidade que intenta romper com os predicados eurocêntricos e afirmar particularidades culturais, reforça-se a imitação de um tipo intelectual nos moldes referenciais do mundo euro-latino (TORRES, 1985, p. 33). Nesses termos, a busca, em vez de emancipar, reforça a subalternidade cultural (SODRÉ, 2005).

Percebe-se que a compreensão das identidades em contextos diaspóricos não está totalmente formulada. É nesse sentido que, como nos lembra Hall (2020), a questão que se formula a partir dessas experiências está longe de endossar algum estado ideal ou utópico, e sim, se aproxima da descrição dos processos e estratégias políticas sempre inacabadas, partindo da premissa de que a condição multicultural de cada sociedade é específica e bastante diversa.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A IDEIA DE QUILOMBO

Foram diversos os grupos que, desde a abolição da escravidão, introduziram na sociedade, por meio de revoltas, mocambos, quilombos, jornais, iniciativas comunitárias e entidades culturais, o debate sobre as péssimas condições do negro no Brasil. Moura (2020) afirma que a revolta de negros escravizados foi fato presente enquanto o sistema colonial pôde se sustentar. A *quilombagem* soma-se a outras estratégias de resistência, tais como assassinato de senhores, feitores e capitães do mato, o suicídio, banditismos e insurreições, sendo o quilombo “(...) a unidade básica de resistência do escravismo” (p.25), a negação do escravismo enquanto resultado da antinomia *senhor e escravo*.

Se colocarmos em vistas destas considerações a ‘descoberta’ dos quilombos pelas ciências sociais, verificamos que se trata não de uma descoberta no sentido de tornar visível algo que antes era desconhecido, mas o redescobrimento daquilo que historicamente recebeu diferentes significados em diferentes contextos. Aqui, a relação particular dessas descobertas com a história implica retroceder para redescobrir o que foi encoberto, isto é, revelar causas e consequências de um problema atual.

3.1 O KILOMBO AFRICANO E O QUILOMBO BRASILEIRO

Segundo Beatriz do Nascimento (1985) é problemático, do ponto de vista historiográfico, estabelecer relações objetivas entre o *kilombo* africano e o *Quilombo* brasileiro. No entanto, o fato empírico da relação Brasil-Angola a partir do tráfico negreiro permite construir confluências significativas entre as duas experiências.

Enquanto instituição africana, o termo *kilombo* tem diferentes significados. Corresponde, em certo sentido, a uma ordem social, um movimento revolucionário que colocou em perigo a hegemonia do reino do Congo e a ocupação portuguesa no território hoje conhecido como Angola durante o século XV. Esta ordem social formada por caçadores nômades da etnia Jaga, conhecidos posteriormente como Imbangalas e era aberta a estrangeiros, desde que fizessem a prática da circuncisão como rito de passagem, incorporando assim jovens de diferentes linhagens à sociedade guerreira. Ainda segundo Nascimento (1985) Kilombo:

(...) recebe o significado de instituição em si: seriam *Kilombo* os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade Imbangala. O outro significado de *Kilombo* estava representado pelo território ou campo de guerra que se denominava java. Outro significado, ainda, dizia respeito ao local, casa de iniciação. O acampamento de escravos fugidos era *kilombo*. Da mesma forma, quando alguns Imbangala praticavam o comércio negreiro com os portugueses, chamava-se o grupo de *kilombo*. Mais tarde, no século XIX, as caravanas de comércio em Angola recebiam também essa denominação (p. 43).

O quilombo é um termo que contém diversos significados históricos, estes transformados ao longo do tempo em símbolo de luta e resistência dos negros em diáspora contra o colonialismo. Essa transformação, do que é histórico em simbólico, nos aparece como aspecto do processo de reprodução da cultura na medida em que significados e símbolos são transmitidos e reconhecidos, tanto no campo das trocas discursivas, quanto das ações práticas. Reconhecer um significado diz respeito a possibilidade de alguém ou de um grupo se identificar ou não com alguma coisa – seja um discurso ou uma prática - e a partir desse reconhecimento, se posicionar diante do mundo e por ele ser reconhecido.

Aqui nos interessa compreender as maneiras pelas quais um entendimento sobre os quilombos foi construído. Um primeiro obstáculo a ser enfrentado diz respeito a tendência que o discurso acadêmico teve em utilizar as categorias raça/etnia de maneira dual e inconciliável, o que de certa forma cristalizou nas ciências sociais e na militância política realidades não discutíveis sobre o índio e o negro. Apesar da fábula das três raças e tudo que sobre isso foi escrito, o aparelho ideológico do estado nacional categorizou os grupos negros e indígenas de maneira a gerar dois eixos de significados diferentes com o fim de realizar o controle social destes povos e consolidar uma identidade brasileira que pudesse *absorver sem se contaminar* (ARRUTI, 2006). Ao negro, sobre a categoria raça, um campo de significados surge remetendo este grupo ao polo da interação, do universo político e da cognição partilhada. Ao índio, sobre a categoria etnia, o polo do exotismo, do isolamento, da alteridade, universo autónomo e reconhecidamente original. O trabalho realizado por Arruti (2006), na obra *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola* nos aponta a complexidade que surge no interior dessas categorias quando estas objetivações são contrastadas às novas realidades empíricas que o campo etnográfico começava a descrever. Percebe-se que a suposta unidade está constantemente ameaçada pelas flutuações semânticas

em consonância com a plasticidade evidentemente mestiça da população e, surpreendentemente, a possibilidade de reversão. Essa afirmativa se sustenta pelo fato da:

(...) visibilidade política e acadêmica que comunidades indígenas recentes ganham, isto é, que passam por um processo de retomada de suas tradições a partir de uma identidade genérica de caboclos já assimilados, sem língua distinta, cristianizados, muitas vezes integrado ao mercado formal como força de trabalho. Do mesmo modo, as **comunidades rurais negras** também emergem de sua invisibilidade histórica ao ganharem o estatuto de unidades culturais e sociais marcadas por índices de autarquia social relativa, tais como origem e cosmologia comuns, alto índice de endogamia e, eventualmente, dialetos particulares (os “africanismos” mais ou menos evidentes) (ARRUTI, 2006, p, 62).

É necessário aqui atentarmos ao termo comunidades negras rurais que, pensada a partir dos processos históricos, se aproxima das comunidades indígenas, mas não no sentido da completa indistinção. Considerando os diferentes processos de hibridização étnica, cultural e econômica - os mecanismos de expropriação das aldeias indígenas para conformar lotes distribuídos entre ‘antigos’ indígenas e nacionais para produção agrícola na década de 1870; a ocupação dessas áreas por populações africanas e afrodescendentes através de migrações de todo tipo; as alianças de enfrentamento entre africanos e índios contra a exploração da mão de obra através de revoltas, organização de mocambos, além de outros processos - nos evidencia de maneira significativa o problema de uma objetivação dessas populações a partir de categorias estáticas e reducionistas, a exemplo dos estereótipos sobrevividos da primeira legislação colonial e imperial, que para fins de repressão, caracterizou o quilombo genericamente como sendo “(...) a reunião de cinco (colonial) ou três (imperial) escravos fugidos, formassem eles ranchos permanentes (colonial) ou não (imperial)” (ALMEIDA, 1996 apud ARRUTI, 2006, p.71).

No entanto, é necessário compreender o contexto no qual essa mudança – a passagem do entendimento do quilombo histórico, fruto de uma concepção reducionista contida na legislação colonial e imperial, ao quilombo atual, que insere à questão o processo de negação à terra ao campesinato majoritariamente negro pelas elites - ocorre. Cabe ressaltar que na

República Velha as oligarquias sobrevividas do império continuaram exercendo poder político e a posse de grandes propriedades. Não obstante, as populações negras e pobres continuaram excluídas das políticas de acesso a terra. Neste contexto, os quilombos apareciam como Terras de Preto, Mocambos, comunidades rurais, posseiros de engenho, lugares de preto, etc (ARAUJO et al., 2019). De todo modo, apesar da definição do Conselho Ultramarino de 1740, os quilombos atuais se vinculam em maior medida às diferentes formas de organização comunitária e fundiária, estas relacionadas à ancestralidade e territorialidade Banto e Iorubana.

Os campos políticos e acadêmicos são fortemente influenciados pelas novas situações etnográficas, a começar pelo interesse na década de 1930 pelos remanescentes indígenas, pensados naquele momento como reminiscências culturais para construção de um quadro folclórico nacional do sincretismo. Essa abertura causou, a partir dos anos 1960, um processo de retomada étnica, ainda que o diagnóstico das análises acadêmicas projetasse o nível de desagregação social daquelas culturas e seu eminente desaparecimento (ARRUTI, 2006). É a partir dos anos 1970 que a literatura antropológica muda de postura, com a ideia de *tradições inventadas e etnicidade*.

No campo dos estudos raciais, Leite (2000) ressalta que a questão da *identidade negra* entre as populações camponesas era ainda incipiente. Os movimentos negros tinham, até ali, uma abordagem voltada às relações raciais que se desenvolviam nos centros urbanos. Neste processo, destaca-se a atuação da Frente Negra Brasileira - FNB, que, na década de trinta, se tornou uma importante organização do país e, posteriormente, um partido político que reuniu milhares de membros e núcleos em diversas cidades. Esta organização utilizou a ideia do quilombo como símbolo de união dos pretos e resistência ao racismo. Após a extinção da FNB, no final desta mesma década pela ditadura do Estado Novo, o quilombo continuou sendo símbolo político nos anos 1940 a partir de nomes como Abdias do Nascimento. O tema foi retomado nos anos 1970, com as revisões das perspectivas acadêmicas e com o processo de redemocratização (LEITE, 2000). A partir dos estudos em etnicidade, as comunidades rurais que tinham a característica de serem negras passam a ser entendidas como comunidades negras com a característica de serem rurais. Embora houvesse alguns trabalhos sobre os

quilombos históricos¹¹, não se tinha análises que relacionassem tais experiências a estas comunidades negras rurais.

3.2 AS COMUNIDADES REMANESCENTES DOS QUILOMBOS COMO ATO DE CRIAÇÃO

Ainda que de maneira improvisada, as comunidades quilombolas foram introduzidas no Artigo 68, nos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios da Constituição de 1988, textualmente definidas como “remanescentes das comunidades de quilombos”, o que implicou em inovações do nível do direito fundiário, nas políticas de acesso à educação, no plano da imaginação social, nos estudos de historiografia, antropologia e sociologia sobre as populações camponesas. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o Artigo 68 é um reconhecimento jurídico, é também um ato de criação.

Cabe ressaltar que a emergência da categoria Comunidades Remanescentes dos Quilombos surge da dificuldade de reconhecimento de situações que estava a se impor pela via do conflito. Almeida (2011) nos explica que:

Tais situações desdiziam tanto preceitos jurídicos já instituídos, quanto manuais de orientação para manejo e uso dos recursos naturais. Havia formas de apropriação dos recursos da natureza que não eram individualizados, como no caso de imóvel rural, baseado na ideia de propriedade, e nem estavam apoiados na noção de unidade de exploração (p. 58).

Retomemos aquilo que Haider (2019) nos sinalizou sobre a maneira como há algo além das experiências individuais que influenciam as identidades. Não apenas são representações imaginárias de situações reais, a cor da pele, o emprego, o posicionamento político, a classe social, como também se relaciona às transformações institucionais e às práticas políticas que respondem a elas. É nesse sentido que a questão do “reconhecimento de si”, da “identidade quilombola”, deve estar articulada ao processo histórico. A importância do reconhecimento dos ‘novos sujeitos de direitos’ instituído pelo Artigo 68, no Ato dos Dispositivos Constitucionais Transitórios de 1988, além de reconhecer um grupo etnicamente

¹¹ Para citar alguns: O quilombo dos Palmares, de Edison Carneiro publicado em 1935; Caminhos e Fronteiras, de Maria Sylvia de Carvalho, publicado em 1987; Quilombos: resistência ao escravismo, de Clóvis Moura, publicado em 1987.

diferenciado, abre o debate para a produção de novos significados, que viriam tornar comunidades rurais em comunidades quilombolas demandantes de direitos particulares.

Por fim, o reconhecimento da dívida histórica do Estado brasileiro para com os povos nativos e negros, que corroborou na feitura das novas normas constitucionais, foi resultado das pautas historicamente defendidas por esses movimentos em sinergia com o pensamento social. A ideia de quilombo trouxe à esfera política consequências não imaginadas pelos legisladores, de modo que as pautas fundiárias expandem-se para reivindicações no âmbito da educação, por meio de propostas que apontavam a necessidade de uma formação básica específica para estas comunidades quilombolas e a partir dos mecanismos de acesso e permanência ao ensino superior voltados aos estudantes quilombolas. Esta breve análise sobre a ideia de quilombo nos aparece fundamental para visualizarmos as condições, conceituais e históricas, que tornam possível falar da identidade quilombola. Ora, mas quando falamos ‘identidade quilombola’, o que se quer dizer com o termo identidade? Esta questão nos é igualmente fundamental, pois, na medida em que nos obriga a delimitar nosso campo de análise, nos encaminha para questões metodológicas centrais deste trabalho.

4 O PRINCÍPIO DA IDENTIDADE NO DEBATE FILOSÓFICO

A identidade é uma temática central para a filosofia. Se entendida como processo reflexivo sobre o pensamento humano e os seus conhecimentos já elaborados (PRADO JUNIOR, 2007), o aparecimento da filosofia deslocou o ato investigativo das considerações sobre as feições e fatos da realidade exterior para outro nível, “(...) para a consideração desse mesmo Conhecimento em si, e processo de sua elaboração” (p. 30). Nesse sentido, um dos principais problemas filosóficos, a saber, a substância primeira e universal, que teria dado origem a todas as coisas e que permanece presente na sua constituição mediante suas transformações, dá início a investigação do princípio da identidade, embora ainda não elaborada propriamente em torno do conceito identidade. Aqueles filósofos, diante das feições do mundo, de natureza variada e em permanente transformação, buscaram por princípios que unificassem todas as coisas, por algo que fosse imutável e permanente, aquilo que fosse idêntico a si mesmo.

A primeira consideração que devemos fazer diz respeito à análise lógica e o aspecto da permanência do mesmo no tempo, contida no termo identidade. Pode-se resumir a questão da seguinte maneira: para dizer algo de um objeto é necessário que o objeto permaneça sendo ele mesmo e não outro enquanto eu tenho a sua impressão. Por exemplo: porque sei que uma pessoa que acaba de passar por mim caminhando continua sendo ela mesma após alguns instantes enquanto eu a observo? Há, neste exemplo, o princípio da identidade que me fornece a certeza da permanência da mesma pessoa na sucessão do tempo. No entanto, para determinar a continuidade de uma mesma pessoa é necessário individualizá-la a partir de alguma referência operada na linguagem. Ainda que não saiba exatamente o nome daquela pessoa, trata-se ‘daquela pessoa’ e não outra. Se a conheço, trata-se da Maria, e não da Joana. É no nível semântico que um primeiro sentido da identidade surge: ela individua um objeto na medida em que um nome (significante) passa a referenciar aquilo que o objeto representa (significado). Assim, sei que esta pessoa a que me refiro pertence à espécie dos seres humanos, e mais especificamente, se trata da pessoa a que me refiro, com tais e tais características, e não àquela outra que vêm mais à frente em sentido contrário. Podemos chamar este primeiro sentido de identidade individual.

