UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – *CAMPUS* I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE
LINHA 1 - PROCESSOS CIVILIZATÓRIOS: EDUCAÇÃO, MEMÓRIA E PLURALIDADE CULTURAL

TABULEIRO IDENTITÁRIO:

O *quase* do racismo à brasileira e sua encruzilhada quilombola no IFBA do território de identidade da Chapada Diamantina

ANA CARLA LIMA PORTELA

Salvador
2017

ANA CARLA LIMA PORTELA

TABULEIRO IDENTITÁRIO:
o *quase* do racismo à brasileira e sua encruzilhada quilombola no IFBA do território de identidade da Chapada Diamantina

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *Campus* I, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Educação, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Luciano Lopes Messeder.

Salvador
2017

FOLHA DE APROVAÇÃO

TABULEIRO IDENTITÁRIO: O QUASE DO RACISMO À BRASILEIRA E SUA ENCRUZILHADA QUILOMBOLA NO IFBA DO TERRITÓRIO DE IDENTIDADE DA CHAPADA DIAMANTINA

ANA CARLA LIMA PORTELA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, em 28 de setembro de 2017, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia, composta pela Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos Luciano Lopes Messeder
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em Sociologia e Antropologia
Universite Lumiere Lyon 2, U.LYON 2, França

Profa. Dra. Marcilene Garcia de Souza
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – IFBA
Doutorado em Sociologia
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Brasil

Prof. Dr. Wilson Roberto de Mattos
Universidade do Estado da Bahia – Uneb
Doutorado em História
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil

Universidade do Estado da Bahia

Sistema de Biblioteca

Ficha Catalográfica - Produzida pela Biblioteca Edivaldo Machado Boaventura

Portela, Ana Carla Lima.
TABULEIRO IDENTITÁRIO: o quase do racismo à brasileira e sua encruzilhada quilombola no IFBA do território de identidade da Chapada Diamantina / Ana Carla Lima Portela.-- Salvador, 2018.
183 fls.

Orientador: Marcos Luciano Lopes Messeder
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus I. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade - PPGEDUC, 2018

1. Racismo. 2. Políticas de ação afirmativa. 3. Quilombola. 4. Chapada Diamantina. I. Messeder, Marcos Luciano Lopes II. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus I.

CDD: 370

Inn memoriam

À Dona Santinha, minha vó-mãe, que sempre me teve em sua parede, altar e orações. Toda reverência à mulher retada cuja saia não impediu de “mijar” em pé e a quem ninguém se atrevia dizer: “um tantinho assim”. Fez a travessia durante o mestrado, mas continua aqui como patuá da minha existência.

À tia Lita, minha tia-mãe, que também me deixou na travessia do mestrado, por sempre me proteger com banhos, rezas e conselhos. Grata aos melhores capítulos da minha infância no interior que têm sua mão, sua voz, seu cheiro, seus passos.

A tio Doro, que também fez a travessia neste período, pelo seu exemplo de homem bom, trabalhador e simples que tinha no Bahia, numa partida de buraco com a família e na pinga após o trabalho a sua alegria. Briguei muito com ele por se dizer “um preto de alma branca”, mas hoje tudo é só saudade.

A meus irmãos, Cleber, Guto e Caio, assassinados pela sanha de um sistema racista que faz desaparecer 83 vidas negras jovens todos os dias e impõe a culpa às próprias vítimas e aos seus familiares, tirando-lhes o direito à dor, ao luto.

AGRADECIMENTOS

A todos os ancestrais que chegaram a esta terra nos porões dos navios e que hoje nos amparam na incessante luta para que um dia possamos sair dos porões da sociedade.

Aos orixás e cabôcos que me guiam e me fazem encarar o humano que sou com todas as limitações e potencialidades.

A cada pesquisador(a) negro (a) que insistiu em pensar nossa condição em meio à emergência pela sobrevivência imposta à população negra.

À Itapuã pelas madrugadas de inspiração e escrita abraçada pela maresia e espiada de longe pelo mar.

Aos meus vizinhos (as) da Fazenda Grande do Retiro, desde Dona Célia e seu boa sorte cedinho no dia do meu vestibular aos amigos (as), Nilson, Pepito, Adelma, Aurea, André, Neiliz, das conversas e risadas de uma periferia sonhadora e inocente.

Aos amigos (as) de trabalho e vida com os quais moro ou morei em Lost, Mille, Henrique, Juci, Dai, Laurine, Tamy, quando em Seabra, ou com os quais apenas divido o labor de longe de casa trabalhar para viver, Theo, Therê, Adilson, Jeff, Joyce.

Ao Semente Crioula e todos os docentes, técnicos e alunos que por ele passaram, em especial ao professor Azamor, que o coordena juntamente comigo, pela paz que aquieta corações sem acorrentar a justiça. Destaco também a participação de Malu, inclusive com as divergências, especialmente na edição em que um pé quebrado me tirou de campo.

Às lideranças quilombolas, em especial Lauro Roberto, João Evangelista, Carmem e Marleide por todas as trocas ao longo desses anos.

Ao Diamante negro que é a Chapada Diamantina, às águas escuras que escondem riquezas como a gente preta de seus quilombos que me encantou.

Ao IFBA, pelos desafios da complexa institucionalidade, em especial a Pró-reitoria de Extensão pelo apoio para realização de todas as edições do Semente Crioula.

À UNEB por encarar o desafio de espalhar a formação de professores pelo interior da Bahia e por abraçar do seu jeito os movimentos sociais e a população negra.

A meu orientador, Marcos Messeder pela experiência leve, culta e divertida de orientação, expressão de seu estar no mundo como gente e como intelectual. Obrigada por sempre orientar os caminhos sem impedir a minha caminhada.

A todos os mestres que passaram por minha vida e me influenciaram pela régua ou pelas asas.

A Hilton, meu pai, Adailson, Marisa, Kaká, Raquel e Alex pelo laço de mais de 20 anos de amizade, nascida na universidade, mas resistente às mudanças da vida.

Ao afago de minha turma do mestrado pelas trocas acadêmicas, culturais, afetivas e pelos muitos encontros que faziam bem ao estômago, mal ao fígado e muito bem ao coração: Hamilton, Larissa, Nanda, Moisés, Leo, Satie, Eliene e especialmente Gerusa, a nossa oca em forma de gente.

Ao meu pai por tudo que é seu que trago em mim como tatuagem de uma filiação inegável e por me fazer melhor pelo desafio que sempre representou lhe amar.

Aos meus irmãos Claudia e Cid por terem as mãos mais talentosas da família e a colocarem a serviço da nossa beleza como meio de sobrevivência. Grata a todo amor que nos une e ampara. Também a Juninho pela doidice que tanto nos faz rir, a Carol e Lane, meus irmãos (as) que andanças paternas me trouxe.

Ao meu dengo, Esquiva, por ser a parte de mim perdida em Cachoeira (São Félix) que segurou minha mão num São João e não mais largou, que nosso amor seja infinito enquanto tiver brasa para assar o milho.

À mainha, Dona Dalva Maria Cardoso de Lima, pela leveza e força para encarar as tempestades, por não ter sucumbido diante das perdas por nós, pelos que ficaram. Grata às conversas diárias que me mostram as bestagens da vida e me ensinam a valorizar só o que realmente importa.

Aos meus sobrinhos, João Victor, Melina e Kayle por me permitirem ver no brilho de seus olhinhos a lindeza do futuro.

Às mulheres da família Cardoso de Lima e também Portela na pessoa de minha tia Ninha.

À Vilma Reis, Fábio Mandigo, Dayse Sacramento, Lindinalva Barbosa, Nelson Maca, Bujão, Cidinha da Silva, Conceição Evaristo, Dona Dalva do Samba, Gilberto Gil, Mãe Stella de Oxóssi, Irmandade da Boa Morte, Lívia Nathalia, Sílvio Humberto, Ilê Ayê, Carlos Moore, Nazaré Motta, Kabenguele Munanga, Sueli Carneiro, Mano Brown, Elza Soares, Alcione e tantos outros e outras que nos inspiram pelo legado, pela amizade ou somente pela existência.

A todos os jovens com cor e sem nome que reafirmam todos os dias o quanto somo sobreviventes.

Vozes -mulheres

A voz de minha bisavó ecoou
criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
De uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
No fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue
e
fome.

A voz de minha filha
recorre todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem - o hoje - o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade.

EVARISTO, Conceição. In: Cadernos Negros, vol. 13, São Paulo, 1990.

RESUMO

A Chapada Diamantina, conhecida pela exuberante paisagem natural, reserva em suas grotas uma riqueza que não se restringe ao diamante que a nomeia, seu principal tesouro é negro, são as comunidades negras rurais e quilombolas que habitam o território. O presente trabalho promove um diálogo entre etnografia, pesquisa-ação, com elementos da pesquisa (auto) biográfica, a fim de abarcar inquietações teóricas e objetivas oriundas de uma experiência extensionista, comprometida com o fortalecimento das políticas de ações afirmativas no IFBA, em uma atuação junto às comunidades quilombolas de Seabra. Emana do projeto Semente Crioula, voltado para o acesso e a permanência de estudantes quilombolas no IFBA, que muda a face das turmas regulares com ingresso de novos quilombolas, mas também por impulsionar o reconhecimento de outros, antes com o trânsito institucional marcado pela negação da identidade quilombola. A pesquisa tem como objeto de análise as modulações identitárias, florescidas a partir da intensificação das políticas de ações afirmativas, em especial as cotas, as quais fazem emergir, com a exigência da autodefinição, nuances da arquitetura racista que alicerça a sociedade brasileira e nela sedimentou o mito da democracia racial. No tabuleiro indentitário, o real cromatismo manipulado pelo racismo, a fim de escamotear os privilégios na hierarquia racializada, forja um *quase identitário,* historicamente como mecanismo de apagamento da presença negra, mas que hoje é palco de disputas onde forças contrárias ao racismo coexistem com as que anseiam a manutenção das relações que ele suporta. Após reafirmar a legitimidade das políticas de ações afirmativas, denunciando o filtro educacional na progressão dos quilombolas, a partir dos desafios oriundos da experiência do Semente Crioula, este estudo pousa, sob a copa da Boabá no *quase identitário* e sua encruzilhada quilombola. Foca na interface entre a identidade racial e quilombola em construção em meio ao novo momento das relações raciais no Brasil, impulsionado pelas políticas de ações afirmativas, onde o *quase*, que historicamente quis ser branco, é hoje interpelado por uma atmosfera de afirmação e reconhecimento do negro enquanto sujeito desta nação. O aprimoramento dos mecanismos de acesso e permanência vigentes é o que o nosso estudo intenciona, entretanto o resultado já alcançado é o mergulho físico e teórico no caudaloso rio da complexa racialidade brasileira, em busca do sim às ações afirmativas e do não ao racismo.

Palavras - chave: Racismo; Políticas de ação afirmativa; Quilombola; Extensão; Chapada Diamantina.

ABSTRACT

The Chapada Diamantina, known for its exuberant natural landscape, reserves in its groves a wealth that is not restricted to the diamond that names it, its main treasure is black people, are the rural black communities and quilombolas that inhabit the territory. The present work promotes a dialogue between ethnography, action research, with elements of (biographical) research, in order to encompass theoretical and objective concerns arising from an extensionist experience, committed to the strengthening of affirmative action policies in the IFBA, with the Quilombola communities of Seabra. The Sequoia Crioula project, aimed at the access and permanence of quilombola students in the IFBA, which changes the face of regular classes with the entry of new quilombolas, but also for boosting the recognition of others, before with institutional transit marked by the denial of quilombola identity. The research aims analysis the identity modulations, flourished through the intensification of affirmative action policies, especially quotas, which lead to the emergence, with the demand for self - definition, of nuances of the racist architecture that underlies Brazilian society and sediments the myth of racial democracy. The real chromatism manipulated by racism, in order to conceal privileges in the racialized hierarchy, forms an almost identitarian, historically as a mechanism for erasing the black presence, but which today is the scene of disputes where anti-racism forces coexist with who long for the maintenance of the relations he supports. After reaffirming the legitimacy of affirmative action policies, denouncing the educational filter in the progression of the quilombolas, based on the challenges arising from the experience of the Crioula Seed, this study lands, under the Boabá cup in the almost identitarian and its quilombola crossroads. It focuses on the interface between racial and quilombola identity in the midst of the new moment of racial relations in Brazil, driven by affirmative action policies, where the almost, historically wanted to be white, is now challenged by an atmosphere of affirmation and recognition of the black as subject of this nation. The improvement of the mechanisms of access and permanence in force is what our study intends, however the result is already the physical and theoretical dive in the mighty river of complex Brazilian raciality, in search of yes to affirmative actions and not to racism.

Keywords: Racism; Affirmative action policies; Quilombola; Extension; Chapada Diamantina.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES, TABELAS E GRÁFICOS

Ilustração 1: Gráfico sobre a escolarização da população com recorte racial --------- 35

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IFBA – Instituto Federal da Bahia

UFBA – Universidade Federal da Bahia

PROSel- Processo Seletivo

SAC – Serviço de Atendimento ao Cidadão

CPF – Cadastro de Pessoa Física

ICEIA – Instituto Central de Educação Isaias Alves

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

SEPPIR- Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

PNAD - Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílios

DEM – Partido Democratas

ADPF - Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental

UNEB – Universidade do Estado da Bahia

PROEXT - Pró-reitoria de Extensão

CNE – Conselho Nacional de Educação

CEIS – Colégio Estadual de Seabra

DPE – Defensoria Pública Estadual

PAAE- Programa de Assistência e Apoio ao Estudantes

CRAS - Centro de Referência da Assistência Social

MNU – Movimento Negro Unificado

STF – Supremo Tribunal Federal

UnB – Universidade de Brasilia

SUMÁRIO

Introdução ---------- 14

Capítulo 01 - “O sim que é não, o não que é sim” – O sim às ações afirmativas na sociedade que nega seu racismo

1.1. Preâmbulo ---------- 23

1.2. Um pouco do como, do jeito, do método ---------- 27

1.3. Metonímia das famílias negras---------- 30

1.4. Ações afirmativas: “Apesar de tanto não” ---------- 33

1.5. Semente Crioula- a semente ---------- 40

1.5.1. Semente crioula- primeira safra ---------- 49

1.5.2. As pragas – as dificuldades que ameaçam a colheita ---------- 52

1.5.3. O transporte que bloqueia a estrada da vida ---------- 53

1.5.4. O documento ---------- 57

1.5.5. Uma moto para São Paulo ---------- 60

1.5.6. Cotas sociais ---------- 63

1.5.7. O Semente Crioula florescendo em terras quilombolas ---------- 64

Capítulo 02 - No tabuleiro: Baobá no árido *quase* do racismo à brasileira

2.1. Preâmbulo ---------- 69

2.2 Um pouco de método: o como que revela mundos ---------- 71

2.3 Baobá flores e galhos ---------- 79

2.3.1 As flores de Baobá- ‘*Eu, não lida enquanto negra”*. ---------- 80

2.3.1.1- O arranque- a escola que atropela e esvazia ---------- 82

2.3.1.2- O achismo e o racismo ---------- 94

2.3.1.3- “O teu cabelo não nega” ---------- 98

2.3.2 Os galhos de Baobá- Em meio ao quase, parda nem pensar! ---------- 101

Capítulo 03 - Baobá raiz e tronco- o quase tudo e a encruzilhada quilombola

3.1 Preâmbulo ---------- 113

3.2 Mexeu com o método e mexeu comigo ---------- 114

3.3 Quilombo: apenas um conceito acadêmico para uns e condição de “resistência” para outros tantos ---------- 117

3.3.1 O papel e a política ---------- 124
3.3.2 “Que tal?!” Não é *pólis*, “moço” (a), é quilombo! ---------- 128
3.3.2.1- A lição que o quilombo tem a nos ensinar ---------- 130
3.3.3 Pausa para o movimento- o singular que é plural ---------- 136
3.4 As cotas raciais – os (as) negros(as) nascidos da consciência e da conveniência ----- 140
3.4.1 Assunção e trincheira- O quem sou e a luta antirracista ---------- 147
3.5 A raiz de Baobá- mulher quilombola ---------- 151
3.6 O tronco de Baobá – “Tem um laço que tá ai vibrando e que a gente não consegue enxergar” ---------- 157

Volta ao mundo: à guisa de uma conclusão ---------- 167

Referências ---------- 172

INTRODUÇÃO

A pedra de Drummond, longe de um obstáculo ao caminho, é o que significa a caminhada. As pedras, tão inerentes à existência, não paralisam a vida, elas movem o existir. É assim com o lapidar de um problema de pesquisa, deve florescer dos conflitos que movem a existência do (a) pesquisador (a), deve ser de fato o que inquieta, incomoda, mas ao mesmo tempo o que impulsiona. Um bom problema, neste caso o paradoxo do termo é simbólico, traz o desconforto em sua gênese, deve ser talhado na intimidade do (a) pesquisador(a) com seu objeto de estudo e de vida.

A existência enquanto negra numa sociedade racista é o meu desassossego, é o que situa as pedras que movem a mim e o meu existir "Diariamente" como traduziu-nos a todos (as) o poema do saudoso José Carlos Limeira:

> Me basta mesmo
> essa coragem suicida
> de erguer a cabeça
> e ser um negro
> vinte e quatro horas por dia.

O projeto *TABULEIRO IDENTITÁRIO: o "quase" do racismo à brasileira e sua encruzilhada quilombola no IFBA do território de identidade da Chapada Diamantina* é fruto de vários encontros, alude a inquietações antigas acerca de presença negra na escola, primeiro como aluna e depois como docente, intensificadas pela experiência de implantação do IFBA- Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Bahia- Campus de Seabra, o que proporcionou o contato com algumas comunidades quilombolas e rurais negras do território de identidade da Chapada Diamantina.

O tabuleiro no jogo, de dama ou xadrez, ou na sobrevivência, talvez no jogo da sobrevivência como é o das baianas de acarajé, símbolo da luta negra encarnada na mulher, é um espaço de negociação, de perdas, de ganhos, de estratégias, de afirmação, de luta pela existência. Na história do povo negro, o tabuleiro, o jogo na sociedade racista, é o espaço do *drible* para assegurar o existir na arquitetura racista. É o drible da existência na dimensão conceitual analisada por Renato Nogueira no futebol e depois transplantada para a filosofia afroperspectivista, como ginga do samba e da capoeira no palco do futebol, como finta que é ao mesmo tempo defesa e ataque. É uma postura de sobrevivência material e simbólica.

São os tabuleiros que perfumam as esquinas da "Roma negra" de azeite e afirmam em cor, odor e sabor a inegável presença preta nessa terra. O tabuleiro simbólico, enquanto

metáfora do existir em meio à dinâmica da nossa sociedade, é o foco deste trabalho. É o jogo de sobrevivência na sociedade racista, a tensão constante entre afirmação e negação, a pedra que transpassa meu caminho. Frantz Fanon, ainda silenciado na academia, porém fundante na minha formação, ao analisar a crise existencial do negro, localiza o dilema que se impõe entre a não existência e assunção à projeção de existência que se conhece, a branca: "O negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir" (FANON, 2008. p. 95).

A encruzilhada na cosmologia do Candomblé, os caminhos que se cruzam, exigem serenar a instabilidade que nos caracteriza enquanto humanos, a fim de assegurar a escolha certa em meio às possibilidade que se apresentam, as quais não se restringem aos dois caminhos habituais ao Cristianismo:

> A encruzilhada, portanto, é um lugar de pausa, um momento parado no tempo, que leva à mudança de um estágio a outro ou, simplesmente, de uma situação a outra. Quando, portanto, oferendas nas encruzilhadas são depositadas, está se pedindo inspiração para o novo caminho que se deseja trilhar" (OXOSSI, 2010, on-line).

As pedras, assim como a encruzilhada, aparecem na vivência com a Chapada negra. A presença do IFBA em Seabra é parte do projeto de interiorização da educação científica e tecnológica, intensificada pelo governo federal, a partir de 2008, com a Lei 11.892 de criação dos institutos federais, a qual traz para a nova institucionalidade, forjada inicialmente para os grandes centros, o desafio de dialogar com a realidade do interior. A cidade de Seabra, sede do *campus* que pertence ao território de identidade da Chapada Diamantina, funciona como eixo de articulação regional, pois é o polo de serviços para uma região com extensa dimensão territorial formada por 24 municípios. Em todo o território, há cerca de setenta quilombos, só em Seabra há 10 comunidades já certificadas pela Fundação Palmares: Agreste, Baixão Velho, Cachoeira da Várzea, Mocambo da Cachoeira, Capão das Gamelas, Lagoa do Baixão, Olhos D'Água do Basílio, Serra do Queimadão, Vão das Palmeiras e Vazante, além do Morro Redondo situado entre Seabra e Ibitiara.

Embora a visão dominante da Chapada priorize as belezas naturais, a região é um repositório de quilombos e comunidades rurais negras, a Chapada Diamantina é um território negro, o que nos permite afirmar que seu diamante é negro, seu principal tesouro são as comunidades rurais negras e quilombolas nele incrustradas.

Meu olhar sobre a região primeiro é mediado pela exploração turística, pelo encantamento despertado pelas paisagens naturais, pelo sossego de lugares pequenos e

charmosos, marcados por uma história de riqueza e muita miséria, a exemplo de Lençóis. Fiz concurso para Seabra pelo desejo de em Lençóis, por sua semelhança com o pedaço mais dolorido de Salvador, garimpar em mim sentimentos e sonhos que a "Roma negra" havia sepultado. O olho de turista vê de fora para dentro e se sacia, depois, como moradora e pesquisadora, passa a mirar a bateia em busca do que reluz.

A bateia da professora, que assume o cargo de docente em Língua Portuguesa do IFBA em 2013, começa a girar com o projeto de extensão Pré-IFBA[1], primeira ação institucional deflagrada pelo *campus*, um projeto assentado na democratização do acesso ao Técnico integrado ao Ensino Médio do instituto, voltado para estudantes egressos do nono ano do Ensino Fundamental das diversas escolas públicas do município. Com o *campus* ainda sem condição de funcionamento, as duas turmas do curso, manhã e tarde, ocorreram em duas escolas uma do município e outra do estado.

Logo na primeira aula, percebi uma geografia racial de organização da sala de aula, havia um paredão silencioso em forma de L de jovens negros ao fundo, compreendendo a última fila e a extremidade direita da sala, eram os quilombolas, ainda desconhecidos para mim. Entre eles e os outros, estudantes da sede, majoritariamente *brancos* ou *quase brancos*, havia um hiato espacial que evidenciava ainda mais a separação entre eles. Não consegui, ao longo do curso, preencher o fosso entre eles. Apesar de parte do cotidiano das escolas brasileiras, aquele contexto de segregação racial acrescentava algo novo na paisagem ainda estranha para mim, por isso agi com cautela. A distância reafirmou-se no processo seletivo para o ingresso na instituição, pois a maioria dos não-quilombolas foi aprovada, já dentre os quilombolas nenhum obteve aprovação.

A vida segue e a sede de Seabra que estranha a árvore crespa que enfeita minha cabeça o mês inteiro, é outra ao final de cada mês quando um povo negro e cabisbaixo a invade, espalhados no entorno da Caixa Econômica Federal e do Banco do Brasil. O negrume começa a reluzir na bateia. Eles são como os jovens do curso, iguais em tudo, especialmente no visível e intrigante constrangimento na sede do município.

Aquele silêncio me perseguia, gritava em mim, aquele constrangimento me envergonhava. Como dizia minha vó, aquilo *buliu* comigo. A experiência do curso, os resultados me diziam algo, então comecei a descortinar a violência simbólica a que eles eram submetidos, me cobrava, pois sabia que a vivência do curso a tinha alimentado. A certeza só veio quando reencontrei, numa visita informal à comunidade do Agreste em 2012, uma das

[1] Curso preparatório para o PROSel (Processo Seletivo) do IFBA, voltado para alunos do nono ano que pretendem prestar o exame para um dos curso Técnicos Integrados ao Ensino Médio.

ex-alunas do curso, Marleide, filha de Seu Raimundo, a caçula de uma vasta prole com nove filhos de uma das lideranças mais antigas e respeitadas da comunidade. A visita intencionava iniciar um diálogo para que dele florescesse o que fazer. Para minha surpresa, fora daquele espaço opressivo, senhora da fala no seu quilombo, a menina- mulher negra Marleide pode relatar com força e altivez a dor da experiência no curso e de estudar na sede de Seabra. Ela não era silenciosa, pelo contrário, na verdade fora silenciada por uma história de exclusão. O L do silêncio agora era o L da faLa de MarLeide vibrando em minhas pedras. Desse encontro, mais tarde germinaria o [2]Semente Crioula.

Com o *campus* em funcionamento, ao entrar nas turmas regulares, o impacto do filtro racial foi muito forte, nenhum rostinho cabisbaixo tinha sobrevivido à seleção. Desde então, a realidade social e educacional imposta às comunidades quilombolas e rurais negras de Seabra vem se revelando, ao longo dos cinco anos de docência no *campus*, e alimentando novas e velhas inquietações. Apesar da política compensatória oficial do IFBA, o *campus* de Seabra ainda engatinha na ruptura com as barreiras de acesso e permanência, a face das turmas regulares ainda é o reflexo desta segregação. A política de cotas raciais existe desde 2006, conforme Resolução Nº10 de 01/06/2006, sendo essa posteriormente adequada à Lei 12.711/12, porém sem ações de fomento para que os beneficiários da política acessem o direito, especialmente na zona rural, onde o acesso é problemático e a permanência penosa.

A partir dessas inquietações, nasce o projeto Semente Crioula, já em sua quinta edição, Edital 01/2017, todas financiadas por edital interno, tendo como ação central um curso preparatório também para o processo seletivo do Técnico Integrado ao Ensino Médio, porém pensado para atender exclusivamente aos jovens quilombolas e de comunidades rurais negras. A proposta foi concebida pela escrevinhadora e pelo professor Azamor, colega de trabalho no *campus*, presente desde a conversa com Marleide até hoje como companheiro de enxada e sonhos, além de contar com a parceria de duas importantes e indispensáveis lideranças quilombolas Lauro Roberto e João Evangelista. A concepção do curso e sua execução passou por tensões e transformações, internas e externas, para o fortalecimento de seu caráter enquanto política de ação afirmativa, o que será analisado no capítulo 01: *"O sim que é não, o não que é sim"- Políticas de ação afirmativa numa sociedade que nega ser racista*. O capítulo versa sobre a experiência de quatro anos do projeto Semente Crioula e como mote para refletir o racismo à brasileira e suas implicações para as políticas de ações afirmativas. É importante assentar que esse capítulo foi escrito antes do início das entrevistas, antes da

[2] Projeto de Extensão desenvolvido há quatro anos no IFBA- Campus de Seabra com as comunidades quilombolas do município, o qual será objeto do capítulo 01 desta dissertação.

pesquisadora pisar na encruzilhada que já tinha se anunciado nas reflexões provocadas pelo diálogo com uma colega de trabalho.

Com a ação do Semente Crioula, houve um aumento significativo na presença quilombola na instituição, o que fez emergirem outras tensões, além de um conjunto de ações de pesquisa e extensão. Os quilombolas marcados pelo projeto acabaram por revelar outros, que até então transitavam sem que fossem vistos institucionalmente como quilombolas e talvez não quisessem ser vistos como. Além dos quilombolas ressurgidos, o trânsito institucional diferenciado dentre os quilombolas, muitas vezes influenciado pelo fenótipo e pelo rendimento acadêmico, passou a me inquietar profundamente. Visualizar alguns como mais quilombolas que outros e optar por trabalhar com aqueles os quais atendiam ao estereótipo inicial da pesquisadora foi uma involuntária reação inicial. Na formulação inicial do projeto de pesquisa, pensei em trabalhar com o Agreste, comunidade com a qual tínhamos mais proximidade por atender ao perfil que acalentava minhas aspirações no debate racial: era uma comunidade quilombola negra.

A reflexividade se impôs, visto que a postura da pesquisadora se escancarou para mim, não foi possível desprezar a interferência subjetiva, após o diálogo supracitado com uma colega de trabalho e projeto acerca do que justificava minhas escolhas por uns e outros não. Após perceber que preferia trabalhar com as comunidades quilombolas cujo fenótipo fosse negro, fui interpelada pela colega antropóloga de um jeito que provocou uma erupção em mim: *Ana, cuidado para você não estar em busca do índio xinguano*! Era a minha encruzilhada.

Existia realmente uma busca por uma projeção de quilombola, mas a realidade é sempre mais, ela apresentou uma complexidade que até então eu relutava em penetrar. As águas na Chapada são escuras, escondem profundezas e locas que só a observação de tempos e o diálogo com os da terra permitem uma certa segurança no mergulho. Nasce o problema de pesquisa: A relação entre o *quase identitário*, produzido pelo racismo à brasileira, e as políticas de ações afirmativas para negros e quilombolas, as quais exigem afirmação de um lugar.