Agora, quando o critério de identidade é aplicado a objetos de outra natureza que não a corpórea a questão torna-se mais complexa. Diferente dos corpos físicos, inanimados ou vivos,

onde a identidade individual se sustenta no fato da permanência de certa organização do objeto físico na variação do tempo, ou, na permanência da organização das funções biológicas e vitais na medida em que o corpo vivo se desenvolve, para o caso de identidade no sentido psicológico, que chamaremos neste recorte de identidade pessoal, esse critério de permanência parece não ser suficiente para dar conta da natureza psíquica. Então, como falar da identidade pessoal no sentido psicológico que, dada a sua natureza não material, irresistivelmente nos sugere a não permanência do mesmo?

Usaremos como exemplo dois filósofos da modernidade, Locke (1632-1704) e Hume (1711-1776) para expormos o modo como o problema foi tratado por essa disciplina. Estes percorrem uma série de exemplos para cada tipo de objeto até chegar à análise da identidade pessoal. Locke, buscando superar as categorias essencialistas, conclui que o critério de permanência da identidade pessoal é a consciência, pois é ela que “une existências separadas numa mesma pessoa” (p. 364). A consciência, nesse sentido, significa a memória, e nela, a capacidade de “(...) expansão retrospectiva da reflexão tão longe quanto ela pode se estender no passado” (RICOEUR, 1991). A partir de Locke e diferentemente dele, Hume conclui que a identidade atribuída à mente humana é inteiramente fictícia. Como bom empirista, seria um absurdo para este último aceitar a memória como manifestação da identidade que uniria as diversas percepções, que são essencialmente distinguíveis e separáveis entre si. Ele explica que essa tendência de atribuir identidade à mente humana se dá pela associação de ideias operada na imaginação. Ora, se é das impressões que as ideias devem ser originadas (equação da sua tese fundamental), então a ideia de identidade só pode ser ilusória, pois não há nenhuma impressão que corresponda a essa ideia. Nesse sentido, Hume concorda com Locke, entende que há uma relação intrínseca entre identidade e memória, sendo esta a fonte da identidade pessoal. No entanto, Hume considera a ideia de identidade uma crença criada na imaginação para transformar a intensa diversidade de percepções em imagens simplificadas. Percebemos que nestas análises o movimento de passagem da identidade individual para a identidade pessoal parece implicar contradições entre os dois sentidos que delas emergem: a identidade como mesmidade (ser idêntico a si mesmo no tempo, derivada do latim *idem*, e a identidade como ipseidade (identidade pessoal e reflexiva que se constitui a partir da alteridade), derivada do latim *ipsi*).

4.1 O CONCEITO IDENTIDADE NARRATIVA PARA SOLUCIONAR A SUA INDETERMINAÇÃO

Embora a ideia de identidade psíquica introduzida por Locke e dos conceitos de imaginação e crença como fonte da identidade em Hume tenha encaminhado a questão da identidade pessoal à era dos casos paradoxais e de indeterminação, os argumentos destes filósofos, no lugar de encerrar, abre o debate. Paul Ricoeur (1991) propôs a ideia de *identidade narrativa* para dar respostas a este problema. Assim, a esclarecimento conceitual do termo identidade localizada no debate ontológico, isto é, enquanto permanência do mesmo, ao alcançar a dimensão psíquica ou da identidade pessoal, encontra alguns problemas que parecem desembocar em questões paradoxais. Nos caberá, a partir deste ponto, apresentar sumariamente a ideia de *identidade narrativa* como alternativa aos irresolúveis paradoxos oriundos da ideia de identidade pessoal que encontrava seu estatuto de permanência na memória.

Nossa identidade apenas pode se revelar quando contamos a história de nossas vidas. Isto é, apenas poderei saber ‘quem é você’, ou ‘quem sou eu’, se há o relato das ações feitas e sofridas no curso de uma vida. Em primeira análise, é desta maneira que a ideia de identidade narrativa se coloca. No entanto, há nessa afirmativa uma questão que necessita ser analisada com mais atenção, por exemplo, a de saber como o ato de narrar se relaciona a identidade. Dirá Ricoeur que o passo decisivo para uma concepção narrativa da identidade pessoal é aquele que vai em direção à relação entre ação e personagem. Nesse sentido, se o personagem é o agente da ação narrada, devemos antes, para compreender mais exatamente a função de mediação que a teoria narrativa exerce, examinar mais de perto as considerações feitas por Ricoeur sobre a relação ação/agente. Será na tragédia, em sua estrutura narrativa, o lugar onde a relação ação/agente se coloca. Aristóteles, na seção VI da Poética, define, de modo geral, a tragédia como espetáculo cênico onde atores imitam ações. A elocução ornamentada da linguagem é utilizada pelos atores para constituir personagens, e as ações destes se distribuem pelas diversas partes do drama. Há, já nessa primeira exposição dos elementos da tragédia, uma relação que nos interessa, que é a relação entre ação e personagem.

Não é à toa que Ricoeur (1991), para ilustrar como a identidade do personagem se constrói em relação à intriga, recorre aos elementos da tragédia definidos por Aristóteles. No polo do personagem, temos o quem? do quê?, isto é, “aquele que faz a ação da narrativa”(p.

170). Aqui, é necessário antevermos que a relação entre ação e agente pode ser conhecida no campo semântico da ação a partir das perguntas *quem?*, *o quê?*, *por quê?*, mas não propriamente no sentido forte de um si mesmo, pois, neste campo de análise, o caminho para o reconhecimento do agente para além da ‘coisa’ última a que se refere a ação vê-se bloqueada pela tendência lógica de individuar os acontecimentos tal qual se singulariza a substância da ação. Desse modo, o agente se encontraria diluído na ação, o que corresponde ao primado da ação sobre o agente. O esforço será o de retornar a dimensão do *quem?* da ação, de modo a colocar a questão ontológica em uma ordem diferente à colocada pela análise lógica. Por último, a questão ontológica da identidade evocada neste novo projeto estaria em consonância com a fenomenologia da intenção, o qual a problemática da ipseidade pode ser devidamente tematizada no campo da teoria narrativa. Voltaremos agora a questão da narratividade.

É essencial à narrativa uma sequência de acontecimentos que constitui a unidade da ação. No interior dessa unidade, os fatos são agenciados por concordâncias, que estabelecem uma ordem à narrativa, e por discordâncias, que mexem com essa ordem e causam reviravoltas. É no interior da unidade da narrativa, sendo esta, por uma parte, configurada em esquematismos, e por outra, precedida por uma inteligência criadora, que há a mediação dos incidentes múltiplos de um enredo, isto é, as concordâncias e discordâncias, chamado por Ricoeur (1991) de *síntese do heterogêneo*. Nesse sentido, o enredo permite reconhecer as categorias de identidade e diversidade de maneira conciliatória. A questão é saber o que a categoria narrativa do personagem em relação ao enredo traz de elucidação à discussão da identidade pessoal e como se manifesta mais concretamente no enredo as categorias de identidade e diversidade. Uma questão que nos ajudará nos primeiros passos dessa empreitada se formula assim: como podemos mensurar o cruzamento entre narrativa e vida? Uma narrativa configura-se, geralmente, em referência a estrutura de um enredo. Um enredo enquanto *mythos*, se entende paralelamente como história imaginária e história bem construída que finda na recepção do leitor ou espectador. Assim, uma primeira aproximação possível entre narrativa e vida se coloca no sentido de que os papéis sociais aos quais somos designados a cumprir ao longo da vida e a maneira como agimos e reagimos a nós mesmos, antes de qualquer ato da vontade, estrutura-se em nosso imaginário e no campo das contingências a partir do processo educativo em referência às diversas histórias que nos contam. Com relação a isso, nos diz Macintyre:

É ouvindo histórias sobre madrastas malvadas, crianças perdidas, reis bons, porém imprudentes, lobos que amamentam gêmeos, filhos caçulas que não recebem herança, mas precisam vencer na vida e filhos mais velhos que desperdiçam sua herança numa vida desregrada e vão para o exílio viver com os porcos, que as crianças aprendem ou aprendem equivocadamente o que é um filho e o que é um pai, qual pode ser o elenco da peça dentro da qual nasceram e como é o mundo lá fora. Privar as crianças dessas histórias é deixá-las sem script, ansiosas, hesitantes tanto nas ações quanto nas palavras. (MACINTYRE, 2001, p. 363)

De modo semelhante, Ricoeur (1991) defenderá que a função narrativa auxilia o sujeito humano a alcançar sua identidade. Em uma dimensão temporal, o tempo humano corresponde ao intercruzamento do tempo objetivo, isto é, dos relógios e calendários, com o tempo ficcional, o das histórias imaginativas. A questão da identidade dentro do aspecto narrativo se coloca justamente em reconhecer a dimensão temporal do enredo, dimensão esta que fica em segundo plano na análise lógica ou da abordagem semântica na teoria da ação. É no tempo que as conexões entre os acontecimentos do enredo se configuram. A rede conceitual da ação, por sua vez, se revela com as perguntas quem?, o quê?, como? revelando também a relação entre a ação e o personagem da intriga. No interior do personagem, enquanto a intriga se desenvolve, vê-se uma dialética que une as linhas que conformam, de um lado, a concordância que constrói na totalidade temporal da história a singularidade do personagem e a discordância, aquilo que ameaça essa totalidade temporal, e por isso, ameaça a coesão do personagem. Assim, se vê na totalidade do enredo ou na história relatada, a identidade narrativa do personagem, que corresponde a síntese entre concordância e discordância. Por analogia, podemos entender essa síntese como um jogo entre o fluxo entre acontecimentos previsíveis da história e os acontecimentos que redirecionam esse fluxo a direções improváveis, que ameaçam aquela coesão já conquistada. Nesse sentido, quando se fala na verdadeira natureza da identidade enquanto dialética da ipseidade e *mesmidade*, integra-se à permanência no tempo aquilo que parece ser o seu contrário, isto é, a diversidade, a descontinuidade e a invariabilidade. Essa oposição se verifica no duplo significado que a palavra idêntica tem no latim: primeiro, enquanto *idem*, idêntico refere-se ao extremamente semelhante, que permanece o mesmo ao longo do tempo. Segundo, enquanto *ipsi*, que quer dizer próprio, tendo como seu contrário o outro, não o diferente. A construção da identidade narrativa é então um campo aberto onde os polos de *mesmidade* e *ipseidade* servem de laboratório imaginativo de possíveis variações do caráter do personagem.

O que devemos reter das contribuições ricoeurianas para a questão de identidade é o modo como certas categorias das teorias narrativas podem nos ajudar a pensar a dimensão temporal da vida, que é, em última instância, lugar onde as identidades de pessoas e grupos são produzidas.

Dito isso, indagamos se é realmente possível falar de uma identidade nacional ou um povo brasileiro? Se, como nos lembra Munanga (2020), o fator histórico parece o mais importante na constituição de uma ampla identidade coletiva e individual, nos restará trazer os elementos diversos contidos nas narrativas de estudantes quilombolas, suas trajetórias e percepções sobre o processo de reconhecimento de si mesmo enquanto estudante quilombola, e como esse reconhecimento acontece dentro do espaço acadêmico. As disputas que ocorrem dentro do espaço acadêmico e em torno das identidades emergentes, negras, quilombolas, indígenas etc., colocam a dimensão simbólica das políticas de ação afirmativa, no que diz respeito aos mecanismos institucionais e políticos que buscam efetuar não apenas o ingresso, mas também a permanência, tanto material como simbólica. Conste que a nossa percepção sobre a emergência das identidades quilombolas no espaço acadêmico corresponde a necessidade de analisar e avaliar o alcance dessas políticas afirmativas, no seu sentido tanto subjetivo, a partir das narrativas e percepções individuais dos estudantes quilombolas sobre si mesmo, como objetivo, as práticas políticas e ideológicas dentro do espaço acadêmico que tendem a problematizar as limitações desse espaço e buscar reconhecimento por intermédio dos coletivos, representações estudantis, jornada de lutas etc.

Compreendemos que a ideia de identidade se aproxima do próprio ato de contar a *história de uma vida*, na medida em que a *narrativa* se posiciona como um instrumento linguístico proporcional à dimensão temporal da vida, dimensão essa que, embora seja dificilmente apreendida quando pensamos nas ações da vida cotidiana que envolve sentimentos e imediatismos, pode ser acessada indiretamente a partir de uma poética da narrativa. Assim, a história de uma vida se torna uma história contada.

Essas histórias de vida nos revelam, por um lado, as experiências de pessoas reais, pessoas que contam partes de suas trajetórias, relatam dificuldades e conquistas, no qual continuidades, rupturas, desdobramentos e reviravoltas constitui um padrão geral do modo como essas histórias são contadas; por outro, essas histórias trazem aspectos do processo de produção da diferença social, nos permitindo analisar o modo como as categorias raça, etnia, gênero, sexo, classe, entre outras, se articulam em sistemas de classificação social. A narrativa

seria então uma possibilidade de compreender a produção das identidades a partir de conceitos inscritos em seu problema. O conceito de mesmidade, por exemplo, se refere aos marcadores fixos da identidade de alguém, que pressupõe certa permanência, tais como nome, local de nascimento, cor da pele, sexo; e o conceito ipseidade, que se refere às mudanças no decorrer da vida de alguém, quer dizer, as trajetórias, as mudanças corporais, a ideia sobre si mesmo, as opiniões sobre os fatos e as visões de mundo, que têm em sua natureza o elemento da mudança.

Não haveria, nesse sentido, ‘o negro’, ‘o índio’, ‘a mulher’ em estado essencial ou puro, mas sujeitos que carregam certas características, a de ser negro, de ser índio, de ser mulher, e articulam estas características a certas práticas sociais e discursos nos limites de dada estrutura social: na militância política, na religião, na família; na música ou em associações comunitárias, no espaço urbano ou na zona rural, no trabalho, podendo, no decorrer de uma vida, preservar certas características e modificar outras.

Em vista destas complexidades, a teoria tem buscado abordar a identidade a partir das categorias de raça, etnia, faixa etária, gênero, sexualidade, religiosidade, classe social, nacionalidade, dentre outras (SHWARCZ, 2012). Diferentes perspectivas teóricas nos campos da sociologia, da antropologia, dos estudos culturais e da filosofia tem buscado analisar tais complexidades com o intuito de compreender as relações sociais/poder que ocorrem sobre o signo da identidade. Em uma primeira aproximação, falar da identidade de alguém ou de um grupo – e aqui estaremos sempre falando da identidade de pessoas e grupos, não de objetos – correspondem ao modo como sujeitos localizam-se socialmente através dos marcadores sociais. Por exemplo, alguém pode falar de si mesmo como sendo um homem, heterossexual, mestiço, quilombola, ateu, nordestino, universitário e pobre; ou alguém que se auto afirma mulher transexual, paulista, classe média, branca, surda e umbandista. Percebe-se por estes exemplos que em certa medida a identidade tem a ver com o conjunto de características que diz respeito a uma pessoa. Evidentemente essas características tomadas separadamente têm muito pouco a nos dizer. É através das narrativas das pessoas ou grupos que contam suas *histórias de vida* que esses marcadores de identidades aparecem, submersos na dimensão temporal da vida.

A teoria aqui, que tem por função produzir significados cientificamente validados, não condiz com a ideia do espelhamento do real por sistemas conceituais (MINAYO, 2014), mas, se refere também a um tipo de prática social que, ao ser reproduzida e pensada, produz

conhecimentos ideológico e teórico, que por sua vez materializam-se em novas ou reproduzem as mesmas práticas sociais (HALL, 2019). Por fim, a análise social que se estabelece na chave da identidade insere categorias teóricas utilizadas para compreender o modo como as classificações sociais estruturam-se e constroem narrativas sobre corpos e coletividades.