O racismo à brasileira, objeto de análise no capítulo 02- *No tabuleiro: Baobá no árido "quase" do racismo à brasileira*, está assentado no debate de como o mito da democracia racial engendrou múltiplas estratégias de fragilização da consciência racial da população negra, a exemplo da ideologia da mestiçagem. Objeto de análise do antropólogo Kabenguele Munanga (2004) a mestiçagem, associada ao status socioeconômico, atua para um progressivo branqueamento e aniquilamento da linha de cor no racismo à brasileira. Para o autor, a maior

parte da população afro-brasileira vive numa zona vaga e flutuante, ansiando realizar um dia *passing*, o que enfraquece os laços de solidariedade entre os "nem preto, nem branco", numa definição de Carl Degler, com os negros indisfarçáveis (MUNANGA, 2004). Numa reconfiguração do objeto, a zona flutuante, o *quase*, antes por mim desprezado passa a me inquietar tanto que não cabe em um só capitulo.

Se situarmos o *quase* debate no tabuleiro identitário, encontraremos um universo ainda mais complexo para a análise. Em Liberdade por um fio (1996), coletânea de várias pesquisas acerca dos quilombos, organizada pelos historiadores João José Reis e Flávio dos Santos Gomes, vemos que os quilombos se constituem como organizações sociais marcadas pelas contradições da sociedade escravista, com a qual mantém uma relação de enfrentamento, resistência, mas também de diálogo. A identidade quilombola também carrega historicamente essa complexidade, além da mestiçagem característica à sociedade brasileira. Embora sejam "campos negros" (GOMES, 1996), com composição majoritária de escravizados fugidos, integraram também, ao longo de sua formação, negros livres, indígenas e brancos pobres.

A questão identitária se agrava com o conceito de quilombola, de quilombo, ainda "em aberto", mas eivado de uma história de luta e segregação, além de políticas de reparação bem recentes. A autodeterminação é condição primeira para a existência quilombola, é a partir dela que o sujeito se reconhece enquanto parte de uma ancestralidade mantida sob opressão histórica. Como esse sujeito que nasce como quilombola do reconhecimento da negação, se vê e é visto no espaço acadêmico, como essas visões influenciam seu olhar para o futuro? Como este estudante joga com a identidade negra e a identidade quilombola? De que modo o fenótipo influencia no trânsito do estudante quilombola? Como o racismo à brasileira rege essas relações? O que é ser quilombola para quem habita a zona do *quase?*

Tanto as inquietações quanto a tentativa de respondê-las são fruto de cinco anos de convivência com esse universo, tanto na docência, quanto na pesquisa e extensão. Embora a tradição acadêmica apregoe certa distância com o objeto, como pressuposto para assegurar a objetividade da pesquisa, as contribuições da antropologia, especialmente com o método etnográfico, trazem outro jeito de ver o objeto, no qual sem uma convivência intensa que permita ultrapassar a superficialidade, às vezes o pesquisador não percebe que o objeto pode estar revestido de uma suposta transparência que esconda a profundidade das águas e esforço do mergulho de quem pretenda atingi-lo.

Problematizando a distância social e psicológica, Gilberto Velho (1978) reflete que não podemos desprezar a subjetividade e interpretação envoltas no trabalho do pesquisador, já que segundo o autor a realidade familiar ou exótica é sempre filtrada pelo investigador, logo

não há uma única face verdadeira, a realidade é sempre multifacetada. Ainda nesta perspectiva, João Pacheco de Oliveira (2009), pensando o percurso da pesquisa antropológica e suas rupturas, assegura que a suposta neutralidade metodológica, na verdade, reflete uma naturalização das relações coloniais de dominação cuja estrutura de poder colonial enraizou os modos de perceber e objetivar o outro. Numa sociedade racista como a brasileira a suposta "neutralidade", hoje substituída por objetividade, é um artifício perigoso e mantenedor das relações raciais hegemônicas na academia: o preto e o indígena sempre precisariam de um porta-voz branco cuja distância afere credibilidade. Esta tradição está ancorada em uma das estratégias mais eficazes e duradouras da dominação colonial que é o epistemicídio, conceito formulado por Boaventura Sousa Santos, a legitimação e manutenção da arquitetura racista pela negação aos grupos subalternizados da condição de sujeitos do conhecimento. Na localização de Sueli Carneiro desse conceito ao debate racial, o epistemicídio é um processo insistente de produção da inferioridade intelectual do outro. Os números materializam o conceito nós negros não representamos 2% dos professores universitários no Brasil.

Há um enraizamento social das teorias e métodos, é necessário entender as atividades científicas como reelaborações de autores cujos sentimentos, instrumentos e valores são parte de uma realidade temporal, social e também racial. A pesquisadora é uma mulher negra, professora da instituição *lócus* da pesquisa, não-quilombola, mas oriunda da Fazenda Grande do Retiro, bairro da periferia de Salvador, que vê no quilombismo de Abdias Nascimento um jeito de existir.

Sem distância, mas com estranhamento de relações já naturalizadas, a pesquisa de cunho etnográfico, é fruto de mais de cinco anos de vivência e produção no campo, o que antecede ao mestrado e não está a ele amarrada. Apesar de resistir aos enquadramentos, classifiquei, ainda sem suporte no projeto como etnográfica, o que se consolidou na disciplina de Pesquisa em Educação e na relação com o orientador. Vejo-a como etnográfica na perspectiva desenhada por Claudia Fonseca: inquire a realidade, tenta refutar estereótipos, busca o elo entre teoria e realidade, tenta ser epistemologicamente crítica, além de insistir na dimensão social da intersubjetividade.

Embora a etnografia domine, a pesquisa exige um diálogo com outros métodos, a exemplo da pesquisa-ação, já que a mesma emana de um projeto de intervenção em curso. Apesar do subjetivismo do método, há um diálogo com fontes biográficas e autobiográficas, especialmente no que tange à entrevista narrativa como instrumento de coleta de dados. O percurso metodológico também resulta da tentativa de abraçar a complexidade da realidade apresentada sem retirar as pedras. Como diz Bernadete Gatti (2008) há desafios

metodológicos para a pesquisa no campo da educação na atualidade: “no mundo social e no mundo das ciências há uma problematização dos caminhos tradicionalmente percorridos e uma procura de alternativas para o pesquisar e o explicar. Há uma procura por novas formas de compreensão das coisas, dos eventos, das realidades”.

A relação entre o qualitativo e representativo, exigível à etnografia, impõe à pesquisa que os interlocutores sejam sujeitos situados em seu contexto histórico e social, isto é: sejam de fato representativos de categorias analíticas. Inicialmente pensava nas categorias analíticas para a entrevista, a partir do fenótipo: *o preto, o quase preto e o quase branco*, talvez inconscientemente eu quisesse provar uma hipótese intuitiva. *Tá bom*, pesquisei todas as categorias, mas os negros indisfarçáveis sofrem mais, ponto. Isso eu já sabia, como pesquisadora, como professora, como aluna e como negra, o que eu realmente não sabia era como se sente o *quase* fruto de uma racialidade complexa, que eu pensava *quase branco*, mas que hoje refuta a aproximação com o parâmetro hegemônico, apesar de reconhecer os privilégios do fenótipo, e buscar enegrecer os caminhos. Acredito que pesquisa só é pesquisa de fato quando nos mostra que nada ou pouco sabemos até começar a ouvir os sujeitos da pesquisa, quando faz seu chão agitar e promove uma busca no que se é para sustentar as coisas que se acredita, enfim quando muda seu olho e consequentemente seu olhar.

A escuta de Baobá, que nomeia dois dos capítulos, muda tudo na pesquisa e em mim. Um dos fatos mais marcantes ao longo pesquisa foi a espera do tempo dessa interlocutora, eu não sabia o que sua escuta me reservaria, mas sabia que como Exu, rei das encruzilhadas, orienta os caminhos, essa escuta traria e resolveria as incertezas que dariam direção aos caminhos da reflexão. Como professora que conhece e acompanha de perto e de longe esses meninos e meninas às vezes em silêncio, observa idas e vindas identitárias, as dores, eu precisava esperar o tempo dela, o instante em que estivesse pronta para falar. A experiência de uma quilombola trouxe em si todos os *quase* que eu precisava enquanto categoria. Ela viveu os quatro anos de IFBA e hoje olha de fora a instituição e a si mesma nessa vivência, vive as modulações que eu buscava em sujeitos diferentes em sua encruzilhada identitária.

O capítulo 03- *Baobá raiz e tronco- o quase tudo e a encruzilhada quilombola*, vai representar um desafio para a pesquisadora militante, pois as reflexões provocadas por este *quase* que precisava se afirmar em sua intensidade, mas sem ameaçar as políticas de ações afirmativas, vão consumir meu *ori* a ponto da pesquisadora se ver obrigada a desprezar outros dados da pesquisa, pelo menos para este momento, pela necessidade de responder para o estudo e para si mesma as dúvidas que floresceram. A encruzilhada identitária da interlocutora também representou a encruzilhada da minha pesquisa. Refletir o *quase* que não

quer ser *quase* e, fruto das mudanças geradas pelas conquistas do movimento negro, também não quer ser branco e ainda é quilombola, embora não seja visto como, foi um desafio. Este *quase* possibilitou o debate acerca das identidades negra e quilombola em construção e nos revela outro momento das relações raciais na sociedade brasileira, que podem, em vez de negar as políticas de ações afirmativas, reafirmar seu compromisso frente as ciladas armadas pelo racismo “que nunca dorme”.

Capítulo 01 - "O sim que é não, o não que é sim" – O sim às ações afirmativas na sociedade que nega seu racismo

O racismo que existe,
o racismo que não existe.
O sim que é não,
o não que é sim.
É assim o Brasil
Ou não?
In: Cadernos Negros: os melhores poemas

1.1 Preâmbulo

O poema de Oliveira Silveira, poeta e um dos símbolos das lutas pelo Dia da Consciência negra, é emblemático para a reflexão de uma sociedade profundamente marcada pelo racismo em todas as esferas das relações sociais, mas que se organiza para negá-lo e manter intactas as relações que asseguram sua reprodução. A despeito da evidência, a dúvida acerca da existência do racismo estruturante na sociedade brasileira, como expressa o poema, resulta na dúvida que temos em relação a nossa própria identidade enquanto nação, uma vez que a ideia de nação pressupõe unidade ao menos imaginada:

> [...] a pequena minoria branca no controle dos Estados independentes e das sociedades coloniais não podia ter tido nem sentido nenhum interesse social comum com os índios, negros e mestiços. Ao contrário, seus interesses sociais eram explicitamente antagônicos com relação aos dos servos índios e os escravos negros, dado que seus privilégios compunham-se precisamente do domínio/exploração dessas gentes. De modo que não havia nenhum terreno de interesses comuns entre brancos e não brancos, e, consequentemente, nenhum interesse nacional comum a todos eles [...] (QUIJANO, 2005, p. 134)

Sob o mito da democracia racial que insiste em aterrar o lastro escravista de nossa história, construímos uma sociedade sobre um solo instável que tenta esconder a intensa atividade do chorume[3]. Várias estratégias vão ser utilizadas na tentativa de aterrar os detritos, dentre elas a veemente negação no racismo, sob a justificativa científica da inconsistência biológica do conceito de raça. Esta postura, pretensamente científica, ancorada na negação da raça como fenômeno biológico, é artifício acadêmico a serviço do racismo, até porque "o

[3] O chorume, substância produzida pela decomposição do lixo, mantém sua atividade mesmo com camadas e mais camadas de terra por cima, o que torna o solo instável sob o qual repousa um perigo. O desastre do Morro do Bumba no dia 07 de abril de 2010 no Rio Janeiro, que vitimou 48 pessoas, foi resultante de explosões ocasionadas pela atividade do chorume sob as construções de casas erguidas onde antes havia um lixão.

racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia". (MOORE, 2009, p.11)

Kabenquele Munanga é também incisivo contra o argumento pseudoacadêmico ao reafirmar que todos sabemos que o conteúdo da raça é social e político. O autor reflete que nada muda para nós pelo fato do biólogo molecular ou o geneticista humano afirmarem a não existência da raça. Importa-nos o fato de que ela existe na cabeça dos racistas e de suas vítimas e de que as relações são mediadas pelo fenótipo e não pelos genes. Apesar da necessidade de localizar o conceito, é necessário desatar a luta antirracista do duelo conceitual a serviço do racismo, até porque:

> As propostas de combate ao racismo não estão mais no abandono ou na erradicação da raça, que é apenas um conceito e não uma realidade, nem no uso dos léxicos cômodos como os de "etnia", de "identidade" ou de "diversidade cultural", pois o racismo é uma ideologia capaz de parasitar em todos os conceitos. (MUNANGA, 2003, p. 53)

Aliado à negação, outra estratégia é a banalização do racismo, reduzindo-o aos preconceitos ou manifestações isoladas nas relações interpessoais, o que está a serviço da deslegitimação das lutas reivindicatórias, por situar seus agentes como inconformados, problemáticos ou até como "racistas às avessas". Ao ser perguntado acerca do racismo contra os brancos, o pensador camaronês Achille Mbembe respondeu risonho:

> Não devemos brincar. Não quero dizer que os não-brancos não são capazes de atitudes racistas. Porém, o racismo tal como se desenvolveu no mundo moderno, implica a existência de mecanismos institucionais coercivos na atribuição de uma identidade. Neste momento, na correlação de forças mundial, desculpe, mas o mundo africano em particular não dispõe de meios nem de recursos susceptíveis de estigmatizar pessoas de origem europeia. (MBEMBE, 2014. p.07)

Aplicar o conceito de racismo aos negros é encarado por Achille como ausência de seriedade no debate, é reduzir, chicanar, banalizar, trivializar o racismo e seu ônus para os negros e bônus para os brancos. O lugar que os negros ocupam na sociedade brasileira não os credencia a serem racistas, pois o racismo implica no controle sobre uma arquitetura que privilegia uns em detrimento de outros: "o racismo beneficia e privilegia os interesses exclusivos da raça dominante, prejudicando somente os interesses da raça subalternizada". (MOORE, 2009, p. 212)