5 SOBRE A METODOLOGIA

Esta reflexão deverá compreender aspectos filosóficos e práticos da metodologia escolhida, englobando o movimento de aproximação e contato com os estudantes quilombolas da UFBA, a urgência e escolha da temática da identidade, a produção e sistematização dos dados, bem como a localização dos debates sobre epistemologia e metodologia, sinalizando nestes entremeios nossas escolhas metodológicas. Assim, o trato metodológico que aqui se coloca deverá não simplesmente expor o método que se acredita confiável para, em seguida, tomá-lo como verdadeiro, mas, antes, voltar-se para questões fundamentais, aquelas que questionam a possibilidade do conhecimento e os limites metodológicos.

Ensaiai respostas a tais perguntas poderá remediar-nos de utilizar o discurso científico de modo *dogmático*, isto é, tomar a ciência inequivocadamente como discurso *a priori*, onde suas premissas são infalivelmente verdadeiras. Do mesmo modo, devemos proteger-nos de um relativismo radical, via pela qual se poderia concluir que *tudo vale* e que a busca pela objetividade científica é desnecessária. Feitas estas reflexões, buscaremos apresentar a formulação das questões de pesquisa e, em seguida, argumentar em favor da concepção escolhida, a saber, qualitativa e hermenêutica-fenomenológica, abordando alguns conceitos centrais, tais como *histórias de vida*, *identidade narrativa* e *entrevista narrativa*.

Uma compreensão usual do fazer científico pressupõe a relação mútua entre teoria, método e técnica. Tal relação dependerá das demandas apreendidas, resultado da aproximação do pesquisador ao objeto, de onde se elaborará perguntas que delimitarão o fenômeno que se quer investigar, mobilizando técnicas e instrumentos a serem aplicados na investigação (MINAYO, 2012, p. 622). Assim dito, os fenômenos sociais ou naturais que são observados pelo cientista através dos instrumentos e técnicas reivindicam não apenas o conhecimento sobre uma ‘coisa’ entre outros conhecimentos, mas uma compreensão que seja infalivelmente verdadeira, descrita objetivamente a partir dos métodos confiáveis.

Esse modo de fazer ciência ocupa hoje um lugar relevante nos processos de produção da sociedade capitalista. Essa importância pode ser explicada pelo fato de que por detrás das predições e resoluções de crises socioambientais, sanitárias, financeiras, bem como no desenvolvimento de novas tecnologias, patentes, máquinas, questões caras ao desenvolvimento econômico das nações, existe, na maioria dos casos, conhecimentos guiados por um método científico. No entanto, alguns intelectuais têm efetuado críticas a esse modo

de fazer ciência, via pela qual se têm originado esforços para sua desdogmatização e descolonização. Quijano (1992) e Santos (2008), por exemplo, nos direcionam à compreensão de uma relação direta entre o colonialismo histórico e a consolidação da ciência como forma privilegiada de conhecimento no funcionamento da sociedade capitalista moderna. Para estes autores, a ciência, que tem a sua racionalidade originária da revolução científica do século XVI ocorrida na Europa, está impregnada de *colonialidade e linhas abissais*. Na prática, tais conceitos indicam que a ciência desenvolvida na Europa cria e reproduz desigualdades epistemológicas, sociais, políticas e culturais nas nações inventadas pelo colonialismo histórico.

A violência colonial, que subjogou povos originários de África e América, é produto do complexo cultural que se estabelece mais tarde sob o domínio da racionalidade moderna. A crítica ao *cogito* cartesiano é um ponto comum aos autores que indicam a necessidade de descolonização das ciências, pois, além de ser um conceito fundamental ao espírito da modernidade, formula no plano epistemológico a relação sujeito/objeto de modo a isolar o indivíduo do mundo e do corpo. Esse indivíduo enquanto mente é um discurso de si mesmo desancorado da realidade. Os objetos que a mente virá a significar depois estão destituídos de qualquer sentido próprio.

Mas é preciso pontuar que o cogito, para além de ser uma descoberta filosófica, é, antes, uma emergência das relações sociais capitalistas e urbanas da Europa do século XVII (QUIJANO, 1992). A expansão econômica mercantilista e a descoberta do novo mundo no século anterior forjaram o modo como as categorias unidade e multiplicidade iriam ser pensadas pela era renascentista. É pela descoberta e domínio do outro colonizado/selvagem/negro que o ideário filosófico do homem universal viria a se constituir mais tarde (ALMEIDA, 2018). O sujeito cartesiano é, nesse sentido, a síntese filosófica¹² de um determinado período histórico e está implicado nas transformações materiais ocorridas na sociedade europeia entre os séculos XVI e XVIII.

¹² Segundo Sartre (1984), o desenvolvimento totalitário da razão analítica cartesiana ultrapassa a doutrina particular de Descartes. O cogito imprime no movimento geral da sociedade europeia do século XVIII uma noção de sujeito: (...) pela qual a classe ascendente toma consciência de si; e esta consciência pode ser claro ou confusa, indireta ou direta; ao tempo da nobreza togada e do capitalismo mercantil, uma burguesia de juristas, de comerciantes e banqueiros apreendeu algo de si mesma através do cartesianismo (...) (p. 113).

Pode-se dizer que a filosofia cartesiana, com suas noções de sujeito e objeto, evidência, análise e síntese, consolidou o edifício científico sobre as bases da racionalidade moderna¹³. Assim compreendida, a ciência estaria empenhada estritamente na busca pela objetividade, busca essa que, para alcançar a verdade universal dos fatos, deve neutralizar os interesses éticos e políticos do pesquisador. A crítica a esse modelo clássico coloca a necessidade de, em última instância, produzir conhecimentos que estejam sempre dispostos a perguntar a si mesmos se a imagem criada do mundo é útil para resistir ao meio e, ao mesmo tempo, engajada, orientada eticamente por um projeto que vise a solidariedade, a harmonia e a criatividade (PIRES, 2008). Santos (2008) nos fala de uma compreensão de ciência que emerge do paradigma moderno sobre a égide daquela vertente das ciências sociais, existencialista e fenomenológica, onde “o sujeito, que a ciência moderna lançara na diáspora do conhecimento irracional, regressa investido na tarefa de fazer erguer sobre si uma nova ordem científica” (p. 69). Essa nova ciência aponta a falsa dicotomia entre conhecimento científico-natural e conhecimento científico-social aproximando-as das humanidades.

No entanto, se aceitarmos a perniciosidade do universalismo científico, deveremos enfrentar outra questão: seria fecundo às ciências sociais aceitar um tipo radical de relativismo metodológico? Pires (2008) nos aponta uma direção interessante. O autor nos indica a necessidade de as Ciências Sociais encontrarem uma nova forma de normatividade epistemológica que evidencie, paralelamente, as virtudes do relativismo e a complexidade social que impele meios analíticos seguros para compreendê-la.

A busca por uma concepção geral da metodologia nas ciências sociais implica a necessidade de pensar um fazer científico não dogmático e aberto epistemologicamente. Em primeira instância, pensar um modelo não dogmático significa colocar em parênteses o modelo metodológico usualmente utilizado nas ciências naturais. Isso significa dizer que o modo de fazer ciência de um físico ou um químico é dogmático no sentido de que estes não questionam seus conceitos e metodologias antes de aplica-las em suas pesquisas. Para Husserl (2006), um tipo correto de dogmatismo foi necessário para o avanço das ciências empíricas, na medida em que pôs de lado todo ceticismo, filosofia da natureza e teoria do conhecimento, para tratar apenas dos dados objetivos, afastando assim as dificuldades, muitas vezes insolúveis, que surgem da reflexão epistemológica. Nas ciências humanas, assumir um

¹³ A partir do século XIX, autores como Kierkegaard, Husserl, Marx, Nietzsche, Heidegger, etc., autores que conformam aquilo que veio a ser chamado existencialismo (com ressalvas a Marx), irão efetuar críticas à razão moderna, cada um ao seu modo, mas indicando o dogmatismo presente nas concepções racionalistas.

paradigma metodológico estrito e fechado, via pela qual o cientista somente poderá aceitar um tipo determinado de dado e protocolo de tratamento, torna-se problemática dada a natureza indeterminada do seu objeto: condutas sociais, sistemas econômicos e culturais, conflitos e mudanças político-sociais etc., fenômenos estes marcados pela multiplicidade, mudança e certo grau de imaterialidade.

Pires (2008) faz considerações importantes sobre a natureza e alcance das descobertas nas ciências sociais. O sentido dessas descobertas, dirá o autor, não corresponde a um tornar visível àquilo que era invisível – nas ciências empíricas, por exemplo, a descoberta da pressão atmosférica no campo da física -, mas tornar visível aquilo que por excesso de visibilidade se tornou invisível. Mais ainda, o trabalho das ciências sociais não se encerra nesse ‘tornar’, mas estende-se para a tarefa de ‘manter’ visível aquilo que já foi descoberto e tende a ser recoberto, esquecido, ou a necessidade de descobrir de outro modo aquilo que já foi descoberto, descobrir mais uma vez.

Nesse sentido, a busca pela objetividade não necessariamente corresponde à legitimidade dos enunciados e seu caráter indubitavelmente verdadeiro, dada a confiabilidade dos instrumentos. Não necessariamente, pois, ainda que a busca pela objetividade permaneça como horizonte do trabalho científico em uma concepção geral da metodologia, alcançá-la significaria para nós apreender e interpretar, de modo mais profundo possível, as condutas sociais inseridas em uma dada realidade. A profundidade que se busca, por sua vez, tem mais a ver com a complexificação dos fenômenos, o que implica em maior medida uma compreensão aberta e inacabada dos fenômenos sociais, do que um discurso final sobre a realidade.

Reforçamos a ideia de que uma concepção geral da metodologia deve considerar a falência de um projeto científico para as ciências humanas calcado numa rigidez epistemológica tal qual a das ciências naturais. Isso porque, o êxito de suas descobertas depende menos de uma equipe técnica e especializada que realiza experimentos em laboratório, e mais da sociedade civil, dos movimentos sociais, dos instrumentos jurídicos, isto é, da ação de uma coletividade mais ampla (PIRES, 2008).

Nessa direção, Santos (2018) propõe uma postura científica pós-abissal, que deve considerar incontornável o fato de que se há uma espécie de poder de meandros históricos, que hierarquiza as relações sociais em sua totalidade, e a ciência estaria não somente submetida a essas forças, mas, também, sendo ela mesma aparelho de reprodução dessas

hierarquias. Aqui, se reconhece o elemento ideológico contido na prática científica enquanto produto das relações sociais, como bem sinaliza Hall (2019) lendo Althusser. Se a função da ideologia é reproduzir as relações sociais de produção que fundamentam a existência material da sociedade ocidental, a universidade e os centros de pesquisa cumpre o seu papel enquanto *aparelho ideológico de estado* na medida em que “(...) reproduzem a competência técnica do trabalho exigido pelos sistemas capitalistas avançados de produção” (HALL, 2019. p, 189).

Tomando as ciências humanas, Pinho (2018) nos dirá que o objeto do antropólogo – os fatos da vida social – é construído parte ideologicamente e parte a partir da matriz investigativa etnográfica. Nesse sentido, ele próprio, o etnógrafo, é um produto da imaginação social e política, estando, portanto, implicado em um contexto histórico determinado. Do mesmo modo, o nativo, categoria que se constitui objeto do antropólogo, é também um sujeito para si e para o complexo cultural do qual faz parte. A investigação, nesse sentido, cria uma zona de contato entre subjetividades ou identidades marcadas por diferentes níveis de determinação. Assim, a objetividade no campo etnográfico só pode ser historicidade, pois, seus instrumentos se voltam para algo que é fundamentalmente histórico e ideológico para produzir sentidos sistemáticos e objetivos sobre as práticas e discursos – relações de poder - de determinados grupos sociais (PINHO, 2018).

As velhas dicotomias investigador-investigado e sujeito-objeto, que formalmente restringem a implicação política do sujeito no objeto em função de uma falsa neutralidade, veem-se assim questionadas. A proposta de uma *metodologia não-extrativista*, nos termos de um *pensar com* e não um *pensar sobre* (SANTOS, 2018), formula que ser cientificamente rigoroso não implica neutralidade. Neutralidade que, além de ser objetivamente inviável às ciências sociais, é eticamente questionável na medida em que o investigador se torna consciente das injustiças cognitivas e sociais que estruturam a sociedade capitalista. Nesse sentido, a objetividade não se confunde com neutralidade. Pelo contrário, esta última, por se tratar de um dogma, é justamente aquilo que a objetividade busca evitar.

Por fim, salientamos a necessidade de pensar uma epistemologia aberta que parta não dos métodos e protocolos previamente avaliados como confiáveis para serem aplicados aos problemas de pesquisa, mas, de uma primeira aproximação com as questões de pesquisa e os seus problemas mais pertinentes para, posteriormente, avaliar a partir dos dados quais epistemologias mais apropriadas (PIRES, 2008). Essa aproximação, contudo, deve se dar por via de uma atitude de curiosidade e humildade do pesquisador, entendendo que o

conhecimento a ser elaborado parte, primeiro, de um diagnóstico das diversas situações de dominação e as respectivas forças de resistência, esta última sendo fonte de outros conhecimentos práticos e estratégicos, referentes ao modo de organização e luta dos grupos oprimidos, e que devem dialogar com o conhecimento social. Dito isso, buscaremos a partir daqui esclarecer nossas escolhas epistemológicas que julgamos se adequar às reflexões até aqui realizadas.

5.1 ALIANÇA EPSTEMOLÓGICA: A FENOMENOLOGIA

Se antes, a sociologia positivista reduzia a vida cotidiana à alcunha pejorativa do senso comum – o sujeito alienado - a partir do século XX, com o desenvolvimento da orientação filosófica fenomenológica e a redescoberta do sujeito pela sociologia da Escola de Chicago, a perspectiva dos próprios atores tornou-se fonte legítima de conhecimento social. Desse modo, *a perspectiva do sujeito*, aspecto da categoria sujeito, passa a ser tratada com a devida seriedade metodológica e, não obstante, se insere no processo de transformações dos paradigmas científicos.

Na filosofia, as correntes fenomenológica e existencialista acompanharam a redescoberta do problema em torno do sujeito e inseriu as noções de ego e subjetividade como termos fundamentais ao exame da origem do conhecimento. Em relação à fenomenologia, corrente iniciada por Edmund Husserl no início do século XX, a questão da subjetividade é formulada a partir da tese cartesiana a ponto de se tornar “[...] um anti-cartesianismo oriundo de uma radicalização dos próprios temas de Descartes [...]” (MOURA, 1998, p. 196). A descoberta da subjetividade pelo projeto cartesiano, segundo Husserl, peca pela falta de adesão aos princípios estabelecidos pela própria doutrina, neste caso, a adesão radical a *epoché*. Isso significa dizer que a *coisa pensante*, a *res cogitans*, abstraída do corpo e do mundo exterior, se torna o ego que conhece a si mesmo independente do mundo exterior e através das ideias-imagens ou representações que esse ego cria de si e do mundo. A crítica de Husserl se coloca no sentido de que a oficialização de um ego transcendental no projeto cartesiano está incompleta. E isso se deve a oposição entre mente e corpo, essa separação da substância pensante da substância corpórea que Descartes alcança na segunda meditação. Dirá Husserl que há um mau emprego da dúvida radical, no que se refere ao ato da *simulação da dúvida* que se anexa a uma tese (HUSSERL, 2005), e que no projeto cartesiano, pelo fato de

ter sido empregada mais como um mecanismo de negação universal da matéria do que um *por fora de circuito* - o por entre parênteses fenomenológico – resultou num falso dualismo, revelado quando se questiona o valor objetivo das representações que o ego cartesiano cria (MOURA 1998).

O que devemos reter dessa resumida exposição é o movimento que ocorre em relação à reflexão sobre o sujeito na modernidade. Sujeito e ego aqui se encontram. A fenomenologia abandona o projeto cartesiano quando percebe que este sujeito, ainda preso a um cenário da ciência matemática da natureza de influência galileana, não está separado do mundo exterior. Não existiria uma subjetividade apartada das coisas corpóreas. O ego é, ao mesmo tempo, consciência e objeto da consciência. E esse ego, agora autêntico, é essa instância do eu que não se confunde com o sujeito da conduta natural em seus processos psíquicos. Nesse sentido, o projeto de Husserl é fundacional tal qual o projeto cartesiano: anseia criar uma ciência primeira com ausência de pressupostos que fundamentaria todas as outras ciências. Apenas uma ciência da consciência de fundamentação absoluta, que não se confunde com a psicologia, poderia alcançar e descrever os processos que ocorrem para a consciência em sua *essência*, onde se revela não objetos, mas *atos da consciência* e o *vivido intencional*. Em outras palavras, o projeto fenomenológico efetivou aquilo que a filosofia cartesiana não conseguiu, isto é, vislumbrar a subjetividade do sujeito por essência em seus múltiplos modos de doação de sentido e que permeiam a experiência com todo objeto. Essa subjetividade, no entanto, não se refere ao polo da interioridade oposta a exterioridade. Trata-se, antes, de um meio *ideal* o qual se têm acesso ao real, sem que o ideal se confunda com a realidade. Ora, esse meio ideal, que em última instância se refere ao processo de doação de sentidos, dirá Husserl, se efetivará pela linguagem que, por sua vez, indicará a qual exigência o ‘fenômeno subjetivo’ vem responder (MOURA, 1998).

5.2 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Com Paul Ricoeur, a fenomenologia receberá seu “enxerto hermenêutico” e efetuará algumas restrições ao projeto fenomenológico husserliano (SILVA, 2020). A Hermenêutica, segundo Ricoeur (1978), é anterior a fenomenologia e trata a princípio do problema da exegese, isto é, a compreensão de um texto “[...] a partir de sua intenção, sobre o fundamento daquilo que ele quer dizer (p.5)”. No entanto, esse enxerto hermenêutico não é parte de um

processo metodológico, mas, uma transformação daquilo que se entende por compreensão. De uma perspectiva da teoria do conhecimento, compreender refere-se a um aspecto do processo de produção do conhecimento; ao modo como a verdade, crença e justificativa articulam-se. Trata-se aqui de um problema epistemológico. Na hermenêutica-fenomenológica, a questão da compreensão será reformulada a partir de uma ontologia da compreensão.

A questão: em que condições um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? é substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se assim uma província da analítica desse ser, o *Dasein*, que existe ao compreender (RICOEUR, 1978, p.77).

Ricoeur propõe uma doutrina filosófica a respeito dos fenômenos que se manifestam no seio da existência humana. O sujeito do cogito cartesiano, agora segundo Ricoeur, é frágil porque não tem seu lugar assegurado no discurso. Ainda que o esforço de Descartes tenha atingido a evidente certeza da existência de um sujeito, têm-se tão somente a pressuposição de uma experiência interna desancorada da causalidade externa e da multiplicidade dos instintos.

O método fenomenológico, apesar das diferentes e divergentes compreensões que surgem a partir desses e outros autores, pode ser, de modo geral e pelo aspecto que aproximam essas correntes, compreendido como a ciência dos fenômenos da consciência. A consciência, por essa perspectiva, é *a priori*, no sentido de que seria impossível evita-la, e por isso, ocupa um lugar privilegiado no método:

Em outras palavras, reconhece-se sua presença e seu papel, ainda que, de qualquer modo, ela os faça sentir silenciosamente. Ela é, portanto, definida como o meio de acesso a tudo o que ocorre na experiência, já que não há nada que possa ser dito ou ao que se possa referir que não inclua implicitamente a consciência. Segundo o ponto de vista fenomenológico, então, é mais rigoroso reconhecer o papel da consciência e leva-lo em conta, do que ignorá-lo (GIORGI, 1993, p. 388).

A consciência, nesse sentido, não pode ser conhecida em si mesma, mas pressuposta a partir das manifestações dos fenômenos que ocorrem para a consciência. Mas de uma perspectiva hermenêutico-fenomenológica, a totalidade das experiências para a consciência e a consciência dessas experiências têm sua manifestação direta em tudo aquilo que pode ser dito ou referido sobre essas experiências. Por isso, trata-se mais de um campo de inquérito das

expressões, textos e linguagem, do que uma análise direta da experiência. É nesse sentido que a tentativa de Ricoeur se colocará: de inferir dessa consciência pressuposta pelo recorte fenomenológico, um Eu que surge por mediação dos símbolos, da linguagem e suas polissemias, que não é nem totalmente transcendental e nem completamente empírico, tampouco inexistente, um eu que apenas pode ser alcançado por mediação da identidade narrativa de uma pessoa concreta, isto é, pelo reconhecimento do *si mesmo* (RICOEUR, 1991).

De uma perspectiva fenomenológica-hermenêutica, a questão do Eu passa ser mais bem compreendida quando a pergunta ‘quem é você?’ é posta como ponto de partida. Tal pergunta, dirá o filósofo, subjaz a uma dimensão ética da identidade pessoal. Tal pergunta leva a pesquisa às teorias de narratividade. Acrescenta-se aí o dado da temporalidade, elemento que não consta em outras teorias interessadas na constituição si, a saber, a teoria da ação, a teoria dos atos da linguagem e a teoria da imputação moral. A via da identidade narrativa sugerida por Ricoeur possibilita uma compreensão da identidade pessoal que, filosoficamente falando, opera a conciliação entre a concepção reducionista de um ‘eu’ forte e acabado do cogito cartesiano, e a concepção indeterminada que diz respeito a um eu em permanente dúvida, ilusório, tal como é defendido por Parfit (RICOEUR, 1991) e efetua a dialética entre aquilo que há de permanência (identidade *idem*) e mudança, variabilidade (identidade *ipse*) no interior da identidade. Trata-se de uma identidade ética do sujeito posta sobre a construção de uma ideia de ‘si mesmo’ mediante as reflexões descritivas e prescritivas das mediações, confrontos e conclusões que chega de si próprio, do outro diferente de si, retornando sempre a um si mesmo mais maduro reconhecido reflexivamente (GARRIDO, 2002).

A questão da *ipseidade* nos interessa. Na região da função narrativa, a ipseidade corresponde aos desdobramentos que a pergunta pelo *quem?* da intriga causa. No entanto, se se descreve os traços mais marcantes reconhecidos de uma pessoa - seu temperamento, sua generosidade, sua inteligência, etc., - ainda não estaremos falando do ipse da identidade narrativa. A ipseidade em seu estado puro refere-se a livre manutenção de si, isto é, um agir que se postula eticamente, uma *promessa de si*, que se coloca a partir sim de princípios mais ou menos permanentes, mas que está constantemente ameaçada pela inovação, pela maleabilidade das motivações e escolhas do sujeito. Nesse sentido, a função narrativa se torna mediadora de um tipo de identidade que o sujeito humano alcança. Ao narrar uma história de si, objetiva-se no tempo acontecimentos que conectam pessoas, pensamentos, ações,

juízos etc., e de alguma forma comunica a construção de um Eu. Essa história, que é particular e íntima, ao mesmo tempo é social e política. É social, porque contar a história de uma vida diz sobre relações experienciadas com outras pessoas e objetos, e é política porque essas relações se estabelecem por meandros de poder.

É com o dado da temporalidade adicionada à investigação sobre o si mesmo que o conceito de *história de uma vida*, mediada pela função narrativa, viabiliza a mescla dos aspectos de permanência e não permanência. Por isso o interesse de Ricoeur pelas teorias clássicas e contemporâneas sobre narratividade. A narrativa da vida vivida, suas características e funções, não podem estar confinadas na região da ficção. É a história que dá a vida, em seu sentido biológico, seus traços de humanidade. Trata-se, portanto, de uma rede de envolvimento entre narrativa e vida, onde os eventos da história narrada, escrita ou falada, colocam o leitor ou ouvinte como pertencente em imaginação ao horizonte de experiência da obra e ao [horizonte] de sua ação real, o que cria uma espécie de inteligência narrativa na própria estrutura do agir humano (RICOEUR, 2010).

Por isso consideramos a narrativa como via apropriada de mediação para acessar essas práticas cotidianas dos/as estudantes quilombolas. A fenomenologia-hermenêutica, nossa aliança epistemológica, nos direcionará a uma compreensão na qual o mundo que aparece, aparece sempre como uma rede de envolvimento de objetos para a consciência (RABELO et al, 2002). Por essa perspectiva, a educação, a universidade, a presença de estudantes quilombolas, são fenômenos que articulam presenças que, por sua vez, revelam indícios da realidade. Ora, se o objetivo da fenomenologia é alcançar uma compreensão dos objetos tal qual se apresentam e, a realidade que aqui buscamos descrever é a presença de estudantes quilombolas na UFBA - *presença* esta que nos indica diferentes possíveis modos de aparecer e pertencer da identidade quilombola – essa realidade somente poderá remeter ao ângulo do sentido que esses fenômenos têm para os sujeitos que os vivenciam (POUPART, 2012). É nesse sentido, assim como afirmamos em outro trabalho nosso sobre estudantes de comunidades tradicionais da UFBA, que:

A construção das narrativas pessoais dá-se mediante reflexão sobre as experiências vividas, sempre levando em conta que é uma interpretação possível e que também vai ser reinterpretada por outro/a. Essas histórias são olhares e leituras possíveis conforme a interação com o/a pesquisador/a e com o contexto em que foram produzidas as narrativas e o modo como o/a informante foi tocado pelo ato de contar

suas experiências. É importante salientar que a narrativa é um instrumento que faz emergir não apenas o sujeito que fala e seu campo de interações, mas também o contexto local e global no qual está situado (PIMENTEL e MORAES, 2021, p. 2001).

Aqui é preciso compreender que a aliança epistemológica com a fenomenologia hermenêutica e sua noção descentralizada de sujeito nos coloca a técnica da Entrevista Narrativa como recurso qualitativo e instrumento adequado aos nossos objetivos. Espera-se, por essa via, acessar algo indispensável a uma apreensão mais exata das condutas sociais, isto é, a perspectiva dos próprios atores sociais sobre a realidade em que estão inseridos (POUPART, 2008). Se, por um lado, a sociologia buscou dar à narrativa ou relatos de vida dos sujeitos estatuto epistemológico e metodológico pela vantagem teórica que esse material trazia ao fim último da matéria, por outro, revelou também o risco de confundir as interpretações dadas pelos sujeitos com a realidade tal e qual. A questão que se coloca não é fácil: como localizar e delimitar o estatuto teórico dos relatos/narrativas que têm sim, em primeira análise, um caráter individual, mas que, inevitavelmente, revela os conjuntos, tipos e formas de comportamentos que dão materialidade à vida social e a possibilidade de delineamento da gênese das condutas sociais. E justamente, a validade epistemológica das narrativas e dos relatos de vida justifica-se pela sua condição *sui generis*, que é o fato de ser não apenas o *relato de vida* individual de um sujeito, mas parte do *relato da vida* em sociedade.

Se trilharmos esse caminho, onde a questão da identidade configura-se nos termos de uma história de vida, lograremos um campo de análise próximo ao estudo de Santos (2009), que buscou compreender a permanência simbólica de estudantes negras e negros da UFBA. Partindo das observações de Kant e Lewis, a autora define um primeiro sentido de permanência como aquilo que tem duração no tempo e sofre transformações. Chega-se, por fim, a um significado de permanência atribuído ao indivíduo, que consiste, além da duração do mesmo no tempo, “a possibilidade de transformação e existência” (SANTOS, 2009, p. 69). De nossa parte, pontuamos a insuficiência da categorização kantiana para dar conta de uma história de vida que, segundo Ricoeur (2010) “[...] não vale senão dentro de uma axiomática da natureza física” (p, 268). Embora partamos de outro pressuposto teórico, no qual a ideia de permanência se revela através da dimensão dialética da identidade narrativa, em contraposição a não permanência, a distinção entre permanência simbólica e permanência material utilizada por Santos (2009) nos será de grande utilidade para situarmos nossos

objetivos em um campo de análise delimitado. Segundo a autora, a permanência material se refere às condições materiais que garantem a continuidade do sujeito na universidade (bolsas e auxílios) e a permanência simbólica consiste no modo como o sujeito existe no espaço acadêmico tendo como critério de permanência as condições de identificação aos diversos grupos, o reconhecimento de um grupo particular e a necessidade de ser reconhecido como sendo membro do grupo ao qual se sente pertencente, ou seja, uma questão de identificação. É nesse sentido que nos aproximamos da noção de permanência simbólica, enquanto campo de análise sobre as condições não materiais de existência, sendo a identidade quilombola categoria utilizada para compreender esse tipo de permanência. No entanto, é preciso aprofundar-nos conceitualmente para compreender de modo mais preciso como essa permanência simbólica é produzida, isto é, os processos e meios em que ocorre a produção e reprodução de práticas repletas de significados e que dão inteligibilidade às relações intersubjetivas. Ora, tudo que envolve símbolo e sentido encontra seu fundamento particular na linguagem. Aqui, afinamos a ideia de permanência simbólica ao que foi anteriormente desenvolvido sobre ideologia e identidade, conceitos estes que nos serão centrais para compreender o modo como se dá a presença dos estudantes quilombolas na Universidade Federal da Bahia.

Nos próximos tópicos traremos algumas observações em relação ao nosso percurso de pesquisa. Buscaremos narrar como se deu à aproximação junto aos estudantes quilombolas da UFBA, bem como a elaboração do instrumento e o delineamento do campo. A reflexão teórica não nos poderá escapar de vista. O nosso esforço será, a medida que avançamos nestes pontos, colocar sempre que necessário as lentes das nossas alianças epistemológicas anteriormente referidas.

5.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PERCURSO METODOLÓGICO E ELABORAÇÃO DAS CATEGORIAS DE ANÁLISE

A questão central dessa pesquisa se coloca em torno da experiência identitária de estudantes quilombolas da UFBA. Como foi mencionado, o tema é desdobramento de uma pesquisa anterior intitulada “Itinerâncias Universitárias: trajetórias de estudantes oriundos de comunidades tradicionais na vida universitária”. De modo geral, este estudo, de abordagem qualitativa e de cunho etnográfico, tinha como interesse analisar, a partir de entrevistas narrativas, as mudanças que a Universidade Pública vivenciava, em particular, pelo ingresso de novos sujeitos neste espaço, estudantes negros, indígenas, quilombolas, de escola pública e de baixa renda, que passaram a acessar o mundo universitário a partir das políticas de ação afirmativa.

Após a elaboração de um roteiro de entrevista narrativa, foram realizadas as entrevistas com cinco estudantes quilombolas, que possuíam naquele momento entre 21 e 52 anos de idade, pertencentes às comunidades de Graciosa, Cruz das Almas, Acupe, São Félix, Orobó e Furadinho, estas localizadas nas regiões do Recôncavo, Baixo-Sul e Sudoeste da Bahia. Todas essas narrativas traziam aspectos semelhantes em relação às etapas do percurso formativo de cada interlocutor, isto é, da vivência em suas comunidades e nas escolas, o ingresso na Universidade e, por fim, a permanência destes/as estudantes no espaço acadêmico.