Ao analisar a trivialização do racismo como instrumento de contenção reivindicatória em sociedades racializadas, Carlos Moore alertará para o fato de que o mesmo mundo

acadêmico que foi responsável pelo alicerce teórico para a ideologia racista, dos séculos XVII ao XX, está hoje comprometido com as teses revisionistas, intencionadas em desenhar a banalização da escravidão e do racismo, em favor da legitimação e manutenção da posição do seguimento dominante. Ao analisar o confinamento racial das universidades brasileiras, José Jorge de Carvalho, "na condição de membro dessa academia branca que nunca aceitou falar de sua brancura", expõe alguns dos artifícios vigentes no espaço acadêmico, marcado por uma extrema segregação racial na composição do quadro docente, mas contraditoriamente responsável pela disseminação das teorias que negam a segregação racial no Brasil:

> No caso da academia, os mecanismos mais comumente ativados que acabam por dar continuidade à prática da segregação racial são: a postergação da discussão, o silêncio sobre os conflitos raciais, a censura discursiva quando o tema irrompe e o disfarce para evitar posicionamentos claros. Procura-se, assim, esvaziar ou desarmar os mecanismos de tensão racial do sistema. (...) Desse modo, evita-se definir o estado de conflito étnico e racial como aberto e a situação é apresentada sempre como transitória, em processo de resolução. (CARVALHO, 2006, p.95)

O confinamento racial é o principal obstáculo para que as universidades brasileiras enxerguem o racismo, a segregação, faz com que o número de professores negros não ultrapasse 2%, este fato não pode ser desprezado ao analisarmos os modelos interpretativos, gestados nas universidades, acerca das relações raciais na sociedade brasileira. A crise intelectual e existencial vivenciada por José Jorge de Carvalho, a qual motivou suas pesquisas sobre racismo na universidade, se instalou quando o primeiro doutorando negro da pós-graduação em Antropologia da UnB foi reprovado em circunstâncias classificadas por ele como inaceitáveis. Para os poucos que acessam a pós-graduação, são inúmeras as estratégias de silenciamento do debate racial, identificadas pelo autor, as quais incluem desde a censura dos orientadores aos estudos sobre racismo ao abrandamento do debate, a partir da substituição por outras correlações tidas como mais amplas e menos radicais. A poética de Cuti, um dos fundadores do QUILOMBOJE[4], traz o jogo sutil do universo acadêmico, no qual ausência (cadeiras vazias) e achatamento (cabeças cortadas) são parte no projeto de esvaziamento da existência:

> Sei. O jogo é de cartas marcadas
> não estão as cadeiras vazias
> as cabeças foram cortadas
> a corte sempre ordena

[4] QUILOMBOJE – grupo paulistano de escritores, fundado em 1980, por Cuti, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues dentre outros, com o objetivo de discutir e aprofundar a experiência afro-brasileira na literatura.

> que se barre nossa gente
> muito antes da entrada
> a ordem que nos condena
> de disfarçada em várias formas
> a assepsia acadêmica
> sempre faz parte das normas
> de tal exclusão sistêmica
> para lançar contra o nada
> de zumbi a descendência
> com a cabeça decepada. (CUTI, 2007.p.57)

Para analisar a sedimentação da arquitetura racista na sociedade brasileira, assim como a universidade, a escola não pode ser desprezada, uma vez que coube à última um papel estratégico para a internalização e naturalização da inferioridade em uns e da superioridade em outros. Sueli Carneiro, a partir da formulação de Roseli Fischmann que situava a escola de direção da massa "inculta" recém- liberta, sob os parâmetros das elites econômica, social, intelectual e racial do país, vai analisar o funcionamento da educação como instrumento fundamental para manutenção da arquitetura racializada da sociedade brasileira. Sueli Carneiro localizará o conceito de epistemicídio, trabalhado por Boaventura Sousa Santos como elemento fundante à violência do projeto colonial em subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais, na realidade racial brasileira para pensar as contradições vivenciadas pelo negro na sua relação com a educação:

> Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. (CANEIRO, 2005, p. 97)

Além do epistemicídio, enquanto morte e sequestro da racionalidade do outro, o controle do acesso à educação funcionará como mais um mecanismo para assegurar os privilégios em consonância com a arquitetura raça/classe da sociedade. Conforme situado por Carlos Moore (2009), o racismo, enquanto forma de consciência historicamente construída e determinada, a partir da fenotipização das diferenças culturais entre os seres humanos, implica em custos e benefícios para todos os segmentos que compõem as sociedades racializadas.

A resistência às políticas de ações afirmativas na sociedade brasileira reflete a reação da branquitude à ameaça de seus privilégios, pois o racismo historicamente reserva os espaços que importam aos consagrados como superiores exclusivamente pelo seu fenótipo, ainda que legitimados pela educação, pela meritocracia, pelas estratégias paridas no projeto colonial de

naturalização das diferenças. Edith Piza (2005), uma das pioneiras a tratar sobre branquitude no Brasil, a partir do diálogo com a pesquisadora Frankenberg, vai refletir que a braquitude é caracterizada por: lugar estrutural de privilégios raciais, lugar de onde os brancos olham a si, aos outros e à sociedade e um conjunto de práticas culturais frequentemente não demarcadas e não nomeadas. O movimento do conceito se assemelha à análise feita por Quijano do etnocentrismo como fundamento para o poder colonial, na medida em que o europeu constrói o outro: o indígena, o negro, o oriental e a si como parâmetro universal.

Atento ao véu do racismo, Moore descredibiliza a conversão moral do racista, visto que a luta antirracista sempre implicará em prejuízo para o racista:

> O racista usufrui de privilégios e do poder total enquanto o alvo do racismo experimenta exatamente a experiência contrária. Porém, a luta contra o racismo é em prejuízo do racista. Nessas circunstâncias, é insensato pregar a mera "reconversão" moral do racista. (MOORE, 2007, p. 212)

1.2 Um pouco do como, do jeito, do método

Embora o objeto desta pesquisa seja fruto das inquietações inerentes à existência negra numa sociedade racista, as paisagens que fazem nossos caminhos instigam o olhar. Antes da experiência com as disciplinas do Mestrado, o projeto Semente Crioula era o objeto de pesquisa, parido na vivência da extensão, entretanto as encruzilhadas que fazem nossos caminhos, as quais, como diz Mãe Stella de Oxóssi, representam "um lugar de pausa, um momento parado no tempo, que leva à mudança de um estágio a outro", trouxeram a real problemática: o jogo no tabuleiro identitário pela sobrevivência em uma sociedade racista.

Embora o problema dialogue com o projeto Semente Crioula, floresceram novas trilhas, já que é intrínseco ao cruzamento de caminhos a fertilidade de possibilidades, o que exige pausa, reflexão, antes de prosseguir. O Semente Crioula, objeto de análise desse capítulo é a parada reflexiva, inclusive enquanto método, já que sua historicização exige um diálogo com a pesquisa-ação, com a qual tive contato como professora substituta da UNEB-Campus XIII da disciplina de Estágio Supervisionado, a qual foi orientada por esta metodologia.

Para uma professora pesquisadora cuja história de vida clama por transformações sociais, a separação entre teoria e prática, lacuna comum às pesquisas sociais, inquieta. "O homem é um ser da "práxis"; da ação e da reflexão". Nesse sentido, a pesquisa –ação pelo duplo caráter de objetivar transformação da realidade e ao mesmo tempo produção de

conhecimento parecia contemplar os anseios do sujeito que envolvem a pesquisadora. É importante ressaltar a ressignificação para a proposta do Semente Crioula do termo extensão, o qual abraça em sua significação a ideia de superioridade, de mecanicismo, de messianismo, de transmissão e até de invasão cultural (FREIRE, 1983).

É necessário que a prática extensionista se desloque desse campo significativo, a fim de assumir um caráter dialógico, o qual incorpore a vivência do diálogo com um encontro, em que não há espaço para invasão cultural e sim para trânsito, para intercambiação cultural. É importante atentar para o fato de que diálogo não é fácil de ser estabelecido com populações submetidas ao antidiálogo, à opressão e ao silenciamento do colonialismo. A desconfiança inicial das comunidades quilombolas é uma reação à histórica apropriação cultural, mas também insegurança diante do lugar de subalternidade que lhes é geralmente atribuído na relação hierárquica com a academia (FREIRE, 1983).

Nesse sentido, a extensão dialógica pode arejar a rígida estrutura universitária sufocada pelo eurocentrismo, onde no ensino e na pesquisa as transformações geram maiores resistências, apesar da maior inventividade da pesquisa, há uma conformação às exigências das agências de fomento. A extensão pode cumprir um papel de democratização das instituições pelo diálogo com populações excluídas e por retroalimentar a institucionalidade com outros saberes.

> Praticar Extensão é manter esse canal aberto com os grupos que mais se ressentem do poder injusto na nossa sociedade e que identificam a universidade como uma das instituições principais de reprodução da opressão a que são submetidos. Se a universidade não se abrir para esses grupos, ajudará a confirmar essa percepção (que eles já nutrem) sobre o seu papel de inimiga das camadas sociais injustiçadas pelo nosso Estado capitalista desigual e excludente (CARVALHO, 2004, p.22).

Aliada a esta concepção de extensão, a pesquisa- ação na concepção político- social de Thiollent norteou o projeto pelo anseio de responder a um problema coletivo, o filtro racial das turmas regulares do IFBA para nós e a progressão educacional dos jovens quilombolas para eles, numa relação onde tanto pesquisadores quanto participantes são sujeitos do pensar, do interpretar, do dizer e do fazer. O projeto de extensão Semente Crioula, de onde emana o objeto de pesquisa, é uma ação de intervenção que foi planejada e pensada desde o primeiro momento com participação efetiva dos quilombolas, em especial duas das principais lideranças regionais, Lauro Roberto e João Evangelista, sem as quais não conseguiríamos entender o desenho complexo de localização das comunidades do munícipio, o que é

determinante para o planejamento das ações, bem como a realidade educacional das mesmas de um jeito que só quem a vive do seu lugar consegue entender e contar:

> [...] Para se ter uma ideia a comunidade da Serra do Queimadão foi umas das últimas comunidades a ter escola de fato, a comunidade da Serra do Queimadão teve a construção de um prédio no ano de 1994, e só teve ... as crianças da Serra do Queimadão só teve acesso a escola com ano letivo integral no ano de 1998, antes disso a comunidade jamais teve direito a um ano letivo completo, a comunidade da Serra do Queimadão. Lá foi onde teve a primeira professora, uma professora que ensinou embaixo do pé de manga, Dona Nilce que em 1998 é... passou a ser minha aluna lá na Serra do Queimadão.[...] Por exemplo nós temos quilombos que não tem histórico de alunos na universidade, nós temos por exemplo o quilombo do Basílio que tem uma única pessoa, que não mora mais no Basílio, já mora no Baixãozininho, que tá na universidade. Então morando no Basílio nós não temos nenhuma na universidade. Mas tudo isso se dá por conta do atraso a que essa comunidades foram submetidas.

Dona Nilce e o pé de manga que abriga o desejo de estudar são símbolos da uma história de segregação e luta das comunidades quilombolas, que na pesquisa-ação não se intenciona só a escuta, mas participação dos sujeitos desta história como agentes de transformações, gestadas de modo colaborativo entre pesquisadores e participantes.

> [...] a pesquisa-ação é um tipo de pesquisa social com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual os participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo (THIOLLENT, 2009, p.16).

Como a pesquisa-ação é prenhe de transformações, ele é focada em ações planejadas para a obtenção de resultados, no caso do Semente ampliar o acesso dos quilombolas ao IFBA, por isso não é adequada ao contexto macrossocial, o que não exime a necessidade de transformações mais profundas na sociedade, nem o entendimento do problema focado como resultante de vários processos históricos, psicológicos, sociais. A ação do Semente Crioula não é capaz de reverter as relações racistas que arquitetam a sociedade brasileira, mas é capaz de responder às consequência locais desta arquitetura para um pequeno grupo, restrito aos meninos e meninas do nono ano das comunidades quilombolas de Seabra. É capaz de impulsionar transformações na institucionalidade pela presença quilombola.

O professor que divide a coordenação do projeto comigo, Azamor, ao refletir os desafios do Semente Crioula no grupo focal da pesquisa de doutoramento de um professor da rede IFBA acerca das ações do campus de Seabra, disse sobre o trabalho que envolve o projeto: “nós, na verdade, vivemos apagando incêndio”. Mexer na realidade, agir, dá muito

trabalho, muitos focos de incêndio precisam ser controlados, sob pena de ameaçar a colheita. "Na pesquisa-ação os pesquisadores desempenham um papel ativo no equacionamento dos problemas encontrados, no acompanhamento e na avaliação das ações desencadeadas em função dos problemas" (THIOLLET, 2009, p.17).

A pesquisa-ação não é o método exclusivo para esta pesquisa nem para a atuação do Semente, inclusive sua concepção prevê o diálogo, mas é fundamental para este capítulo que tem como eixo a experiência do Semente e as transformações dele decorrentes.

1.3 Metonímia das famílias negras

Ao ler o relato de Dona Risoleta, uma senhora negra, no livro *Memória e sociedade: lembrança de velhos* de Ecléia Bosi (1994) ao longo do Mestrado, reconheci como nossas histórias se interconectam e também a riqueza adormecida nas muitas que não são contadas. Somos a memória da história do racismo no Brasil. Conceição Evaristo, uma das principais escritoras negras contemporâneas, gesta o conceito de escrevivência como uma marca da poética negra, onde escrita e vida se misturam: "A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ninar os da casa grande e sim para incomodá-los em seus sonos injustos".

A trajetória educacional das famílias negras no Brasil de ontem e de hoje pode ilustrar o processo de manutenção da arquitetura hierarquizada e racializada da sociedade brasileira. *Mainha*[5] é exemplo do trânsito, das lutas e dos sentimentos que movem um estudante negro que além de vencer a certeza da inferioridade já plantada, precisa conviver com as barreiras de acesso historicamente sedimentadas:

> Na ânsia de prevenir as tensões raciais hipotéticas e de assegurar uma via eficaz para a integração gradativa da 'população de cor" fecharam-se todas as portas que poderiam colocar o negro e o mulato na área dos benefícios diretos do processo de democratização dos direitos e garantias sociais (FERNANDES, 2008, p.309).