Percebemos a partir dos dados produzidos na pesquisa Itinerâncias, que a questão da identidade quilombola, embora presente em cada etapa do percurso formativo, ganha novos contornos na Universidade. O acesso ao ensino superior através das cotas para quilombolas coloca outro contexto no qual a identidade se insere, seja a partir do coletivo de estudantes quilombolas da UFBA, seja no diálogo com outros coletivos, ou no contato com outros/as estudantes e professores/as não quilombolas. Com o intuito de aprofundar a compreensão sobre a produção das identidades quilombolas na Universidade, realizamos em outubro de 2022 uma nova entrevista com um dos interlocutores quilombolas que já havia participado da pesquisa anterior. Assumimos aqui a perspectiva da reconstituição da história de vida, cuja narrativa deste interlocutor nos será exemplar para interpretar a trajetória narrada e, a partir dela, elaborar uma compreensão sobre o que denominamos experiência da identidade quilombola no espaço acadêmico.

Cabe ressaltar que a nossa investigação sobre a identidade quilombola não se reduz à reflexão do sujeito sobre o tema da identidade quilombola. Partimos da compreensão de que a

identidade se revela enquanto conjunto de práticas, sendo a linguagem o caminho para acessar essas práticas. Portanto, não se trata objetivamente de querer saber como os sujeitos refletem sobre o que é ser quilombola na universidade embora esta reflexão nos seja bem vinda. São as histórias vividas, as memórias trazidas pelo interlocutor, os fatos e os sentimentos narrados e que se relacionam com suas trajetórias de formação, atos que se relacionam à linguagem e que dão conteúdo às identidades.

O roteiro da entrevista narrativa foi elaborado considerando três tópicos direcionadores: o primeiro, a reflexão sobre o quilombo/comunidade; um segundo, o olhar sobre a Universidade antes do ingresso e, por fim, o terceiro, o deslocamento para a capital e a vivência de um estudante quilombola na Universidade. Consideramos estes pontos *a priori*, como aspectos necessários à condução da entrevista. Aqui não se pode perder de vista a reflexão sobre o ato narrativo, pois este informa uma história bem contada. Segundo Ricoeur (2010), é narrando que se transforma uma *vida vivida* em uma *história narrada*. A ideia de enredo (*mythos*) em seu sentido clássico foi utilizada pelos gregos para sistematizar os três grandes gêneros literários ocidentais: a epopeia, a tragédia e a comédia. Todos esses três gêneros concerne um enredo, no sentido de uma história bem construída no tempo. Em um primeiro sentido, a temporalidade é aquilo que passa e escapa, isto é, a cadeia quase infinita de acontecimentos que é sempre desatinada pela pergunta ‘e depois?’. Em um segundo sentido, a temporalidade é aquilo que dura e permanece de onde se extrai da sucessão uma configuração. Nesse sentido, o enredo:

[...] organiza conjuntamente elementos heterogêneos como circunstâncias encontradas e não desejadas, agentes e pacientes, encontros furtivos ou procurados, interações que põe atores em relação que vão do conflito à colaboração, meios mais ou menos bem harmonizados, enfim, resultados não desejados (RICOEUR, 2010, p. 199).

Esses elementos teóricos da narratividade não se encerram à estrutura dos gêneros literários. Estão mais próximos de uma sabedoria prática do que uma ciência teórica. A cultura nos torna familiar aos tipos de enredo e seus mecanismos internos, de onde se pode intuir uma espécie de inteligência narrativa implicada no ato de contar uma história, ainda que esses elementos apontados sejam desconhecidos por quem conta ou por quem segue a

história. Nesse sentido, a teoria narrativa, ou narratologia, é um discurso de segundo grau no que diz respeito às regras racionais subjacentes ao ato narrativo (RICOEUR, 2010). Há, no entanto, antes das formulações teóricas, uma inteligência narrativa produzida por uma imaginação criadora. Ademais, a narrativa não é estática, algo que pode ser encerrado em um texto. O movimento é sempre de passagem, de quem narra para quem lê/ouve/vê, e nesse movimento, a narrativa modifica a experiência dos implicados.

No nosso caso, a entrevista com o interlocutor foi filmada em uma câmera DSL e ocorreu no jardim do campus da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFBA em 26 de maio de 2022. As imagens permitiram ter uma experiência mais interessante com a narrativa no momento da transcrição e análise, já que ali, além da história narrada, se apresenta também a gestualidade corporal do interlocutor, a paisagem inscrita em seus movimentos e sons. Contar uma história significa elaborar as experiências de vida em torno de um sentido sobre si, ao passo que, analisar essas histórias possibilita alargar a compreensão sobre a vida social.

A pergunta disparadora, pelo *quem e onde* da história - Se apresente, me diga quem é você e de onde vem. – deu início à narrativa do interlocutor. A partir daí, uma história foi sendo tecida, que embora contenha início, meio e fim, está repleta de idas e vindas temporais e espaciais. Cabe ressaltar que foram feitas poucas intervenções após a questão disparadora. O fluxo da narrativa cumpriu os pontos direcionadores elaborados *a priori*, a saber: 1. a reflexão sobre o quilombo/comunidade; 2. o olhar sobre a Universidade antes do ingresso; 3. deslocamento para a capital e as vivências de um estudante quilombola na Universidade. Há de se destacar o fato de o interlocutor já ter participado da pesquisa Itinerâncias, o que aproximou a história narrada aos interesses da entrevista. O registro de 1h24min em vídeo foi então assistido e decupado no programa de edição de vídeo Sony Vegas, onde se efetuou uma primeira categorização dos temas trazidos pelo interlocutor em uma ferramenta do próprio editor. Após isso, o vídeo foi novamente assistido e transcrito em um documento Word com o total de 22 laudas.

A partir de exaustivas leituras da narrativa, elaboramos duas categorias gerais, a saber: 1 - De onde eu vim; e 2 - Aqui onde estou. Justamente por serem gerais, essas categorias foram pensadas de modo a considerar a dimensão temporal do ato narrativo. Como explicitamos nas considerações sobre nossas alianças epistemológicas, a fenomenologia hermenêutica nos auxilia na compreensão da narrativa como função que torna proporcional a

dimensão linguageira à dimensão temporal da vida (RICOEUR, 2016). Destas categorias principais, elaboramos as subcategorias, considerando os pontos cruciais que ligam a história de vida narrada, as experiências em torno da formação escolar e universitária às questões da identidade que se deixam aparecer. As subcategorias são: 6.1 – Eu vim de um quilombo, quilombo de Furadinho; 6.2 – A universidade como um lugar distante. 6.3 – O pré-vestibular quilombola e o fortalecimento da identidade; 6.4 – A identidade quilombola ameaçada no espaço acadêmico: os primeiros baques na universidade; 6.5 – A construção de uma identidade coletiva na universidade: o coletivo de estudantes quilombolas; 6.6 – os três marcos de consolidação do CODEQUI. O primeiro nome do interlocutor (Robson) foi mantido para indicar as citações diretas e indiretas ao texto transcrito da narrativa. Portanto, sinalizamos ao leitor que todos os fragmentos de narrativa deste trabalho são de autoria do nosso interlocutor.

Os próximos tópicos obedecerão à ordem das categorias mencionadas acima de modo a apresentar os resultados desta pesquisa. Mais uma vez, a análise da narrativa a partir dessas categorias e das considerações teóricas até aqui realizadas deverá nos ajudar a compreender isso que chamamos a experiência da identidade quilombola e como essa se expressa no espaço acadêmico.

6 ANÁLISE DAS CATEGORIAS

6.1 DE ONDE EU VIM: EU VIM DE UM QUILOMBO, QUILOMBO DE FURADINHO

“Eu falo quilombo, eu gosto de colocar esse rotulo, antes de falar qual a comunidade (...)”.

Robson

Robson é originário da comunidade quilombola de Furadinho, Distrito de Iguá, localizada na região sudoeste da Bahia, à 554 km da capital baiana e à 36 km do seu município sede, Vitória da Conquista. Segundo Andrade e Alves (2022), a partir dos dados contidos no Planejamento Participativo da Comunidade, a comunidade quilombola de Furadinho tinha, em 2011, 118 famílias, totalizando 560 pessoas que viviam em uma área de 580,80 hectares. Foi nesta comunidade que Robson, o único filho da Dona Elizabeth Gomes, nasceu. No momento da entrevista, em 2022, nosso interlocutor, veterano do curso de Ciências da Computação, tinha 26 anos.

Até os dois anos Robson frequentou a creche da sua comunidade. Dos dois aos quatro anos viveu com sua mãe em São Paulo onde fez a pré-escola, retornando para a comunidade de Furadinho aos quatro anos de idade, onde, na Escola Municipal José de Alencar, fez a primeira parte do ensino fundamental. Sobre isso ele nos diz:

“Então, toda essa trajetória foi lá, a escola era do lado da minha comunidade, e apesar de ser uma escola de comunidade quilombola, a escola praticamente não difere de uma escola de uma outra comunidade. Apesar de que tem demandas específicas que os professores, todo o núcleo pedagógico, na época, não tava preparado para lidar com a realidade quilombola, como até hoje não tá. Mas o incentivo hoje é maior para que os professores se capacitem.”

Aqui cabe lembrar que em 2003 o então Presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva, sancionou a Lei 10.639/03, que estabeleceu a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas brasileiras. Essa Lei é resultado das pautas históricas do

movimento negro, mais especificamente no que diz respeito à valorização étnico racial a partir da modificação do currículo comum do Ensino Básico. Ora, a certificação da comunidade de Furadinho ocorreu em 2006, três anos após a implementação da Lei citada. É possível pensar que o “*despreparo*” dos professores da escola, mencionado por Robson, se relaciona não somente às dificuldades existentes na aplicação da Lei 10.639/03, mas também pelo fato de que era também recente o processo de certificação da comunidade de Furadinho enquanto Comunidade Remanescente dos Quilombos. Esta ‘novidade’, isto é, a (re)descoberta daqueles quilombos que foram sedimentados pelo processo de colonização/nacionalização, por todo apagamento e invisibilização e que a partir da Constituição Federal de 1988 aparece como Comunidades Remanescentes dos Quilombos, insere o debate sobre os direitos fundiários das comunidades tradicionais em detrimento da dívida histórica admitida pela Constituição Federal.

O relato de Robson nos situa neste contexto. A questão quilombola surge para ele pouco antes de seu ingresso no ensino médio, quando presenciou a entrevista feita pela Fundação Palmares com o seu avô¹⁴. No entanto, nos diz Robson logo no início do seu relato, que naquela altura ele não conseguia distinguir bem as diferenças entre sua comunidade e outras comunidades não-quilombolas:

Então eu vi entrevistadores falando com meu avô. Aí eu: Então tá beleza, é uma comunidade quilombola. Mas, tipo, pra mim não fazia tanta diferença, até porque eu olhava a minha comunidade quilombola e olhava outra comunidade que não era quilombola e me perguntava: Qual a diferença dessas duas?

Este trecho nos revela um aspecto importante do processo de auto percepção da identidade quilombola, justamente por se tratar do ponto de partida que ele estabelece em seu relato para pensar o quilombo em sua vivência. A conduta interrogativa substancializada na pergunta pela diferença nos faz presumir um movimento de exteriorização e internalização, no sentido de diferenciar para se afirmar. A confirmação dada pela Fundação Palmares, de ser sua comunidade um remanescente dos quilombos (o Quilombo de Furadinho), direciona sua atenção para o território, para a comunidade vizinha que não é quilombola, e nessa primeira

¹⁴ A primeira etapa de certificação de comunidades remanescentes dos quilombos se dá a partir da autodefinição dos membros da comunidade (COLAÇO et al, 2015).

visada, à procura das diferenças, dos traços que pudessem validar a especificidade étnica que a nova nomenclatura passaria a determinar. No contexto quilombola “[...] não só a adesão ao rótulo é recente, como o próprio rótulo o é” (ARRUTI, 2006, p. 247). O rótulo mencionado não significa aqui um tipo de atribuição, aquilo que é dado, estereotipado, de agentes externos, isto é, comunidade acadêmica, movimento social, partidos políticos etc, a estas populações. Retomemos um pequeno trecho do relato de nosso interlocutor, quando, em resposta à pergunta disparadora nos diz: “*Eu falo quilombo, eu gosto de colocar esse rotulo, antes de falar qual a comunidade (...)*” (Robson). Ora, o termo ‘rótulo quilombo’ em ambos os discursos, estão relacionados. Como nos lembra Hall (2019), os termos no nível da linguagem se assemelham, e geram um campo semântico que não necessariamente estabelecem uma correspondência exata, mas que se relacionam dentro de uma cadeia ideológica. Neste caso, o rótulo sintetiza as diferentes situações reais as quais o termo quilombo se aplica. Almeida (2002), após discorrer minuciosamente sobre situações em diferentes períodos históricos do termo quilombo, conclui que:

Retomando as várias posições e situações aventadas pode-se asseverar que **quilombo** abrangeria hoje todas elas. Os fatores objetivos e a representação do real constituem, portanto, a realidade de referência. É necessário que nos libertemos das definições arqueológicas, da definição histórica estrito senso e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa de força, isto é, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, porque achava que tinha encerrado o problema dos quilombos com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos. A relativização desta força do inconsciente coletivo nos conduz ao repertório de práticas e as autodefinições dos próprios agentes sociais que vivem e construíram estas situações hoje designadas como **quilombos** (p. 72).

Aqui, o que gostaríamos de apontar pesa sobre o modo como Robson vai se reconhecendo membro de um ‘*quilombo*’. Nesse processo, reconhecer-se significa ajustar a percepção de sua identidade ao campo dos eventos que se sucedem quase infinitamente, mas que se configura em uma história mais ou menos permanente de sua vida e que se relaciona com a história de sua comunidade. Desse modo, as situações vividas que envolveram o processo de titulação de sua comunidade, a entrevista com seu avô, a nomenclatura remanescente dos quilombos, o contato com a Fundação Palmares, ou seja, todo um conjunto

de experiências, nomes, símbolos e imagens que, a partir deste marco inicial [a busca pela diferença], passaram a integrar seu imaginário para pensar o seu território, a si mesmo e ao outro. Não podemos perder de vista que as análises aqui tecidas sobre a narrativa de Robson parte de uma perspectiva hermenêutica-fenomenológica, via pela qual se considera que o relato em questão, isto é, a história que foi contada por nosso interlocutor e transcrita, lida e interpretada por nós, é um texto que informa uma *história de vida*. Configura-se, portanto, o nosso contato com o texto, uma experiência literária através da fusão de horizontes tão essencial à compreensão de um texto (RICOEUR, 2016).

6.2 A UNIVERSIDADE COMO UM LUGAR DISTANTE

Robson é um homem preto, e não apenas porque o vejo assim, mas porque é desse modo que ele se localiza e se apresenta ao mundo. Ao afirmar que quer “(...) *pensar em algo que são pras pessoas pretas, mas eu sou preto, sabe?*”, referindo-se às suas ações racializadas desenvolvidas na Universidade, nos revela o modo como suas pretensões e práticas estão articuladas com a percepção de sua negritude. Afirmar-se quilombola, no entanto, perpassa experiências que não estão necessariamente explicitadas em marcadores raciais/fenótipos. Se, de um lado, existem as formas e os traços, a cor da pele, o cabelo, o rosto, que são características físicas, apreendidas pela sensibilidade e que conformam aquilo que tende à permanência na identidade de uma pessoa, há, por outro, uma identidade mediada pela reflexão, por aquilo que cada um pensa e sente sobre *si-mesmo* e o mundo.

É neste processo que Robson estabelece um marco importante para o fortalecimento de sua identidade quilombola paralelamente ao amadurecimento da vontade de ingressar no Ensino Superior. Ele nos conta que antes do terceiro ano, a Universidade era um lugar distante, tanto espacialmente como em ideia:

Acho que tinha uma pessoa, era uma pessoa próxima, mas a faculdade era distante da gente. E aí quando a gente se encontrava a gente falava de bola ‘bora bater o baba que dia? Bora pra tal festa?’, conversava sobre o passado, nunca sobre a faculdade em si. Era como se a pessoa tivesse na faculdade, mas só quando ela estivesse em Conquista (Vitória da Conquista). Quando ela tivesse lá na comunidade não, não existia esse papo. E na família também só tinha duas pessoas,

que a família é gigantesca, só tinha duas pessoas que tinham feito faculdade, duas primas, e lá em São Paulo, faculdade particular, e é distante, sabe? Eu não vivi essa realidade, eles fazendo. Quando eu conheci já tinha feito. E não sabia o que faziam. Não sabia o que que mudou, não sabia qual foi o processo pra entrar. Então faculdade, curso superior, ele começou a ficar mais sólido no terceiro ano, quando os professores falavam de ENEM, os pré-vestibulares.

A fala de Robson nos lembra das desigualdades regionais e raciais ainda hoje presentes no que diz respeito ao ingresso no Ensino Superior. Ainda que importantes políticas públicas voltadas pra educação superior nas redes Federal e Estadual¹⁵ esteja desempenhando um papel central na tentativa de democratizar o acesso das estudantes negras e negros, quilombolas¹⁶ e indígenas, dentre outros grupos, o fato da Universidade aparecer ainda como um lugar distante para Robson, que é oriundo de uma comunidade Quilombola e Rural, traz um caso concreto das desigualdades no acesso ao Ensino Superior entre a população residente em comunidades rurais e as populações urbanas. Esse fato coaduna com os resultados do 4º Relatório de Monitoramento das Metas do Plano Nacional de Ensino, que avaliou o cumprimento das metas educacionais entre os anos 2012 e 2021, e nos demonstra que:

A desigualdade no acesso à educação superior entre a população residente em domicílios rurais e urbanos é grande no Brasil e em todas as regiões. Essa desigualdade foi pouco alterada ao longo da série histórica, a despeito do crescimento do indicador para as populações rurais e urbanas. No País, a TBM (Taxa Bruta de Matrícula) da população urbana em 2021 (41,3%) era 3,3 vezes maior do que a da população rural (12,5%). Essa desigualdade é similar à observada em 2012, quando a TBM da população urbana (33,3%) era 3,6 vezes maior do que a da população rural (9,2%). (BRASIL, 2022, p. 267).

Desse modo, a assimetria na distribuição dos recursos públicos, e neste caso, recursos que promovam o acesso ao ensino superior da população quilombola, se manifesta na experiência particular de Robson. Mesmo com as dificuldades, é nesta última etapa do Ensino

¹⁵ As principais políticas públicas: REUNI (Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais) de 2007 e a Lei 12.711/2012, conhecida como Lei de Cotas.

¹⁶ É importante salientar que na UFBA a reserva de vagas para estudantes quilombolas ocorre através de processo seletivo específico.

Médio que o Ensino Superior surge como uma possibilidade, ainda que distante. Em seu relato, nos fala que a decisão de continuar os estudos foi uma forma de fugir do ‘trabalho braçal’:

E por razões óbvias, eu não queria pegar no pesado, por mais que eu ache que são atividades extremamente valorosas assim, e me orgulhava muito de ver meus tios, meus primos, meus avós, fazendo isso, só que eu queria fazer algo diferente, então eu fui pelo buraco que tinha, pra mim não fazer o trabalho braçal, eu teria que continuar estudando.

As *razões óbvias* que levaram Robson a fazer algo diferente daquilo que faziam seus familiares perpassa admitir que o acesso a esse nível de escolarização – a Educação Superior – se coloca como uma possibilidade de mobilidade social para grupos que estiveram historicamente impedidas de acessar o universidades, neste caso, os estudantes quilombolas. Possibilidade essa que, na narrativa do interlocutor, aparece através da expressão idiomática ‘*fui pelo buraco que tinha*’, isto é, uma solução alternativa, não no sentido daquilo que é mais fácil, mas talvez daquilo que aparece como uma possibilidade distante.

Até o segundo ano do Ensino Médio, suas expectativas estavam, como ele mesmo diz, em um ‘*universo fechado*’, no sentido de que: ‘*vou terminar o ensino médio, vou fazer um curso técnico e começar a trabalhar*’ (Robson). É a partir do terceiro ano que o entendimento sobre a as universidades, a estrutura, os cursos, o processo seletivo, se aprofunda. É ali, naquela vivência, que Robson decide tentar a UFBA:

(...) quando eu tava no terceiro ano, acho que no segundo semestre, eu já sabia o que era a universidade, eu já sabia o que era a UFBA. Aí uma colega minha estava falando sobre vestibular e curso superior, e uma outra colega falou: pô, depois que eu terminar o terceiro ano, vou ficar um tempo trabalhando, juntar um dinheiro e fazer faculdade particular. Uma outra falou: acho que vou fazer a mesma coisa; um outro colega meu: vou fazer algo parecido, mas eu acho que não quero curso superior, quero um curso técnico. Aí eu lancei: pô, eu quero UFBA logo depois que eu terminar aqui, tá ligado? E aí foi meio que uma chacota, sabe? A galera riu, e eu não entendi muito bem o porquê, porque por mais que eu já estivesse ciente do que

era a universidade, eu não tava tão ciente assim dessa exclusão, e ela falou “pô, mas a UFBA não é pra gente”.

Essa percepção da universidade como um lugar que não foi feito para ele e seus amigos coaduna com a análise decolonial sobre as instituições universitárias e sua estrutura excludente. Sobre isso, nos fala Tavares (2013) que a centralidade estratégica da universidade no modo de produção capitalista transforma o processo de produção de conhecimento em mercadoria:

[...] tornando-o [o conhecimento científico] acessível aos filhos da riqueza e inacessível aos filhos da pobreza e a todos os que foram historicamente marginalizados, vilipendiados e explorados. O conhecimento, patrimônio da humanidade, que deveria ser um fator de inclusão e de aprofundamento da democratização das sociedades torna-se, afinal, num dos principais fatores de exclusão, sendo a injustiça cognitiva o reverso da injustiça social (p. 26).

A experiência relatada por nosso interlocutor quando contraposta a este trecho, nos evidência os traços de colonialidade presente no conhecimento acadêmico. Mantem-se, por essa via, os mecanismos de exclusão baseados em critérios étnico raciais, exclusão essa que vai do acesso à permanência de estudantes negros, quilombolas e indígenas nas universidades públicas. Quijano (2005), ao estabelecer a relação entre a ideia de raça, o surgimento de novas identidades e a categoria trabalho, nos diz que a raça é pela primeira vez conhecida na história com o processo de colonização e espoliação do ‘novo continente’ pelos colonizadores brancos. Antes disso, a demarcação das diferenças se dava por critérios geográficos e culturais. É a partir da ideia de raça, advinda do conflito entre o universal (europeu) e o outro (nativo) que se conformam as relações sociais de dominação baseada em identidades raciais hierarquizadas, cada grupo ocupando um papel na estrutura de divisão social do trabalho. Nesse sentido, considerando a sobredeterminação das categorias raça e etnia na experiência das populações negras e quilombolas, essas barreiras, ou *linhas abissais* como conceitua Santos (2019), tende a distanciar a possibilidade de acesso ao ensino superior da experiência de um estudante quilombola, reproduzindo as estruturas de poder e dominação que foram

historicamente construídas e que impossibilita uma democratização efetiva do acesso ao conhecimento científico-acadêmico através das universidades.

6.3 O PRÉ-VESTIBULAR QUILOMBOLA E O FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE

Robson nos relata que foi no terceiro ano, quando se matriculou no pré-vestibular quilombola, que passou a refletir com mais profundidade sobre questões étnico raciais e a possibilidade de acesso ao ensino superior. Ele nos diz que o pré-vestibular quilombola:

(...) foi um movimento feito por quilombolas da região, de três vezes na semana só pra galera de comunidade quilombola. Tinha a verba pra galera sair da comunidade e ir pra cidade três vezes por semana pra poder estudar, os professores eram voluntários, o espaço não era cedido, mas era pagando um valor baixo, era completamente filantrópico. A única parte que movimentava dinheiro era a questão das passagens pra galera poder ir.

O cursinho quilombola é um ponto de inflexão na trajetória de Robson. Acessar a Ensino Superior aparece como uma possibilidade cada vez mais factível na medida em que, neste espaço, conhece professores e professoras quilombolas e outros não quilombolas atuantes na causa, que falam sobre suas experiências, sobre a estrutura da universidade, os caminhos de acesso, levam os estudantes quilombolas para conhecer o espaço físico de uma universidade pública da região, a Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. Ele conta que essa vivência se deu mais a partir de uma *aproximação pela identidade* do que pela própria academia. Nesta fase, Robson se conecta mais profundamente com o sentido de pertencimento, de ser quilombola, a partir das trocas neste espaço, e ali, se intensificam as motivações para acessar a universidade:

Então, quando eu tava tendo aula com professores que eram quilombolas, ou era muito próximo da causa, e ele tava falando lá das disciplinas, dos simulados, falando da vivência acadêmica, antes d'eu me conectar com esses assuntos, eu me conectava com ele, por ser quilombola, tá próximo da causa. Então eu acho que foi

assim, essencial, esse pré-vestibular. Se fosse um pré-vestibular comum, eu acho que eu teria uma outra vivência e talvez gerasse um afastamento.

Essas memórias tornadas história que se constitui por leis internas que articulam o onde, o quando, o quem, o porquê e o quê (RICOEUR, 1990) referenciam não apenas o agente da história, Robson, mas traz naquilo que há de textual da narrativa um tipo de identidade, que pode nos aproximar do sentido de ser quilombola percebido e expressado por ele no contexto acadêmico. Nota-se que o pré-vestibular quilombola, além de um espaço de preparação para o ensino superior, é também um espaço de fortalecimento ideológico, de aproximação da *causa* quilombola. A ideologia aqui é entendida como domínio prático e lógico do pensamento, via pelas quais as pessoas constroem ‘uma ideia’ da realidade, e a partir desta ideia, vivenciam e experimentam seus posicionamentos objetivos nas relações sociais (HALL, 2019). Ora, a própria iniciativa de um pré-vestibular quilombola, criada por quilombolas atuantes na causa, nos evidencia o modo como as identidades se inserem no campo ideológico, de disputa política e iniciativas coletivas com finalidades educacionais e culturais. Nesse sentido, não se trata apenas de preparar o estudante para acessar o Ensino Superior, mas, além disso, torna-lo consciente da sua própria origem e história.

6.4 A IDENTIDADE QUILOMBOLA AMEAÇADA NO ESPAÇO ACADÊMICO: OS PRIMEIROS BAQUES NA UNIVERSIDADE

Embora a vivência no pré-vestibular quilombola tenha aprofundado a percepção sobre sua identidade e, por essa via, fortalecido uma consciência coletiva no qual se sentir pertencente a uma comunidade quilombola implica conhecer sua luta histórica, nos primeiros anos de Universidade Robson nos relata ter se sentido afastado das questões quilombolas por conta das demandas acadêmicas e por não ter tido a oportunidade de conhecer outros estudantes oriundos de realidades semelhantes.

A aprovação no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) para o curso de Ciências da Computação na UFBA foi recebida com surpresa por Robson: “[...] *não tinha expectativa nenhuma de passar, de vim pra Salvador, eu não olhava o resultado*”. Foi o coordenador do pré-vestibular quilombola à época e importante incentivador, Flávio Passos, que deu a notícia

através das redes sociais. Eis que Robson viaja, às pressas, do Quilombo de Furadinho, à 556 km do destino, para Salvador, juntamente com seu padrinho para realizar a matrícula. Ele frisa que fez todo o processo de matrícula sozinho. Após isso, retorna para sua comunidade e depois de alguns meses se muda definitivamente para a nova cidade.

Robson inicia sua trajetória acadêmica e os primeiros desafios logo surgem. Sobre essa fase, ele nos fala dos primeiros *baques*, a mudança de lugar, “[...] porque eu tô saindo do interior e tô vindo pra capital [...]”; a sensação de solidão, “[...] é que aqui eu não tenho parente, não tenho amigo nenhum, tô vivendo sozinho”. Neste primeiro momento, barreiras materiais, a escassez de recursos para garantir as necessidades básicas como alimentação, moradia, locomoção e lazer:

[...]eu sou filho único e ela [sua mãe] é empregada doméstica, então o recurso é limitado pra sustentar duas pessoas morando em capitais sendo que só ela era a fonte de renda. Não sei exatamente se foi depois de um ou dois anos sendo sustentado por ela, eu consegui auxílio da universidade e aí as coisas começaram a encaminhar mais, sabe? Não garantia minha permanência aqui, mas já era um adiantamento, minha família ajudava também, aí depois, com os anos, a coisa começou a ficar mais confortável, teve a bolsa permanência, do governo federal, que eu acho que já tinha quando eu entrei, mas eu não sabia. A vinculação de informação, principalmente específica para indígenas e quilombolas, ou pra quem vem de tal lugar, ou pra quem se enquadra em tal perfil, ela não era amplamente divulgada, era como se você tivesse que garimpar.

A narrativa de Robson é um exemplo do modo como os estudantes vivenciam esta passagem da formação básica para o ensino superior e, mais do que isso, de como a formação universitária, com base no modelo em que se sustenta, distancia os estudantes quilombolas daquilo que os envolvem e os representa, isto é, suas identidades:

Então você acaba deixando realmente de lado. Acaba não tendo tempo nem pra se questionar e pensar. (...) E repare que as outras pessoas tinham o relato muito parecido com o meu. Tipo, eram engajados na sua cidade e quando chegam aqui... acaba que sendo meio que uma “tecla pause”, sabe? E se você não tomar cuidado, um corretivo! (Robson)

As metáforas: “*acaba sendo meio que uma tecla pause*” e “*se não tomar cuidado, um corretivo*” remetem ao fato de que, ao longo do tempo da formação, há um afastamento do lugar de origem, de suas histórias e de formas de saber e fazer com as quais se constitui um modo de estar no mundo que, em grande medida, não dialoga com o saber-fazer acadêmico e com a produção de conhecimento científico. Tal aspecto tem relação direta com a condição de permanência na universidade na medida em que dificulta o processo adaptativo e de reconhecimento de si. Este é um ponto interessante para pensarmos quais as estratégias não materiais de permanência dos estudantes quilombolas quando esses ingressam no ensino superior. A criação do Coletivo de Estudantes Quilombolas da UFBA é mencionada por Robson com uma importante estratégia de organização política no espaço acadêmico e o meio pelo qual reconecta-se a sua identidade quilombola.

6.5 A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE COLETIVA EM ESPAÇO COLONIZADO: O COLETIVO DE ESTUDANTES QUILOMBOLAS DA UFBA

O ponto decisivo para a criação do Coletivo de Estudantes Quilombolas da UFBA, o CODEQUI, segundo o relato de Robson, foi quando:

[...]a PROAE fez um encontro dos estudantes quilombolas, eu acho que era pra preencher um documento, não era nem um encontro formal assim: vamos reunir os estudantes quilombolas. Era mais pra cumprir algum protocolo lá de auxílio. Aí pô, a gente tava numa sala, preenchendo um documento com vários quilombolas, eu não lembro exatamente quantos tinham, mas certeza eram mais de dez. (...) E nunca tinha encontrado nenhum, nem na biblioteca, nem no busufba, nem na sala de aula. Isso primeiro me encantou, porque tinha muita história parecida com a minha, e muito parecida mesmo, porque quando a gente começava a conversar sobre como é que foi a chegada [universidade/cidade], exatamente os mesmos problemas! Parece que a gente marcava uma tabelinha assim, dos mesmos problemas, mesmas dificuldades... Aí, pô velho, vamos fazer algo que facilite a entrada dos futuros, sabe? O que é que a gente pode fazer? Primeira coisa, vamos nos manter conectados!