Dona Dalva na certidão, mas Dasneves para os seus, veio do recôncavo para fazer magistério no ICEIA[6], sendo a formatura no ensino médio seu teto nos estudos. Cresci ouvindo minha vó dizer: "Dasneves, queria ir pra Bahia, queria ir pra Bahia estudar. Cadê? Estudou? Foi, foi correr atrás de Carlo (meu pai)", o que me fez nutrir a ideia de que a gravidez da primeira filha tinha sido responsável pela interrupção de sua trajetória nos

[5] Mainha- É Dona Dalva Maria Cardoso de Lima, a progenitora da escrevinhadora em questão, a palavra "mainha" é um termo carinhoso utilizado para designar as mães na Bahia e em alguns estados do nordeste.
[6] ICEIA –Instituto Central de Educação Isaias Alves, localizado no bairro do Barbalho, com cerca de 180 anos de serviços educacionais prestados a sociedade baiana.

estudos, entretanto sua narrativa é reveladora de que a autoestima foi um dos principais obstáculos. É inegável que a conclusão do ensino médio a protegeu da ocupação comum às mulheres negras, visível na rua onde cresci na Fazenda Grande do Retiro e até na própria família: empregada doméstica ou auxiliar de serviços gerais. O fato é que para as famílias negras, estudar não é ciclo natural, estudar é promover a ruptura de um ciclo já naturalizado:

> Fiz o exame de admissão, que era tipo um vestibular naquela época, passei, mas em Conceição o ginásio só tinha pago. Era difícil passar e quem perdia, na maioria das vezes, desistia de estudar. Sua tia mesmo fez um bocado e perdia. Papai já tinha separado de mamãe e a pensão era pouca pra sete filhos, mamãe destalava fumo, fazia charuto, fazia roça, fazia outras coisas pra sobreviver. Papai mandou fazer um sapatão pesado pra eu estudar todos os anos, sua tia diz que era feio, mas eu gostava de lustrar ele. Eu calcei esse sapato durante quatro anos. (rindo) Depois fiz isso com vocês, comprei uma calça grande e queria que ela desse pelos anos tudo, lembra?(rindo) Mamãe pagava a escola, mas no último ano não deu mais. Fui pra Cachoeira ficar com minha tia Lindu, fazer o ano que faltava, mas eu não gostava de lá, ela não me maltratava, mas não me sentia bem. Vim pra Salvador, morei com sua tia Quel, depois mamãe alugou um quartinho numa avenida, era um banheiro para todo mundo, um lugar bem precário, para mim e seus tios, todo mundo num vão só. Morei em outro quarto de Dona Nininha, uma velha abusada. Deus é mais! A gente não pudia dar um pum que ela ia ver o que era. Depois fomos para a invasão do Marotinho, morando em barraco mesmo no meio dos ratos grandes, sem sanitário nem nada, tinha marginal perigoso, mas eles não buliam com a gente, até que a polícia derrubou os barracos tudo. Moramos em outros quartos, o subsolo que você nasceu, até mamãe dar a entrada do terreno da Fazenda Grande. Mamãe ficava agoniada quando vinha do interior, era um sofrimento pra ela, eu podia ter ficado por lá mesmo, Salvador não é brinquedo. Se bem que hoje eu estou no luxo, hoje tá todo mundo de barriga cheia ainda falando de Lula e Dilma. Agora veja...falam até de Deus!

Antes de refletir sobre a educação, é importante ressaltar como a precária condição de vida já derrota o estudante negro, tornando-o um ser acabrunhado diante da vida, o achatamento das perspectivas faz com que a sobrevivência material assuma centralidade nos sonhos, no desejo de uma vida melhor ou, pelo menos, possível. Carolina Maria de Jesus (1960), símbolo na literatura das agruras da mulher negra, tem na sobrevivência a centralidade de suas reflexões: “Passei uma noite horrível. Sonhei que residia numa casa residivel (sic), tinha banheiro, cozinha, copa e até quarto de criada”. Em Os condenados da terra, Fanon (2010), ao analisar a desumanização colonial e como ela se materializa na condição de vida do colonizado, descreve a asfixia que a caracteriza:

> A cidade do colonizado ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia negra, a medina, a reserva é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Ali, nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outra. A

> cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada. (FANON, 2005. p. 55-56)

Além da preocupação com as condições objetivas da sobrevivência, o depoimento revela como o controle do acesso à educação, na tentativa de impedir a progressão, implica em contenção através dos exames, do ensino pago e das dificuldades impostas pela migração. A escolarização da minha família não é um caso, na verdade revela como o filtro racial que compromete o acesso, entendido como garantia de oportunidade e condições no espaço público para a população negra, é um fator eficaz para a persistência da hierarquização racializada da sociedade brasileira, o que foi objeto de estudo de Fúlvia Rosembergue:

> [...] apesar da melhoria nos níveis médios de escolaridade de brancos e negros ao longo do século, o padrão de discriminação, isto é, a diferença de escolaridade dos brancos em relação aos negros, mantêm-se estável entre as gerações. No universo dos adultos observamos que filhos, pais e avós de raça negra vivenciaram, em relação aos seus contemporâneos de raça branca, o mesmo diferencial educacional ao longo de todo século XX." (ROSENBERG, 1996, p. 44-47).

Como a sociedade escravista estabeleceu um paralelismo entre a cor negra e a condição social inferior (SANTOS, 1983, p.19), há a internalização no próprio negro da condição de inferioridade, o que pode ser observado no trecho do depoimento que se segue. Frantz Fanon também reconhece que o complexo de inferioridade do negro advém da consciência da realidade econômica e social, a partir de um duplo processo de inferiorização: primeiro econômico e depois de epidermização da inferioridade. (FANON, 2008. p. 28).

> Me formei no ICEIA, fiz magistério, mas de que adiantou? Eu não olhava pra ninguém, eu tinha medo, achava que professor tinha que saber tudo. Eu nunca fui muito boa na escola mesmo, eu era fraca, muito envergonhada, escabriada mesmo, muito fraca. A vida toda quando os professores mandavam eu ler, fazer qualquer coisa, eu ficava de cabeça baixa, morta de vergonha, até tremia. Eu nunca sentava na frente, sentava no fundo. Eu não gostava de ser negra, eu pensava que se eu pudesse fazer alguma coisa pra ficar branca, eu fazia. Os brancos eram mais felizes e a gente ficava nos cantos. Eu me sentia à vontade era com Matemática, quando tinha aquele problema que ninguém sabia, eu levantava no impulso e fazia. Devia ter explorado esse lado. Nem pensava em fazer faculdade, nem sabia o que tinha que fazer pra ir pra lá, naquele tempo isso era coisa do outro mundo. Papai até dizia: Pra que esse negócio de estudo, Dasneves, você devia era fazer um curso de corte e costura. Me formei, mas sempre fui muito fraca, o bom é que fui trabalhar logo de caixa de fila no Paes Mendonça e ganhava até direitinho. Minha preocupação era trabalhar pra ter o pão de cada dia. Me arrependo de não ter ouvido papai e mamãe, tanta luta pra estudar, devia ter me dedicado ao trabalho mesmo, se bem que eu sempre trabalhei, mas mudei muita coisa pra estudar, sai de Conceição e eu sempre gostei mesmo é de lá.

A escola aparece como um espaço de desconforto, como um lugar onde sua presença parecia fora do lugar. No poema Educação, Cuti reflete a relação entre a escola e o estudante negro:

> estudante negro
> quadro branco
> olho no olho
> ou a escola
> não dá escolha
> a não ser
> encolher-se. (CUTI, 2007. p. 69)

Permanecer na escola parece insistência diante do que se vive dentro, a vida de outros, e do que a vida fora, mais sua, reclama: sobreviver. Garantir o "pão de cada dia", driblar a fome creditada para os negros no pós-escravidão, assim como Carolina, que após lembrar-se da abolição no dia 13, segue, no dia 16 de maio e em quase todos os que se sucedem, fazendo do pão a metonímia da existência em seu diário: "Eu amanheci nervosa. Porque eu queria ficar em casa, mas eu não tinha nada para comer". Para Dona Dalva, parece uma luta vã para viver o desencaixe num espaço onde os cantos, os becos, os guetos, o fundo da sala ou da cidade, "o quarto de despejo" é sempre o seu lugar. Assim como Carolina Maria de Jesus, as mulheres negras como "mainha", sabem o lugar reservado aos nossos: "[...] Eu classifico São Paulo assim: O Palácio é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é quintal onde jogam os lixos" (JESUS, 1960, p.28).

> O racista se beneficia do racismo em todos os sentidos: econômica, política, militar, social e psicologicamente. Não somente ele se sente superior, mas vive uma vida efetivamente superior à vida daqueles que ele oprime. Usufrui de privilégios econômicos e sociais que são negados à população-alvo. (MOORE, 2007. p. 212)

Nesse sentido, qualquer política que represente uma ameaça, ainda que tímida, aos privilégios instituídos e naturalizados, a exemplo da política de cotas, encontrará resistência numa sociedade racializada como a brasileira. Resistência que conflita com o paradigma de uma sociedade democrática: "Uma democracia não pode funcionar sem um mínimo de equilíbrio e de autonomia nas relações das categorias sociais associadas pela ordem societária imperante" (FERNANDES, 2008, p.325).

1.4. Ações afirmativas: "Apesar de tanto não".

A força da canção de Lazzo Matumbi *Alegria da cidade* afirma a [7]negritude frente à invisibilização que nega a presença negra física e simbólica na cidade. A poética de Lazzo nos afirma, diz sim, "apesar dos tantos nãos" que forjam a história do negro. De acordo com o relatório do IPEA[8], a partir dos dados da [9]PNAD, publicado em 2014, sob o título Situação Social da população negra por estado, *os nãos* aparecem nos números e persistem, como afirma a saudosa Luíza Bairros, ex-ministra da SEPPIR[10], em luta contra o sim que representa as recentes e tímidas conquistas:

> Apesar do evidente avanço nas condições de inserção econômica e social, ainda persistem os diferenciais que colocam os negros em desvantagem, comparativamente aos brancos, **em todos os indicadores** analisados. A permanência das desigualdades raciais se deve às enormes desvantagens acumuladas pelo segmento negro até o momento em que o país passa a ampliar as oportunidades em vários campos da vida social, inclusive com a adoção de ações afirmativas na educação. Às diferenças do ponto de partida de cada grupo racial, soma-se a resiliência do racismo que, como elemento estruturante das relações sociais no Brasil, opera no sentido de amortecer o dinamismo do processo de inclusão social. (Grifo meu)

Foram utilizados para pesquisa, referida anteriormente, os dados de 2001 e 2012, os quais são reveladores de que, embora as políticas compensatórias tenham promovido alterações, as diferenças sociais conformadas pelo racismo persistem e fazem com que todos, absolutamente todos os indicadores, comprovem a desvantagem histórica da população negra em relação à branca. "Em nome de uma igualdade perfeita no futuro, acorrentava-se o "homem de cor" aos grilhões invisíveis de seu passado, a uma condição subhumana de existência e a uma disfarçada servidão eterna" (FERNANDES, 2008, p.309).

Ao restringir a análise aos dados de escolaridade, tida pelo relatório como uma das variáveis de maior relevância, no ensino médio, faixa que mais interessa a esta pesquisa, há uma importante variação, considerando o dado de que a frequência líquida dos negros era a metade em relação à dos brancos em 2001, porém este dado é revelador de que ainda persiste a extrema desigualdade assentada nos três quartos em 2012. Considerando a população com

---

[7] O termo negritude aparece pela primeira vez no jornal L'Étudiant Noir, fundado por Aimé Cesarié, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontram Damas e outros, em 1939 no poema Cahier d´un Retour au Pays Natal (Caderno de um regresso ao país natal), escrito por Aimé Cesarié.

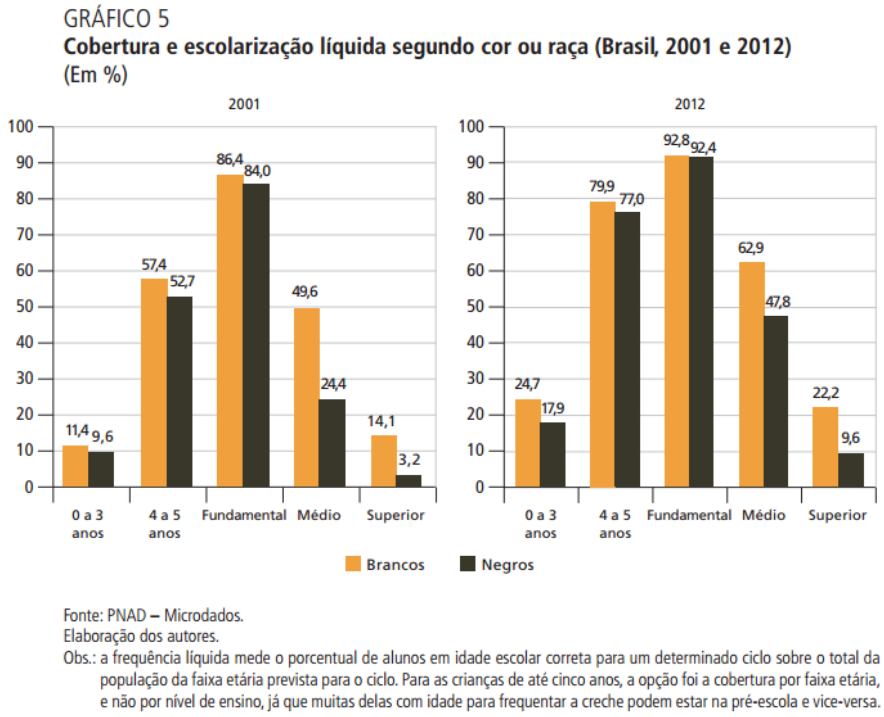
[8] IPEA- Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada, fundação vinculada à Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República, responsável pelo suporte técnico e institucional às ações governamentais, no que tange à formulação de políticas públicas.

[9] A PNAD (Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílios) é realizada pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

[10] SEPPIR- Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

15 anos ou mais, no recorte relativo ao estado da Bahia, veremos que os índices se mantêm estáveis de 09 a 11 anos de estudo, mas quando os dados consideram a faixa de 12 ou mais anos, correspondente ao ensino médio e superior, a diferença em 2001 é quase quatro vezes maior em vantagem para a população branca, 2,3 para negros e 8,5 brancos. Há alterações significativas em 2012, o que se credita aos resultados das políticas públicas compensatórias, entretanto a diferença é mais que o dobro, 8,3 para negros e 16,8 para brancos. O gráfico, que se debruça na escolarização líquida da população brasileira, permite a visão geral deste cenário que também vai determinar quando, como e os lugares que a população negra irá ocupar no mercado de trabalho.