O ‘encanto’ mencionado por Robson, que após um período de afastamento das questões quilombolas, descobre outros estudantes que tinham vivências semelhantes a sua, se refere às mesmas “barreiras culturais” citadas no estudo de Campos (2016) e que têm relação com aquilo que Reis (2013) chamou de “permanência simbólica”. Este conceito se refere às dificuldades dos/as estudantes que transcendem necessidades imediatas, como alimentação, moradia, transporte e material didático. A permanência simbólica diz respeito às condições dadas ou adquiridas para que uma pessoa se identifique com um grupo ou possa se afirmar como pertencente a ele. Nesse sentido, a permanência simbólica refere-se aos processos de identificação e pode ser melhor compreendida na chave da afirmação da identidade quilombola dentro da universidade.

As vivências de Robson trazidas até aqui, a partir dos fragmentos de sua narrativa, nos revela o modo como a questão da identidade quilombola se coloca em um campo prático e intersubjetivo. É lembrando as situações vividas em uma tessitura de emaranhados de outras histórias que se revela a individualidade de quem sofre e delibera ações, isto é, o ‘quem’ ou o ‘eu’ da história, que poderíamos dizer: a pessoa Robson. No entanto, quando falamos da identidade quilombola, o ‘quem’ da história não é suficiente. É preciso perguntar pelo ‘o que?’ e ‘como?’. Ora, o fato de sentir-se pertencente a um quilombo ou se apresentar ao mundo de modo que o outro o identifique como quilombola perpassa considerar a maneira como, diante de diferentes situações, o sujeito vivencia e experimenta seus posicionamentos ideológicos nas relações sociais. Presenciar o início do processo de titulação de sua comunidade, que trouxe a Robson novos horizontes para pensar a si mesmo e ao outro; e depois, ter vivenciado o pré-vestibular quilombola, que aprofundou suas reflexões acerca de sua identidade quilombola e o preparou para o ENEM, nos revela o modo como esse tipo de identidade, que em parte está dada e em outra parte necessita da vontade para ser incorporada, aparece como um processo de construção de si mesmo, através de decisões e ações em um contexto social.

Nesse sentido, a organização dos/as estudantes quilombolas da UFBA a partir de um coletivo aparece como exemplo fundamental de ordem prático-ideológico para pensar as estratégias de permanência simbólica. Prático, porque é produto de ações concretas dos estudantes quilombolas envolvidos/as, que se mobilizam em torno de uma agenda de reivindicações no espaço acadêmico e constroem uma rede de apoio entre estes e outros grupos. Ideológico, pois o que vincula esses/as estudantes são as trocas discursivas, as vivências comuns, que tecem uma rede de significados e representações em torno de um

projeto para dizer à universidade: nós existimos! Sobre isso, Robson nos traz uma rica reflexão sobre como a identidade quilombola se expressa no espaço acadêmico como prática coletiva. Ele nos diz:

quando a gente se articula enquanto movimento - e aí é basicamente o jogo político - você tem, do outro lado, a instituição que está articulada, na figura de suas reitorias, e do outro, a gente, que precisa ter um grupo minimamente articulado pra jogar o mesmo jogo que as reitorias que a instituição usa, e aliado a isso, tentar criar um identidade não única, mas meio que publicizar essa identidade, que uma coisa é eu falando o que é ser quilombola na sala de aula, talvez os meus colegas entendam, e beleza, sanou ali as questões, mas se eu falo da minha identidade pra uma reitoria, dentro de uma reitoria, vai soar como uma formiga no meio de um pote de açúcar, e acaba se invisibilizando. Mas quando tem vários estudantes, levando o mesmo nome, eu faço parte, ou represento, ou tô aqui pelo coletivo de estudantes quilombolas da UFBA, represento dezenas de estudantes, e a nossa demanda é tal, o nosso sentimento de pertencimento sobre essa universidade é sobre esses aspectos, não tem como a universidade falar: pô, esse eu posso ignorar, sabe?
(Robson)

Nota-se algo interessante neste fragmento e que diz respeito à importância do aspecto coletivo da identidade quilombola quando esta se manifesta no espaço acadêmico. Talvez pareça óbvio considerar que ações coletivas têm por critério algum nível de identificação. Mas essa informação não basta. É necessário recorrer à experiência desses atores, saber o que dizem sobre suas vivências singulares e sempre relacionais. No caso de Robson, o quilombo é algo que o constitui enquanto indivíduo, um aspecto preponderante de sua presença no espaço acadêmico paralelo à sua condição de estudante. Mas é preciso afirmá-la em conjunto para que essa presença seja notada pelo outro, pela Universidade. É necessário que essas vivências estejam conectadas, a partir de histórias semelhantes e sonhos compartilhados. Nesse sentido, o coletivo dos estudantes quilombolas na UFBA é também um território criado pelos quilombolas em espaço colonizado, e no caso dos quilombos, identidade e território são categorias intrínsecas. É um quilombo de quilombos que se manifesta a partir do conflito, quando esses/as estudantes percebem que a inclusão é também uma forma de exclusão (SANTOS, 2011) e cujo objetivo é resistir aos mecanismos de invisibilização, aos traços de colonialidade ainda presentes no espaço acadêmico, mecanismos estes que atuam em favor do racismo estrutural e que prejudica a permanência dos/as quilombolas estudantes no ensino superior.

6.6 - OS TRÊS MARCOS DE CRIAÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DO CODEQUI

Em 2022, ano em que a entrevista foi realizada, Robson nos disse não estar mais tão ativo no Coletivo, mas que se mantinha próximo de alguns/as integrantes e acompanhava a atuação do grupo que segue “*extremamente sólido; é impraticável pensar na Universidade estudantes quilombolas e não pensar no Coletivo*” (Robson). Ele presenciou e foi ator ativo no processo de construção do movimento quilombola dentro da Universidade. Aqui, o aspecto coletivo da identidade quilombola se coloca em primeiro plano.

Foram três os marcos fundamentais para a criação e fortalecimento do Coletivo de Estudantes Quilombolas da UFBA. O primeiro marco diz respeito ao encontro promovido pela PROAE em julho de 2016, que foi mencionado no tópico precedente, em que os/as estudantes quilombolas puderam se conhecer e trocar os contatos. Após isso, foi feita a primeira reunião na Praça das Artes, bem em frente à Biblioteca Central Reitor Macêdo Costa:

Acho que ali a gente reuniu uns 20 quilombolas. Foi o nosso primeiro encontro. Tenho essa ata no drive, até. Foi ali que a gente começou a listar quais são as nossas demandas, o que é que a gente pode fazer, aonde a gente pode fazer, e vamos nos conhecer, e não só conhecer o nome e o número de telefone. Vamos saber de onde é que vem, falar algo sobre a sua comunidade, dificuldades que passou, soluções que usou, como a gente pode acolher as novas pessoas, porque foi em processo de início de semestre, então a gente tava pensando como é que a gente pode ajudar a galera que acabou de chegar. (Robson)

A amizade cultivada entre estudantes quilombolas de diferentes comunidades mediadas, a princípio, pelo CODEQUI, possibilitou trocas discursivas e de experiências de vida. No Coletivo, dinâmicas intersubjetivas perfazem novas narrativas sobre si mesmo, conservando, porém, aspectos essenciais, oriundos das vivências nas comunidades. Ao se organizarem, compartilharem vivências, tomarem conhecimento da diversidade de comunidades quilombolas, bem como das diferenças, mas, particularmente, do que há de comum nas experiências vividas na Universidade, estes/as estudantes reafirmam a presença

quilombola coletivamente, buscam, neste espaço coletivo, reconhecer os mecanismos de exclusão, para criar possibilidades de atuação e diálogo em favor da permanência de seus pares.

O segundo marco, nos diz Robson, se refere à tentativa de marcar uma reunião com o Vice-Reitor para apontar problemas nos editais de matrícula e auxílio permanência para estudantes quilombolas. Nas palavras de Robson, foi um marco importante, pois foi ali “[...] que a gente mostrou pra Universidade que o CODEQUI existia”. Era um grupo de mais ou menos dez quilombolas. Após serem avisados de que não haveria horários livres para aquele dia, decidiram entrar na sala, ocuparam o espaço institucional para comunicar as demandas:

[...] e aí, a gente começou a listar um monte de coisa. Olha, a gente quer essa revisão aqui desse edital de matrícula, a gente quer tirar esse ponto, incluir esse ponto, a gente quer que a PROAE faça tal coisa, que a PROGRAD faça tal coisa, nossa, parecia um negócio cinematográfico, sabe? A gente tava na condição de promotor e a reitoria só ouvindo, a reitoria, a pró-reitora de graduação que tava no momento também, e aí eles assinaram um documento dizendo: olha, a gente se propõe a fazer tal coisa na próxima revisão de edital, e rolou! No próximo edital já tinha ali as modificações que a gente sugeriu, sabe? Essa reunião a gente também estreitou laços com a Pró-Reitoria de Graduação, a gente estreitou laço com a Pró-Reitoria de Ações Afirmativas. (Robson)

O ato de entrar na sala de reunião da Reitoria é simbólico e se relaciona com isso que Robson traz, o CODEQUI como um quilombo de vários outros quilombos dentro do espaço acadêmico. Ele diz que logo no início da organização do Coletivo, antes mesmo de usar a sigla referida, refletia-se internamente sobre o fato de que “somos um grupo de quilombolas fora de seu quilombo, como se fosse um quilombo dentro da Universidade”. Mais adiante, Robson complementa: “quando eu saio de minha comunidade, ela não sai de mim”. Aqui, o quilombo se materializa a partir das práticas coletivas, das estratégias de organização e ação política fundamentada nas identidades dos sujeitos dentro da Universidade. Essa construção, de um quilombo de quilombos, fora das comunidades e dentro da Universidade, pode ser entendida a parti daquilo que Hall (2019) chama de luta ideológica. Para o autor, o contexto de luta ideológica acontece não apenas quando grupos ou pessoas tentam romper ou deslocar uma cadeia de significados, para suplantá-la por outra inteiramente nova, de termos e práticas, mas também quando “[...] interrompem o campo ideológico e tentam transformar seus significados

pela modificação ou rearticulação de suas associações, passando, por exemplo, do negativo para o positivo” (p. 213). Na Universidade, a ideia de quilombo é rearticulada a partir do CODEQUI. A mobilização coletiva dos/as estudantes quilombolas têm por fundamento ideias, imagens, categorias, internalizadas pelos sujeitos e em torno da qual as práticas sociais emergentes se desenvolvem. Passa-se, portanto, de uma condição de invisibilidade institucional para uma posição de atuação e articulação.

O terceiro marco se refere ao Encontro Nacional dos Estudantes Quilombolas ocorrido em 2018, em Goiás. Robson nos diz que este marco foi o ápice para a consolidação do Coletivo:

A gente conseguiu reunir aqui dezenas, acho que centenas de estudantes quilombolas, com toda dificuldade que é, você sair pra Goiás; a gente levou um ônibus de estudante quilombola, a UFRB levou outro ônibus do Recôncavo pra Goiás, e é a mesma coisa, a demanda da galera da Universidade do Pará era basicamente as mesmas demandas da galera da UFRB, da galera da UFBA, da galera da UEFS, e era sempre aquele mesmo roteiro: pra universidade parece que a gente não existe, só que a gente vai voltar desse encontro com uma força absurda, que não tem como agora ser invisível pra universidade. E o que é ser invisível? A universidade faz por tabela, faz um edital por tabela, promove uma assistência estudantil por tabela, mas ela não consulta os quilombolas. Parece que eu fiz, então aceita que tá tudo bem, tá ligado? Só que quando é feito dessa forma, não atende necessariamente as demandas dos quilombolas, porque pede algo que a gente não queria, ou exige algo que a gente não tem, e não oferece aquilo que deveria ser básico. Então, quando a gente se fortalece com esses quatro marcos, não tem como alguém dentro da Universidade falar: eu pensei em algo pra vocês.(Robson)

Trocar experiências com outros estudantes quilombolas fora da Bahia e perceber que estes, mesmo sendo de regiões distantes, carregam histórias parecidas em suas trajetórias no Ensino Superior, reafirma ainda mais o sentimento de pertencimento e reoxigena o sentido da luta quilombola de Robson e do CODEQUI. Robson é o ator da história. Através do seu relato, se manifesta um microcosmo, que referencia tantas outras histórias de outros estudantes quilombolas que cruzaram seu caminho. A identidade quilombola na Universidade é construída, sobretudo, por meio das lutas coletivas, através das trocas e articulações com outros coletivos de estudantes quilombolas do Brasil, através também da inspiração da luta do

movimento negro e indígenas. Nestes espaços, fortalecem-se suas identidades dentro de uma rede de colaboração mútua, ou seja, uma frente em que a articulação entre os saberes tradicionais, advindos das vivências em suas comunidades, e acadêmicos, ocorre.

Nesta trajetória relatada por Robson, a solidão, o desconhecimento e a precariedade material são fatores revelados por ele que dificulta a permanência no ensino superior. No entanto, essas dificuldades são amenizadas quando ele encontra outros/as estudantes quilombolas, e como estes/as constroem um espaço de luta coletiva, um lugar em que se sentem valorizados/as diante dos traços de colonialidade presentes na Universidade que as/os invisibilizam. O fortalecimento no âmbito interno do Coletivo faz com que os/as estudantes reconheçam a si mesmos/as como quilombolas universitários e possam, assim, reivindicar o direito de, não apenas ingressar, mas permanecer na Universidade.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tecer as considerações finais desta pesquisa, além de uma prática gramatical e a tentativa de encerrar uma reflexão, é, sobretudo, um exercício de, ao encontrar o fim, apontar outros possíveis começos. E de fato, questões como as que foram aqui tematizadas nunca estarão suficientemente compreendidas, visto os caminhos quase sempre tortuosos e complexos de temas ligados às subjetividades de grupos e indivíduos. Nesse sentido, a voz de Robson, presentificada por meio desta pesquisa, nos aponta caminhos possíveis para pensar o modo como permanência e identidade se relacionam na experiência de estudantes quilombolas no contexto da Universidade Federal da Bahia.

Embora este trabalho trate de uma única narrativa, é ela a manifestação concreta das mudanças na educação superior ocorridas nos últimos vinte anos, sobretudo, as mudanças advindas da política de cotas e ingresso de estudantes quilombolas nas universidades públicas. Nesse sentido, a voz de Robson, na medida em que é única, é também plural e coletiva, pois costura à sua experiência outras vozes, de pessoas que atravessaram sua caminhada e que participaram do seu processo formativo, do quilombo à universidade. Assim, diante das limitações metodológicas deste trabalho, esperamos ter contribuído significativamente com o debate sobre a presença de estudantes quilombolas no ensino superior.

No processo de revisão bibliográfica, notamos uma produção científica escassa, porém crescente, resultante de tese, dissertações, trabalhos publicados nos anais de eventos científicos e alguns artigos sobre estudantes quilombolas no ensino superior. Trabalhos como os de Santos (2015), Santos (2017), Campos (2016) e Koyanagi (2016) ressaltam que o ingresso de estudantes quilombolas no ensino superior tem aumentado, alimentado em algumas universidades pelo Processo Seletivo Especial, que tem contribuído fortemente para isto. Porém, a permanência tem sido bastante comprometida por conta das desigualdades econômicas e de formação básica pelas quais estes estudantes passaram.