Ilustração 1: Gráfico sobre a escolarização da população com recorte racial



Fonte: SEPPIR[11]

As políticas responsáveis pelas transformações que se comprovam nos índices, dentre as quais a política de cotas, que visa a correção das distorções, especialmente na faixa onde as mesmas se mantêm elevadas, convivem com uma intensa resistência. A oposição às ações afirmativas para a população negra precisa ser analisada em diálogo com nosso racismo íntimo, sem desprezar o histórico dessas políticas. No julgamento da constitucionalidade das

[11] Disponível em: http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-pesquisas/situacao-social-da-populacao-negra-por-estado-seppir-e-ipea Acesso em: Maio de 2017.

cotas raciais na UnB em 2012, a ADPF[12] 186, o ex-ministro Joaquim Barbosa vai refletir sobre o papel das ações afirmativas:

> Ações afirmativas se definem como políticas públicas voltadas a concretização do princípio constitucional da igualdade material a neutralização dos efeitos perversos da discriminação racial, de gênero, de idade, de origem. [...] Essas medidas visam a combater não somente manifestações flagrantes de discriminação, mas a discriminação de fato, que é a absolutamente enraizada na sociedade e, de tão enraizada, as pessoas não a percebem. (BARBOSA, 2012)

As ações afirmativas para negros convivem com o dissenso desde o seu nascedouro na década de 1960 nos Estados Unidos em meio à luta pelos direito civis, com o destaque do movimento negro na trincheira não só para a eliminação das leis segregacionistas, mas também para a assunção do Estado de uma postura ativa na reversão da condição de vida da população negra. É importante pontuar o marco, mas não restringi-las a este, pois as ações afirmativas não são restritas à realidade americana nem exclusivas para a população negra, como expresso na transcrição da fala do ex-ministro do Supremo Tribunal Federal Joaquim Barbosa. As ações afirmativas foram aplicadas em diferentes países e contextos, a exemplo da Inglaterra, Canadá, Índia, Alemanha, Austrália, Nova Zelândia, Malásia, Nigéria, África do Sul, Argentina, Cuba, dentre outros, tendo como público alvo minorias étnicas, raciais e mulheres, em áreas como: mercado de trabalho, sistema educacional, em especial o nível superior, e representação política.

Embora não seja a norte-americana a exclusiva referência, nem as ações afirmativas sejam inéditas no Brasil, já que a Constituição[13] prevê cotas para mulheres e para pessoas com deficiência, somente as cotas para negros causam ebulição e sobre estas recaem a ideia de cópia de experiências estrangeiras. A branquitude tem alimentado um recorrente argumento, focada exclusivamente nas ações de recorte racial, de que a política de ação afirmativa implementada no Brasil representaria a importação do modelo racializado norte-americano, completamente estranho à realidade brasileira, já que no Brasil a mestiçagem representaria um obstáculo à definição de quem é ou não negro. O argumento da suposta importação é dissonante, já que as correntes dominantes no pensamento social brasileiro hegemônico, desde as críticas de Guerreiro Ramos em *O problema do negro na sociologia brasileira* na década

---

[12] A ADPF 186 foi julgada no dia 25/04/2012. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=HR3PPnKhS8k> Acesso em: Agosto de 2016.

[13] Lei 8213/91 estabelece um percentual de cotas para pessoas com deficiência de 2% a 5% a depender do número de contratados. Lei- 9504/97- Lei das Eleições- estabelece a cota de 30% de mulheres como candidatas nas eleições brasileiras.

de 70, ainda veem o negro: "[...] a partir de categorias e valores induzidos predominantemente da realidade europeia. E assim, do ponto de vista da atitude ou da ótica, os autores nacionais não se distinguem dos estrangeiros, no campo em apreço." (RAMOS, 1979, p.39).

O controverso autor, cujo escárnio era intrínseco à reflexão, assentava que o entendimento da situação do negro no Brasil exigia um esforço de criação metodológica e conceitual, abertura à originalidade, o que era incompatível com a ciência social importada praticada no Brasil. As reflexões de Guerreiro Ramos, em certa medida, coadunam com a crítica mais recente de José Jorge de Carvalho, pesquisador da UnB, já citado neste capítulo, acerca da recusa da academia em admitir sua brancura e da legitimidade de seus modelos interpretativos para a questão racial.

A branquitude, segundo Laurenço Cardoso, é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, mas também materiais, os quais colaboram para a construção e reprodução da discriminação e do preconceito, sob o manto da estrutura racista, a qual consagra o lugar de onde o branco vê os outros e a si mesmo. As ações afirmativas contrariam este lugar de privilégios, pois opera contra a clivagem a que se refere Joaquim Barbosa:

> Acho que a discriminação, como componente indissociável do relacionamento entre os seres humanos, reveste-se de uma roupagem competitiva. O que está em jogo aqui é, em certa medida, competição: é o espectro competitivo que germina em todas as sociedades. Quanto mais intensa a discriminação e mais poderosos os mecanismos inerciais que impedem o seu combate, mais ampla se mostra a clivagem entre o discriminador e o discriminado. (BARBOSA, 2012)

O debate das cotas mexe na razão de ser da arquitetura racista que são os privilégios para um grupo em detrimento do outro, o que torna fundamental dissipar o que possa anuviar o debate. A gota de sangue da realidade norte- americana não integra a reivindicação da luta antirracista brasileira, pois para quem vive e estuda o nosso racismo sabe-se que o fenótipo é o mediador das relações sociais, é o elemento que determina a clivagem social e racial. Oracy Nogueira aberto à originalidade reclamada por Guerreiro Ramos analisa que:

> A tendência do intelectual brasileiro – geralmente branco – a negar ou subestimar o preconceito, tal como ocorre no Brasil, e a incapacidade do observador norte-americano em percebê-lo estão em contradição com a impressão generalizada da própria população de cor do país. (NOGUEIRA, 2006. p. 291)

O preconceito racial no Brasil se expressa em relação à aparência, sendo o que o autor nomeia como preconceito de marca, logo qualquer política de ação afirmativa precisa dialogar com esta característica no nosso racismo íntimo. As ações afirmativas não teriam o poder de racializar a sociedade brasileira, pois a mesma já é fenotipicamente hierarquizada, mesmo sob o mito da democracia racial, os números e as práticas cotidianas não alimentam dúvidas, pelo contrário, são reveladores dos lugares reservados a negros e brancos em nossa sociedade. O lugar da população negra foi historicizado no emblemático julgamento da constitucionalidade das cotas, na fala da procuradora federal Indira Ernesto Silva Quaresma defensora da UnB[14] na ADPF 186:

> [...] Quase 124 após a abolição, os dados estatísticos de instituições sérias, públicas e privadas, demonstram, sob qualquer perspectiva ou fator analisado, que ser negro no Brasil continua sendo motivo para estar alijado das riquezas econômicas e intelectuais do país. (...) Ainda hoje quando todos os indicadores sociais e econômicos retumbam que essa democracia racial não existe nem nunca existiu, há quem ínsita em tentar obnubilar o debate, escamoteando o racismo sobre a pobreza. Falar abertamente sobre no racismo no Brasil parece que toca os medos mais profundos [...].

É fundamental localizar a importância do diálogo com outras experiências, as quais revelam uma diversidade de contextos na implementação das políticas de ações afirmativas, além de diferentes parâmetros para a sua aplicação, o que não exime a responsabilidade do Estado Brasileiro, dos movimentos sociais e dos intelectuais em pensar e aperfeiçoar as políticas em conformidade com as imposições da realidade brasileira. Nesse sentido, a autodeclaração é um fundamental elemento em diálogo com a realidade nacional, porém ainda imerso numa arena de tensões.

Maria Silva Bento reflete que em contextos, como o brasileiro, onde o poder é hegemonicamente branco e o racismo institucional assegura a reprodução automática dos privilégios, as transformações exigem a explicitação por parte dos excluídos, o que aparece na declaração para a reivindicação das cotas. Essa explicitação vai conviver permanentemente com a sombra da impossibilidade de enquadramento racial da população, em face da miscigenação. “Para detectar a discriminação, ou praticá-la, não há dúvidas sobre quem é negro. A dúvida surge no momento de reparar a violação de direitos e de implementar políticas públicas” (BENTO, 2005).

---

[14] A UnB (Universidade Federal de Brasília) foi a primeira universidade federal a implementar a política de cotas raciais no segundo semestre de 2004. A ADPF 186 foi movida pelo Partido Democratas contra a universidade.

Apesar dos antecedentes, a política de cotas raciais no âmbito das instituições federais de educação superior e institutos federais de ensino técnico de nível médio, a partir da Lei Nº 12.711, só foi sancionada em 29 de agosto de 2012. A convivência com a política de ações afirmativas em todas as instituições federais tem apenas cinco anos, entretanto a chamada Lei de Cotas raciais mudou a face das universidades e institutos federais, a partir de um modelo no qual convergem mérito, renda e raça para a construção dos critérios.

Antes da implementação no âmbito federal, o pesquisador Wilson Roberto de Mattos alerta para o pioneirismo em 2003 da UNEB[15] e das universidades estaduais do Rio de Janeiro na adoção de políticas de ações afirmativas com cotas para negros nos cursos de graduação, além de na pós-graduação no caso da UNEB. Embora localize a importância que o pioneirismo das universidades estaduais representou para fazer ressoar o debate que só quase 10 anos depois resultaria em lei federal, o historiador faz questão de frisar o fato de que as ações afirmativas são tributárias das lutas históricas dos africanos e seus descendentes durante a escravidão e da luta antirracista do Movimento negro até os dias atuais. Este aspecto é importantíssimo, pois ao longo da história o protagonismo negro é silenciado a serviço da oficialização de versões que propositalmente invisibilizam as lutas das quais decorrem as conquistas da população negra.

No IFBA, a política de cotas também foi implementada antes da legislação federal, a partir de decisão do Conselho superior em 26 de maio de 2006, depois adequada à nova lei, inclusive com a suspensão do processo seletivo em curso para reabertura das inscrições em obediência à Lei 12.711/12, com a reserva de 50% das vagas para as cotas sociais e raciais. A institucionalidade convive com o duplo desafio da recente política de cotas associada à recente interiorização, o que exige um olhar para as exclusões que se desenham nos *campi* e suas especificidades.

O campo de onde floresceu o objeto da pesquisa é o Projeto de Extensão Semente Crioula, uma proposta de ação afirmativa com olhar para as demandas locais, mas sem perder de vista o debate epistemológico que ancora a política. O projeto é uma experiência que articula ensino, pesquisa e extensão, na qual as comunidades quilombolas e rurais negras são a fonte de onde minam múltiplas ações (grupos de pesquisa, projetos de pesquisa e extensão, visitas técnicas), as quais correm, como o filete de água de uma nascente, para desaguar na árida institucionalidade, sedenta da diversidade representativa do povo da Chapada

[15] UNEB- Universidade do Estado da Bahia, implementou a política de cotas para ingresso na graduação e pós em 2003.

Diamantina. A partir da experiência do Semente Crioula, pudemos reconhecer a riqueza de um território que é repositório de comunidades quilombolas e rurais negras:

> Reconhecimento implica justiça e iguais direitos sociais, civis, culturais e econômicos, bem como valorização da diversidade daquilo que distingue os negros dos outros grupos que compõem a população brasileira. E isto requer mudança nos discursos, raciocínios, lógicas, gestos, posturas, modo de tratar as pessoas negras. Requer também que se conheça a sua história e cultura apresentadas, explicadas, buscando-se especificamente desconstruir o mito da democracia racial na sociedade brasileira; mito este que difunde a crença de que, se os negros não atingem os mesmos patamares que os não negros, é por falta de competência ou de interesse, desconsiderando as desigualdades seculares que a estrutura social hierárquica cria com prejuízos para os negros. (CNE-Parecer 003/ 2004. p. 03)

Reconhecimento, conforme assevera o parecer, implica em justiça. A flagrante ausência dos quilombolas no IFBA requeria ações para o fortalecimento da política de cotas. As trocas culturais não podem estar restritas à extensão, elas precisam ser parte integrante da realidade institucional, o que implica na ruptura que a lógica abissal do pensamento de que: "Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica" (SANTOS, 2009, p.25).

Os quatro anos do Semente revelou aspectos fundamentais na ponta da política, os quais obstaculizam o acesso do público alvo, em especial na realidade de Seabra, marcada pela presença significativa de comunidades quilombolas e rurais negras. A experiência com o projeto de extensão Semente Crioula permite a vivência da sistêmica organização racista de nossa sociedade, sinalizando a importância das ações afirmativas, mas também a necessidade de permanente acompanhamento e aperfeiçoamento, além da emergência de políticas complementares.

1.5 Semente Crioula- a semente

A metáfora é a lapidação da significação, é a subversão das convenções para significar, para simbolizar, para dizer. A metáfora envolta na concepção do projeto de extensão, a semente crioula, representa a significação que as comunidades quilombolas assumiram para a idealização da proposta. As sementes crioulas ou tradicionais simbolizam o enfrentamento das formas tradicionais de cultivo às mudanças impostas ao campo pelo modelo hegemônico na agricultura. As sementes crioulas sintetizam tradição, autonomia,

biodiversidade, epítome de outro jeito de lidar com a terra, com o outro, consigo mesmo. Representam a defesa de outro jeito de existir no campo, de estar neste mundo.

Ainda que a visível produtividade das sementes empresariais tenha subjugado o campo ao seu modo cultivo, ao seu parâmetro que não é só produtivo, é também civilizatório, as sementes crioulas resistem. O pacote de técnicas combinadas: mecanização, sementes de alto rendimento, aplicação intensiva de adubação química e agrotóxicos, deixa consequência para a terra e para os que nela e dela sobrevivem. As sementes crioulas desmascaram a ilusão que reveste a produtividade, ante à certeza oriunda de uma saber na lida de uma vida, de várias vidas com a terra, um saber de quem aprendeu a entender e esperar os jeitos da terra, sem esgarçá-la em prol de um custoso lucro rápido. Diferente das sementes empresariais, as crioulas não são todas iguais, elas trazem em si a diversidade que as fortalece, já que a resistência da semente crioula reside no fato de uma variedade crioula ser o resultado de muitas variedades de sementes.