O quesito permanência não está ligado apenas às questões materiais. Embora seja indubitável a necessidade de bolsas e outras formas de assistência (moradia, transporte e alimentação) para garantir a permanência desses estudantes, as dificuldades existentes perpassam também pelas barreiras culturais, sociais e psicológicas que se colocam no ambiente acadêmico (CAMPOS, 2016), e que está ligado à ‘permanência simbólica’ (SANTOS, 2009).

Há no espaço acadêmico um processo de invisibilidade e homogeneização dos/as estudantes, onde as particularidades identitárias não são levadas em consideração. Nos estudos de Santos (2015) e Campos (2016), embora o processo seletivo especial garanta a presença dos quilombolas, pouco efeito se tem em relação às mudanças estruturais que possam combater o racismo e a marginalização de certos grupos, já que a demarcação das diferenças, bem como a valorização desses não existe. O papel do associativismo como meio de luta contra as diferentes formas de racismo e afirmação identitária dos/as estudantes quilombolas no ambiente acadêmico é um passo importante no processo de permanência e melhoria das condições de formação desses/as estudantes.

No que diz respeito à pesquisa que aqui se apresenta, nota-se uma aproximação dos resultados com os outros estudos revisados. A Universidade surge na vida de Robson como ideia distante, mas que vai se tornando cada vez mais concreta na medida em que avança na formação básica. Descobre que o ensino superior é uma possibilidade de ascensão econômica, e descobre, neste processo, outros significados sobre o que é ser quilombola, quando vivencia o pré-vestibular quilombola; quando estuda sobre a história dos quilombos; quando conhece as cotas para quilombolas e compreende seu direito constitucional de acessar uma universidade pública. Nota-se a maneira como a percepção sobre a identidade quilombola se transforma em seu percurso formativo, a partir das situações vividas na comunidade, na formação escolar básica e após o ingresso no ensino superior.

Diante das ambiguidades que a ideia de identidade traz, buscamos delimitar um campo conceitual que pudesse nos dar alguma segurança para falar da identidade que nos interessa, isto é, da identidade de pessoas e grupos que se manifesta em um campo de luta política. Para compreender este fenômeno, recorreremos à noção de ideologia a partir das considerações tecidas por Stuart Hall sobre esse tema. Nossa posição é que as identidades podem ser mais bem compreendidas em um campo de luta ideológica, quer dizer, no âmbito das trocas discursivas, nas mudanças de ênfase na linguagem, na produção e reprodução de imagens e signos. Nesse sentido, o racismo no Brasil se inscreve na questão da identidade quando se percebe uma estrutura social definida por padrões de clivagem racial, que constituem um imaginário e práticas sociais racistas. Neste ponto, as identidades raciais organizadas pelo racismo estão imbricadas em uma estrutura social, cristalizada por séculos de uma sociabilidade hierárquica baseada no colonialismo e no capitalismo.

A identidade se aproxima também do próprio ato de contar a *história de uma vida*, na medida em que a *narrativa* se posiciona como um instrumento linguístico proporcional à dimensão temporal da vida, dimensão essa que, embora seja dificilmente apreendida quando pensamos nas ações da vida cotidiana que envolve sentimentos e imediatismos, pode ser acessada indiretamente a partir de uma poética da narrativa (RICOEUR, 1991). Assim, a história de uma vida se torna uma história contada. A auto referência como processo constitutivo de uma identidade, isto é, a ideia de ‘ser quilombola’ aplicada a um si mesmo, ocorre, sobretudo, a partir da consciência. Buscamos nos aproximar daquilo que a fenomenologia entende por consciência, que remete ao fluxo de experiências vividas por um indivíduo. Nesse sentido, narrar é um ato da consciência que se manifesta na recordação de um objeto. No entanto, o ato de recordar que se manifesta em uma narrativa não se reduz a formação de uma imagem vista no passado em um espaço intramental presentificado. Recordar é evocar e reestabelecer uma totalidade de percepções antigas, trazendo com elas seus objetos correlatos, dando sentido aos eventos e se relacionando com o mundo ao seu redor.

A narrativa de Robson nos revela, por um lado, as experiências de uma pessoa real que relata as suas dificuldades e conquistas, no qual continuidades, rupturas, desdobramentos e reviravoltas constituem uma estrutura do modo como essa história é contada e, por outro, essa história traz também aspectos do processo de produção da diferença social, nos permitindo analisar o modo como as categorias raça e etnia se articulam em sistemas de classificação social. A narrativa seria então uma possibilidade de compreender a produção das identidades a partir de conceitos inscritos em seu problema.

As experiências com as práticas coletivas construídas na UFBA são fundamentais para o reconhecimento de si mesmo em um território colonizado, a universidade, e atua significativamente na garantia da permanência. Nesse sentido, a questão da identidade quilombola no espaço acadêmico se coloca em um campo prático e intersubjetivo. O CODEQUI aparece como exemplo fundamental de ordem prático-ideológico para pensar as estratégias de permanência simbólica. Por um lado, os estudantes quilombolas se unem através de ações concretas no ambiente acadêmico, buscando atender suas demandas e construindo laços de apoio não apenas entre si, mas também com outros grupos. Por outro, o que une esses/as estudantes são as trocas discursivas e experiências compartilhadas, que constroem uma rede de significados e representações em torno de um objetivo comum que é afirmar suas existências perante a Universidade. O que gostaríamos de frisar é o modo como

esses/as diferentes atores/atrizes quilombolas, que são originários/as de realidades distintas, constroem um sentido coletivo de suas identidades individuais através do CODEQUI.

Atualmente, o Coletivo de Estudantes Quilombolas da UFBA segue atuante, com novos/as estudantes quilombolas à frente da organização, dando continuidade àquilo que Robson e outros/as iniciaram em meados de 2016. Essa continuidade pressupõe a produção de novas experiências e práticas, outras vozes que tonificam ainda mais as identidades quilombolas no espaço acadêmico.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. **A favor de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar editora, 1979.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, S. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARAÚJO, E. F. de et al. Racismo e violência contra quilombos no Brasil. **Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito**. v.21, n.2, p. 196-208, 2019.

ARRUTI, J. M. A. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. n.11, p.89-117, 2013.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). **Relatório do 4º ciclo de monitoramento das metas do Plano Nacional de Educação – 2022: sumário executivo**.

BUTLER, J. P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. 3º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução: Klauss Brandine. 9.ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Descolonizar la universidad: la hibris del punto zero e el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Coord.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores;Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CHAUÍ, M. **O que é Ideologia**. São Paulo: Abril Cultura: Brasiliense, 1984.

COLAÇO, T. L. et al. Procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas. **Revista em tempo**, v.14, 2015.

DESLANDES, S. F. ; GOMES, R. ; NETO, O. C. ; MINAYO, M. C. S (org.). **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

DURKHEIM, E. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007

DUSSEL, E. **1492: O encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópoli/RJ: Vozes, 1993.

GARRIDO, S. V. A hermenêutica do si e sua dimensão ética. In: CESAR, C. M. A **hermenêutica francesa Paul Ricoeur**. Porto Alegre, RS: EDPUCRS, 2002.

GUARNICA, Antônio Vicente Marafioti. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur. **Revista Trans/form/ação**, São Paulo, v. 16, p. 43-52, 1993.

GIBSON CUNHA, F.; GUILHERME ALBANO, S. Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses. **Revista de estudos Latinoamericanos**, n. 64, p. 153-184, 2017.

GIORGI, A. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação. In: POUPART, J. et al. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. 3 ed. RJ, Petrópolis, Vozes, 2012.

HAIDER, A. **A armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje**. SP; Veneta, 2019.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 2019

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Trad. Daniel Miranda e Willian Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Trad. Márcio Suzuki – Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005.

KOYANAGI, R. **Memórias de estudantes Kalunga que ingressaram no ensino superior: licenciatura em Educação do Campo (LEdoC/UnB)**. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional). Programa de Pós-Graduação Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional. Universidade de Brasília. Brasília, 2016.

LACERDA, G. B. Augusto Comte e o “positivismo” redescobertos. **Revista Sociologia Política**, v. 17, n. 34, p. 319 – 343, 2009.

LEITE, I.B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. 4, n 2, p. 333 – 354, 2000.

LÖWY, M. **Ideologias e Ciência Social - Elementos Para Uma Análise Marxista**. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 1985.

MACHADO, D. B. **Florestan Fernandes: o debate da questão raça e classe revisitado**. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Centro de Ciências Humanas e Naturais. Universidade Federal do Espírito Santo. Espírito Santo, 2019.

MACINTYRE, A. **Depois da virtude**. São Paulo: Edusc, 2001.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 14.ed. São Paulo, SP: Hucitec, 2014.

MINAYO, M. C. S. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. **Ciência & Saúde Coletiva** [online]. 2012, v. 17, n. 3 [Acessado 12 Setembro 2021], p. 621-626. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-81232012000300007>>. Epub 13 Nov 2012. ISSN 1678-4561.

MOURA, C. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Fundação Maurício Grabois; Anita Garibalde, 2014.

MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

MUNANGA, K. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. **Revista USP**. n. 68, p. 46-57, 2006.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora: revista do mundo negro**. n. 6-7, p. 41-49. Ipeafro, 1985.

NETO, O. C. O trabalho de campo como descoberta e criação. *In*: DESLANDES, S. F.; GOMES, R.; MINAYO, M. C. S (org.); NETO, O. C. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 21. ed. Petrópolis: editora vozes, 2002. p. 51 – 66. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2012/11/pesquisa-social.pdf>

OLIVEIRA, L. R. Uso popular de plantas medicinais por mulheres da comunidade quilombola de Furadinho em Vitória da Conquista, Bahia, Brasil. **Revista Verde**. V. 10, n.3, p 25-31, jul-set, 2015.

PIMENTEL, A.M.; MORAES, P.A.S. **Experiências biográficas: uso de narrativas na pesquisa com estudantes de comunidades tradicionais no ensino superior**. Anais do Congresso Ibero-Americano em Investigação Qualitativa 2019 – CIAIQ, v.1, 2019. Disponível em: <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/CIAIQ2019/issue/archive>. Acesso em: 09 de out de 2019.

PIMENTEL, A. M.; MORAES, P. A. S. de. Narrativas de estudantes de comunidades tradicionais no ensino superior: histórias de formação. **Filosofia e Educação**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 1996–2019, 2021. DOI: 10.20396/rfe.v13i1.8657954. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8657954>. Acesso em: 3 maio. 2022.

PINHO, O. Etnografia e emancipação: descolonizando a antropologia na escola pública. *In*: BERNADINO-COSTA, J; GROUSFEL, N. M. R (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo horizonte, MG: autêntica editora, 2018. p. 379 – 401.

PIRES, A. P. Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais. *In*: POUPART, J. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 43-90.

POUPART, J. A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. *In*: POUPART, J. et al. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. 3 ed. RJ, Petrópolis, Vozes, 2012.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J., **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.

PRADO JÚNIOR, C. **O que é a filosofia**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

RABELO, M. C. M. ; SOUZA, I. M. A. ; ALVES, P. C. B. **Trajetórias, sensibilidades e materialidades:** experimentações com a fenomenologia. Salvador: EDUFBA, 2012

QUIJANO, A. A América Latina sobreviverá? **Revista São Paulo em perspectiva.** n. 7, p. 60-66, 1993.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BON ILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados.** p. 437-449. Trad. Wanderson flor do nascimento. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgard (Org). p. 117-142. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro.** Trad. Lucy Moreira Cesar, Campinas, SP: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, P. **Escritos e conferências 1:** em torno da psicanálise. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

RICOEUR, P. **Escritos e conferências 3:** antropologia filosófica. Trad. Lara Cristina de Melimpensa. São Paulo, SP: Loyola, 2016.

RICOEUR, P. **Interpretação e Ideologias.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

SANTI, H. C.; SANTI, U. J. C. Stuart Hall e o trabalho das representações. **Revista Anagrama,** n. 1, 2008.

SANTOS, B. S. **O fim do império cognitivo:** a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, B.S. Introdução às Metodologias não extrativistas In: O fim do império cognitivo. Edições Almedina, 2018.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências.** 5ª ed. – São Paulo: Cortez, 2008

SANTOS, B.S; MENEZES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra, PT: Almedina, 2009.

SANTOS, D. B. R. **Para além das cotas:** a permanência de estudantes negros no ensino superior como política de ação afirmativa. Tese (Doutorado em educação). Programa de Pós-Graduação em educação. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

SANTOS, M. A. S. **Considerações sobre as políticas de ações afirmativas no ensino superior:** uma análise sobre o acesso de quilombolas à UNIFESSPA. Anais do III Congresso Nacional de Educação - CONEDU, v.1, 2016. Disponível em: <http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/anais.php>. Acesso em: 08 jul 2019.

SANTOS, T.C. **Universidade, território e emancipação:** quilombolas estudantes no ensino superior. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade). Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2017

SARTRE, J-P. **O existencialismo é um Humanismo; A imaginação; Questão de método.** São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1987.

SCHWARCZ, L. M. **Sobre o autoritarismo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SENRA, R. 'Sou nazista, sim': o protesto da extrema-direita dos EUA contra negros, imigrantes, gays e judeus. BBC. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-40910927>> Acesso em: 18 de outubro de 2023.

SILVA, J. A mediação fenomenológica-hermenêutica em Paul Ricoeur: uma proposta ao psicoterapeuta rente ao imediatismo da consciência. Rev. Estudos e pesquisas em psicologia. v.20, n 4, 2020.

SODRÉ, M. Pensar Nagô. Petrópoles, RJ: vozes, 2017.

SODRÉ, M. **Claros e escuros:** identidade, povo, mídia e cotas no Brasil. 3ª ed. Petrópoles, RJ: Vozes, 2015.

SILVA FILHO, P. **Políticas de ação afirmativa na educação brasileira: estudo de caso do programa de reserva de vagas para ingresso na Universidade Federal da Bahia.** Tese (Doutorado em Educação). Programa de pós-graduação em educação. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à Fenomenologia.** Trad. Alfredo de Oliveira Moraes, São Paulo, SP, Edições Loyola, 2004.

SOMBRA, L. L. Identidade dos sujeitos: linguagem, constituição de sentido e valor. **Revista Sísifo.** v. 1, n 1, 2015.

SOMBRA, L. L. Diferença Colonial e antagonismo: investigando a alteridade da América Latina. **Hendu – Revista Latinoamericana de Derechos Humanos**. v. 7, p.132-143, 2016.

TAVARES, M. A universidade e a pluriversidade epistemológica: a construção do conhecimento em função de outros paradigmas epistemológicos não ocidentocêntricos. **Revista Lusófona de Educação**, v.24, p. 53-79, 2013

TORRES, A. **O problema nacional brasileiro**: introdução a um programa de organização nacional. 4.ed. Brasília: editora UnB, 1982.

UFBA. Universidade Federal da Bahia. Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão. **Resolução nº 01/2004, de 26 de julho de 2004**. Altera a Resolução 01/2002 do CONSEPE. Estabelece reserva de vagas na seleção para os cursos de graduação da UFBA realizada através do Vestibular. Salvador: Conselho Universitário, 2004. Disponível em: <https://ufba.br/sites/portal.ufba.br/files/Resolu%C3%A7%C3%A3o%2001.2004.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2020.