O Semente Crioula, projeto de extensão, que irá para a quinta edição em 2017, todas financiadas via edital da PROEXT[16], nasce com o objetivo de povoar o IFBA- Campus de Seabra da diversidade cujas sementes crioulas, os quilombolas, sintetizam. O projeto é uma ação centrada na preparação de alunos quilombolas do nono ano para o processo seletivo do Ensino Médio Integrado ao Técnico do IFBA. É uma reação ao filtro racial imperante nas turmas regulares, apesar do sistema de cotas, o qual evidencia a necessidade de um conjunto de ações para o seu enfrentamento, conforme prevê o Parecer do CNE 003/2014:

> Políticas de reparações e de reconhecimento formarão programas de ações afirmativas, isto é, conjuntos de ações políticas dirigidas à correção de desigualdades raciais e sociais, orientadas para oferta de tratamento diferenciado com vistas a corrigir desvantagens e marginalização criadas e mantidas por estrutura social excludente e discriminatória. (SILVA, 2004. p.4)

A semente do projeto é plantada com o silêncio ensurdecedor advindo do constrangimento intrigante e impenetrável do paredão de meninos e meninas negros em L na sala do Pré-IFBA[17] em 2011 e também do paredão de anciãos negros nas imediações dos bancos do Brasil e Caixa Econômica Federal no centro de Seabra ao final-início de cada mês. Silêncio preenchido pela fala de Marleide, ex-aluna do curso preparatório e hoje regular do

[16] PROEXT (Pró-Reitoria de Extensão do IFBA) lança anualmente edital de fomentos aos projetos de extensão desenvolvidos da instituição. Apesar do baixo orçamento, o recurso é fundamental para a manutenção da ação.

[17] Curso preparatório para o PROSEL- Processo seletivo do IFBA como forma de ingresso aos cursos regulares, realizado em 2011 numa parceria entre o IFBA e a prefeitura municipal de Seabra, como alunos do nono ano de diversas escolas municipais, como primeira ação, antes da implementação dos cursos regulares.

curso subsequente[18] do IFBA, uma menina com 22 anos e dois filhos cuja fala, naquela manhã despretensiosa que intencionava apenas iniciar uma aproximação com os quilombolas, acabou por nos despertar para a educação como um caminho exigível.

Naquele dia, daqueles que imprimem um outro curso aos desígnios da vida, a fala de Marleide tornou audível os gritos em mim ressoados pelo silêncio. Sua fala fez-me entender a paisagem daquela sala, o paredão em L, onde os corpos negros falavam em seu silêncio. Eu não tinha diário de campo em 2012, não entendia aquela como uma experiência etnográfica, como um momento singular para o que depois se tornaria minha pesquisa. Tive que fazer uma entrevista narrativa depois com Marleide, a fim de recuperar no seu jeito de narrar o que eu já reproduzia nos projetos, artigos e relatórios, ao referenciar as passagens que mais me inquietaram. Lembro-me de dizer: "É uma pena que nenhum de vocês tenha passado...", e da menina, que até então eu não conhecia a voz, me interromper e dizer: *Como, Portela? Nós já tinha perdido antes de começar*.

Após a experiência do Pré-IFBA em 2011, quando entrei nas turmas regulares do IFBA em 2012, o incômodo foi imediato. Os rostinhos pretos não estavam nem mesmo ao fundo da sala, nenhum deles, tinham ficado pelo caminho. Enquanto a expressiva maioria dos que com Marleide fizeram o curso Pré-IFBA e se tonaram alunos regulares, vivem hoje a universidade, inclusive nos cursos tidos como de maior prestígio, a menina firme e eloquente, antes curvada em silêncio, coleciona a experiência da partida e do retorno de São Paulo, principal migração dos quilombolas de Seabra, em busca da sobrevivência, agravada pelos dois rebentos e um casamento. Nunca perdemos contato, a menina é hoje uma das principais lideranças da comunidade quilombola do Agreste e da região, bolsista de um projeto de nosso campus como representante quilombola, tornou-se, apenas este ano de 2017, aluna regular do curso subsequente do IFBA. Esta não é uma trajetória isolada, é representativa, assim como a de *mainha*, de muitas e muitas famílias negras.

Quando pedi recentemente a Marleide que relatasse sua experiência no curso, me surpreendi, após analisar a gravação, com o L em sua fala para caracterizar o desenho dos quilombolas na sala. Confesso que já não sei se esse L habitou nossa memória fotográfica em separado ou se o meu ou o dela é fruto de nossos diálogos ao longo desses cinco anos. O fato é que, independentemente do L, sua narrativa interconecta muitas existências pretas, inclusive a que inaugura este capítulo, por revelar como nosso racismo íntimo, aquele com o qual

[18] Curso subsequente é uma das modalidades da educação profissional, voltada para alunos que concluíram o Ensino Médio.

convivemos todos os dias, embora tenham nos ensinado a fazer de conta que não existe, mutila o hoje e o amanhã dos jovens negros.

> Em 2011, saiu a primeira... incri.. seleção pra o Pré IFBA, pra fazer o Pré- Ifba e eu e mais umas cinco alunos da escola Joaquim Felipe de Souza foi selecionado pra vim fazer esse cursinho, quando a agente chegou pra fazer, a gente sentiu a rejeição do pessoal de Seabra, de escola pública, meninos que estudavam em outras escolas mais avançada do que a da gente, a gente sentiu a... eles se manifestaram contra a gente pra não estar naquele local. Foi uma coisa muito, muito forte. Eu e meu colega e minha outra colega que gostava muito, Lucimeire e Neilton, que gostava muito de sentar na frente pra puder opinar, pra poder discutir e aprender melhor. No primeiro dia que a gente sentou na frente, a gente não aguentou os cochichos atrás da gente falando o que é que esses cabelos ruim tava fazendo ai na frente? Cheio de trança? As risadas...aquelas vozes chatas...então a gente se sentiu assim tão pressionado, tipo que a gente pensou o que é a gente tá fazendo aqui? Este não é o nosso lugar! Será que nós tá louco?

O excerto do depoimento de Marleide expõe muitas questões, exemplo da analisada por Fanon, ao se referir à prisão que o corpo negro representa. Ressalto que sua análise ultrapassa as dimensões da psicanálise, ou a ressignifica, na medida em que diferente de algumas tendências para a subjetivação do sujeito, o autor fundante para a descolonização epistemológica numa perspectiva negra, ao dialogar com Freud, explica que a alienação do negro não é só individual, a realidade exige compreensão total, onde as soluções precisam ser encontradas tanto no plano objetivo quanto subjetivo. O indivíduo para Fanon é também social (FANON, 2008. p. 28).

É importante ressaltar este aspecto para que a experiência de Marleide não seja tratada como individual. Sua fala despertou-nos para a necessidade do fortalecimento de políticas de acesso, pois é representativa de uma coletividade, o que os quatro anos de projeto têm reafirmado. Ao refletir a diferença entre a questão negra e os judeus, Fanon demonstra o papel que o fenótipo determina, a despeito dos debates sobre os genes e suas implicações para as discussões acerca do racismo na academia. Marleide e os seus aparecem para a cidade, a presença da diferença é percebida pela cor, pelo cabelo:

> Claro, os judeus são maltratados, melhor dizendo, perseguidos, exterminados, metidos no forno, mas essas são apenas pequenas histórias em família. O judeu só não é amado a partir do momento que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto *novo*. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da "ideia" que os outros fazem de mim, mas da minha aparição. (FANON, 2008. p. 108)

Nesse sentido, é necessário também reafirmar que racismo e preconceito, embora bastante confundidos, não são a mesma coisa. Moore alerta para o fato de que o racismo não é

em si um preconceito, mas gerador de um dos piores preconceitos que é a ideia de superioridade e inferioridade racial, sendo esta base para a legitimação da hierarquização da humanidade, segundo o fenótipo. Munanga (2004) também alerta para o uso comum e equivocado do conceito de racismo como qualquer atitude que conduza à rejeição ou injustiça, o que conduz ao esvaziamento da importância do racismo e da gravidade de seus efeitos. Numa perspectiva semelhante, o sociólogo peruano Quijano (2005), ao analisar como o conceito de raça operou para legitimação da dominação imposta pela conquista nas Américas, o situará como um instrumento de classificação social básica, estabelecido pelo colonizador, no qual a cor será o traço fenotípico preponderante:

> Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2005. p.118)

Desse modo, é importante espraiar o debate, dissipando a nebulosidade nele envolta intencionalmente para banalizar o racismo e seus efeitos. Situações como as relatadas por Marleide não podem ser tratadas como análogas aos preconceitos sofridos por um estudante "gordo" ou homossexual, os quais podem ser vítimas de preconceito e descriminação, mas não de racismo.

No excerto, a interlocutora cita um traço fenotípico, alvo de atitudes preconceituosas ancoradas no racismo, logo racistas, para inferiorizar os quilombolas. Os cabelos como destaque para as investidas contra os quilombolas não serão exclusivo desta passagem:

> Tinha uma certa pessoa que jogava o cabelo pra trás o tempo todo, o cabelo dela longo, e dizia: ai gente esse cabelo meu... Sabe? Achando que aquele cabelo dela era maravilhoso e que só ela tinha o puder de ter aquele cabelo o tempo todo. É... foi uma coisa muito chata, muito chata mesmo. (Trecho da entrevista de Marleide)

Bell Hooks (2005) em *Alisando o nosso cabelo* reflete como a supremacia branca manipula a insegurança que a mulher negra sente em relação a seu valor na sociedade, sendo o cabelo um importante símbolo desta agonia. A autora reflete como apesar das mudanças nas políticas raciais, o cabelo persiste como uma obsessão para as mulheres negras, o liso vai concentrar a ideia de beleza, a tradução de mulheres amadas e desejadas, por isso o alisamento como parte integrante do rito de transformação da menina negra em mulher. Marleide aqui atribui aos cabelos longos e lisos, que balançam em pirraça, de um certo tipo

poder, um poder que a incomoda e que parece ser exercido por alguém consciente dele. Segundo Nilma Lino, o cabelo carrega as tensões do processo identitário do negro na sociedade racista, é espaço de insatisfação, mas também de revalorização.

O cabelo crespo trançado, alisado ou natural aparece no relato como um dos principais traços de inferiorização dos quilombolas no espaço escolar, tornando a experiência dos corredores algo insuportável. Nilma nos alerta que o cabelo e o corpo são pensados pela cultura, logo não podem ser concebidos apenas como dado biológico, neste sentido o cabelo e corpo negro simbolizam a identidade negra atravessada pelo racismo e construída um com o outro, em contato com o outro, em contraste com outro:

> Nos corredores era cochicho o tempo todo. Durante o professor tava na sala, elas ainda faziam com que esconder a forma de racismo delas, mas nos corredores era insuportável. O falar do nosso cabelo, do nosso cabelo com trança, do nosso cabelo ou alisado, ou duro mesmo, que tinha alguém que usava, ou marrado com trancinha de raiz, era muito chato. No pegar da merenda, em tudo! Tanto quem fez o cursinho com a gente, principalmente quem fez o cursinho com a gente também, e o recebimento também de alguns alunos no CEIS[19]. (Trecho da entrevista de Marleide)

No trecho, Marleide fala do Pré- IFBA, experiência em que nasce minha inquietação com o silêncio quilombola ao atuar como professora. O silêncio do paredão em L tinha muitas razões, a história que se expressa na violência dos corredores era sem dúvida uma delas. Surpreende- me o fato de não desconfiar da intensidade de práticas intimidatórias que permanecem inalteradas, análogas à minha infância e adolescência, apesar das transformações dos últimos anos, advindas da política de cotas e outras conquistas, a exemplo da Lei 10.639/03. Ao transcrever o relato, recordei-me do desconforto do recreio da 5ª série do colégio Ana Amélia da Fazenda Grande e da bofetada inaugural, no primeiro recreio, desferida em mim por um menino em defesa de uma menina branca por algo que eu nem desconfiava. A bofetada pública, porém segredo mais íntimo da menina negra que mesmo mulher nunca antes havia tocado neste episódio. Segredar, silenciar não apaga o vivido, Nilma explica como nossas experiências escolares ressoam ao longo da vida, às vezes à margem da percepção do (a) docente:

> As experiências de preconceito racial vividas na escola, que envolvem o corpo, o cabelo e a estética, ficam guardadas na memória do sujeito. Mesmo depois de adultos, quando adquirem maturidade e consciência racial que lhes permitem superar a introjeção do preconceito, as marcas do racismo continuam povoando a sua memória. Nem sempre os professores e as

[19] CEIS- Colégio Estadual de Seabra, principal escola estadual do município.

> professoras percebem que, por detrás da timidez e da recusa de participação de trabalhos em grupos, encontra-se um complexo de inferioridade construído, também, na relação do negro com a sua estética durante a sua trajetória social e escolar. (GOMES, 2003. p. 176)

Marleide segue demonstrando como a situação por ela vivenciada é parte de uma realidade que os quilombolas enfrentam desde que resolveram enfrentar a sede para a progressão nos estudos em 2005. A saga dos quilombolas na sede do município teve início apenas dois anos depois do Decreto Nº 4, 887/ 03 estabelecer os critérios para a propriedade das terras quilombolas:

> Tem tantas outras coisas que a gente pode tá relatano. Em 2005 que foi a primeira turma que entrou no Felinto, no colégio estadual Felinto Justiano Bastos, foi uma... foi pior, foi na época que meu irmão estudou, minha cunhada estudou e foi a primeira turma de pessoas de comunidade quilombola, de zona rural assim a estudar numa escola aqui em Seabra. Quando eles entrou, nessa escola, eles não tinha direito a voz nem vez. Era chamado de fedorentos, na cara de pau mês, de urubu, carniceiros, assim que eles entrava, dizia que a sala tinha escurecido, que o mau cheiro tinha aparecido na sala, que tava horrível, e que o que essa escola tinha virado... se os menino passava no corredor era jogando papel. Foi uma coisa horrível, durante o ano todinho, esses menino passou por esse processo de ser chamado de preto, de fedorento, de urubu, de que... de carniceiro.

A reversão dos conflitos raciais que se expressam nas relações escolares não acontecerá com o silêncio sobre eles: “A prática do acobertamento é a mais usual, pois o “mito da democracia racial” conduz à chamada “política de avestruz”, na qual, por se fazer de conta que um problema não existe, tem-se a expectativa de que ele deixe, de fato, de existir” (PCNs, 1998, p.138). O fato é que não haverá retroação, ainda com as políticas de reparação, se a escola insistir, ancorada no mito da democracia racial, na tese de que somos todos iguais, sem considerar as diferenças que geram consequências materiais e simbólicas para negros e brancos.

Marleide trata do silêncio escolar ao falar da situação em uma das escolas, classificada em seu depoimento como a mais hostil para os quilombolas, o CEIS, por isso evitada por eles, apesar de reconhecer que no Felinto, a escola preferida, também tem preconceito, mas a atuação de uma professora, sobre a qual falarei mais tarde, torna a última uma escola mais acolhedora. Ironicamente a escola onde o silêncio produz a hostilidade tem pintado no mural no pátio: Nem pretos, nem brancos, iguais.

> Teve uma...uma comunidade que não conseguiu e foi estudar no CEIS, chegou no CEIS, ai é que tava, agora em 2011, ai é que tava. Eles não sentia bem, não era trabalhado nada. O preconceito continuava pelos corredores, em

> torno da sala, em todos os lugares. No Felinto também tem, tinha não, tem. (Trecho da entrevista de Marleide)

Sobre o papel da escola com seu silêncio que produz ainda mais diferenças, Marleide nos diz:

> E a escola em si não se posicionou em nada, tipo contribuía né? Porque se ela não se posiciona ela tá contribuindo pra que aquilo aconteça. Se não fazer é...um estudo sobre aquilo, dizer que somos diferentes sim, que nós não somos igual, dizer somos diferentes sim. Se a escola não colocar isso, vai... ela tá apoiando, tá contribuindo para que o preconceito aconteça.

É preciso reconhecer as diferenças. Petronilha Gonçalves vai refletir que embora as formas de discriminação não tenham seu nascedouro na escola, o racismo, o preconceito e a discriminação a atravessam e podem ter a escola como espaço de reprodução. A escola pode e tem a obrigação legal, pelo menos desde 2003, de assumir um papel transformador, para tanto é necessária a ruptura com o silêncio.

> Para reeducar as relações étnico-raciais, no Brasil, é necessário fazer emergir as dores e medos que têm sido gerados. É preciso entender que o sucesso de uns tem o preço da marginalização e da desigualdade impostas a outros. E então decidir que sociedade queremos construir daqui para frente. (GONÇALVES, 2004. p.05)

Sueli Carneiro (2005) reflete em sua tese de doutoramento como as humilhações raciais fazem da sociabilidade no espaço escolar, como a escola vai funcionar "como cenário das primeiras experiências sociais de negação racial" (CARNEIRO, 2005, p.280).

> Criam até música, referente ao negro, nego do suvaco cabeludo, não era essa não, era outra parecida. Cantou música mandando lavar o suvaco, é referente aos menino de tal comunidade, nego de tal comunidade vai lavar seu suvaco, seu suvaco tá fedendo, o calor tá de matar, não sei como que é. Então foi assim... foi uma coisa bem explícita mesmo, não tinha nada de dizer que era preconceito escondidinho não, **era na cara, na lata mesmo**. (Trecho da entrevista de Marleide)

Lauro Roberto e eu temos a mesma idade, 38 anos, entretanto a calvície precoce, não sei se de família ou fruto da vida intensa de liderança, hoje na vereança de Seabra, aliada à voz envelhecida dos antigos o fazem parecer bem mais velho. Não é retinto como João Evangelista, pois é filho de mãe clara e pai negro. Lauro no trecho também faz referência ao racismo explícito vivenciado pelos quilombolas nas escolas da sede do munícipio, especialmente com as primeiras turmas a se deslocarem, o que exigiu intervenção nos movimentos sociais. É importante notar como nas falas das duas lideranças aparecem

expressões “de forma clara”, “de forma evidente” e “era na cara, na lata mesmo” para tratar do racismo íntimo que ainda insistimos em dizer que é velado.

> Por exemplo, a escola em Seabra que atendeu a alunos do quilombo foi a escola Felinto, colégio Felinto Justiniano Bastos aqui em Seabra, houve um período que os alunos das comunidades quilombolas que vinham no turno matutino, lá das comunidades quilombolas pra estudar em Seabra, já que nas comunidades também nunca teve ensino médio, nunca teve educação no ensino médio, elas vinham pra Seabra e em Seabra sofriam todo tipo de racismo, todo tipo de discriminação ai **de forma clara, de forma evidente,** a ponto de ter que sofrer algumas intervenções de pessoas dos movimentos sociais, é... com palestras com informação para tentar diminuir o impacto do racismo declarado em relação aos jovens que vinham daquelas regiões. Você conhece pessoas como Valdice por exemplo do Agreste, sofreram, passaram por isso, pessoas como Quena que chegaram a passar por situações de constrangimento em virtude de ser de comunidade quilombola de ser negro aqui em Seabra. (Trecho da entrevista de Lauro Roberto)

A inércia da escola diante de flagrantes de racismo não é exclusiva de Seabra ou da realidade quilombola, é parte da normalidade de uma cultura escolar brasileira, onde o sofrimento das crianças e adolescentes negros e negras não importa, não sensibiliza, não comove. Além de não enfrentar o racismo, às vezes a própria escola patrocina e oficializa discriminações, a exemplo da escolha da Rainha do milho nas festividades juninas, na qual as meninas negras, como eu, nem podiam concorrer e a razão era pública: não ser branca. Esta nunca foi uma prática de racismo velado desde as rainhas do milho do tempo de *mainha*, que para me proteger sempre ensinou a lição que aprendeu (não reagir): “Deixe pra lá, minha filha... sempre foi assim.” Na escola, infelizmente ainda se finge não ouvir os gritos que ecoam em meio ao silêncio:

> Aqui se coloca a sensibilidade em relação ao outro. Compreender que aquele que é alvo da discriminação sofre de fato, e profundamente, é condição para que o professor, em sala de aula, possa escutar até mesmo o que não foi dito. Como a história do preconceito é muito antiga, muitos dos grupos vítimas de discriminação desenvolveram um medo profundo e uma cautela permanente como reação. O professor precisa saber que a dor do grito silenciado é mais forte do que a dor pronunciada (PCNs, 1998, p. 139).

Ao continuar seu relato acerca das primeiras experiências dos quilombolas nas escolas da sede do município, Marleide expõe uma das dimensões do epistemicídio que se expressa no espaço escolar discutido por Sueli Carneiro, como a produção social da inferiorização intelectual do negro, a partir da constância de mecanismo de negação, o que conduz à evasão como expressão de formas de expulsão/exclusão do negro do espaço escolar. Já quando referencia outro episódio, vivenciado por ela, como aluna do cursinho numa visita ao campus,

explicita como as humilhações vivenciadas alimentam o desejo de desistência, interioriza a ideia de inferioridade e consequentemente produz o fracasso. Realmente ninguém, como enfatizado por ela, nenhum quilombola conseguiu passar na prova naquele ano.

> A primeira vez que a gente foi fazer a visita no IFBA... a gente entrou no IFBA com aquela sensação de ma...de... tão agradável, e ai eles pegaram, uma turma pegou falou assim: Gente, a gente sim é que vai ser aluno do IFBA. Eu não sei nem o que é que algumas pessoas estão fazendo aqui, a gente já passou, isso aqui vai ser tudo nosso! A gente vai sentar nessa cadeira! Tem gente que tá aqui não sei fazeno sei nem o quê? Eu senti assim tipo ...é verdade, é verdade, ai eu falei assim: eu não vou fazer mais a prova, não vou fazer mais a prova. Eu não sei nem o que é tô fazendo aqui realmente. Ai minhas colega falou: Não! Tá doida! Pode ser assim não! Não... vai fazer sim! Acalma! E a gente fez, algumas fez, mas a gente não conseguiu... passar na prova, mas com o tempo, né? Agora depois... a gente tá conseguindo inserir mais gente do IFBA. Graças a Deus! Graças a Deus! Porque nesse período ninguém conseguiu! Ninguém conseguiu! Eu acredito que não foi porque era incapaz não, foi por conta mesmo dessas coisas que aconteceu, que a gente sentiu menor, sentiu inferior aos demais.

A ideia de inferioridade hoje já refletida por Marleide, bolsista de um projeto de extensão do IFBA e aluna regular do subsequente, como consequência de todo um contexto é plantada e cultivada no interior de muitos e muitas jovens negros e negras ao longo de uma história de segregação que se repete na trajetória de famílias negras.

> A compreensão da negação do Outro como sujeito de conhecimento, que se exprime em políticas nas quais o acesso ao conhecimento é negado ou limitado; que lhe impõem, via de regra, um destino social dissociado das atividades intelectuais; que promovem a profecia auto-realizadora legitimadora de uma inferioridade intelectual essencializada; que decretam a morte da identidade como condição de superação do estigma, condenando os sobreviventes a uma integração social minoritária e subordinada. (CARNEIRO, 2005. p.278)

1.5.1 Semente crioula- primeira safra

A primeira edição do projeto Semente Crioula inaugurou uma trajetória institucional que hoje conta com vários projetos de pesquisa e extensão com foco nas comunidades quilombolas, além de um grupo de pesquisa. Floresceu a ponto de hoje o *campus* de Seabra ser o *lócus* da pesquisa de doutoramento de um professor da rede IFBA, face à quantidade de projetos desenvolvidos com foco em diversidade.

A edição primeira do Semente, em 2013, assumiu um caráter diagnóstico, com o objetivo de iniciar o diálogo entre IFBA e as comunidade quilombolas do território, sendo o projeto concebido como um espaço de intercambiação cultural:

> Esta proposta se assenta em uma perspectiva democrática e igualitária da interação do campus com estas comunidades rurais quilombolas, em que o objetivo não é transformá-las em nome de uma pretensa superioridade do conhecimento científico sobre os saberes tradicionais. Não seria, portanto, um projeto de extensão se, como Paulo Freire sugere, considerarmos o etimologia e a semântica que este termo carrega consigo, uma vez que ele visa estabelecer um vivo diálogo intercultural de mutuo aprendizado entre IFBA e as comunidades quilombolas. (Projeto Edital 001/2013 PROEX-IFBA)

O primeiro ano do IFBA com as turmas regulares, o ano de 2012, foi um ano em que a ausência quilombola gritou e impôs a nossos ouvidos a necessidade de escuta das comunidades quilombolas. Como docentes do instituto, representativo no micro das relações raciais hegemônicas que se expressam na sociedade brasileira, precisávamos agir para que as salas de aula pudessem espelhar a riqueza da diversidade do território de identidade da Chapada Diamantina:

> Apesar da recente implantação, já é possível visualizar nas relações cotidianas na sede do município de Seabra, onde está localizado o instituto, que estas não estão alheias às relações de poder segregacionistas que imperam na constituição do nosso Estado-nação. Neste sentido, a gestação de ações que propiciem o contato com as comunidades étnicas da região representa a possibilidade de celebração da diversidade no âmbito do espaço escolar, através do aprendizado com outro, o que é singular para um país que propaga a democracia racial como sua marca, embora, no interior das relações cotidianas, o repúdio às diferenças sedimentado ao longo de sua história seja a forçosa realidade. (Projeto Edital 001/2013 PROEX- IFBA)

Fruto deste diálogo da primeira edição, a seguinte, o projeto de 2014, foi desenhada na relação com os quilombolas, a partir das sinalizações destes dos principais entraves para a ausência da juventude quilombola na institucionalidade. A segunda edição assume o caráter de projeto de intervenção, na perspectiva da Pesquisa- ação com diagnóstico de problemas que são coletivamente refletidos, a fim de subsidiar o planejamento das ações que estimulem a transformação da realidade.

> buscamos realizar diagnóstico à (sic)respeito das causas do reduzido acesso e permanência dos alunos quilombolas em nossos cursos regulares, onde os moradores relataram os seguintes gargalos: a) a inexistência de inclusão digital nas escolas ou nas comunidades da região e consequente impedimento do acompanhamento do calendário de exames seletivos e matrículas do IFBA e dificulta inscrições online e pedidos de isenção; b) a inadequação pedagógica e infraestrutural das escolas da região ao nosso processo seletivo; c) a falta de documentação de identificação necessários a realização da prova por parte desses muitos jovens. d) Inexistência de material didático adequado para a preparação para a prova. (Projeto Edital 01/2014 PROEX- IFBA)

O curso preparatório assume a centralidade da intervenção, associado às demandas dele decorrentes, já sinalizadas pela comunidade e expostas no excerto destacado do projeto de 2014. Sua construção, além de fruto da vivência etnográfica da primeira, é resultado do diálogo com duas das principais lideranças quilombolas da região, Lauro Roberto e João Evangelista, os quais, por entenderem a dinâmica educacional e de transporte das comunidades, foram e são de fundamental importância para a concepção de execução do projeto.

> O projeto previu, além do curso, a logística para a retirada da documentação exigível à inscrição, o documento de identidade, na cidade próxima de Irecê, a inscrição no processo seletivo, além do permanente diálogo com as famílias. Já a realização de aulas com professores do instituto e monitores ocorreu nas escolas polos localizadas nas comunidades do Baixãozinho e do Alagadiço, unidades que atendem a nove comunidades do município. O público atingido pelas duas escolas: Sebrônio Oliveira do Baixãozinho e Joaquim Felipe de Souza do Alagadiço, foi de cerca de 35 alunos. As disciplinas contempladas foram: Português, Matemática, História, Geografia e Ética e Cidadania, com aulas semanais em blocos de duas disciplinas às quartas no turno vespertino, além de reforço com os monitores aos sábados quinzenalmente. (PORTELA, 2015)

Ao visitar as escolas parceiras, indicadas pelas lideranças, para o fechamento da proposta, especialmente em uma delas o desvelar do achatamento de perspectivas, da restrição do horizonte da juventude quilombola constituiu-se numa experiência muito forte. Ao explicar à direção a proposta, ouvimos do então diretor, que nos atendeu sem nenhum entusiasmo, algo assim:

> Vocês podem até fazer esse projeto, mas vão perder tempo com isso. Esses meninos não querem nada com escola. Eles estão esperando terminar o nono ano para ir trabalhar em São Paulo. O que eles querem não tem nada a ver com escola. Fizemos uma pesquisa aqui das profissões que eles sonham, a maioria sonha dirigir caminhão, ser pedreiro, empregada doméstica na cidade.

Além da fala que sepulta a escola como alento de horizontes, presenciamos duas salas de nono ano, uma exclusivamente formada com aqueles em distorção idade-série, ou seja, marcada pela separação dos que têm dificuldade de aprendizagem. Encaramos olhinhos desconfiados nas duas salas, mas nesta, em especial, o constrangimento foi tamanho que não conseguimos naturalizar a ponto de simplesmente dar a mensagem como previsto. Ficamos tão ou mais envergonhados que eles, lembro-me da garganta travar e das palavras custarem a

sair. Quando saímos da sala, o professor Azamor[20] e eu, pausamos para melhor sentir o ocorrido. Desta sala, nenhum aluno se inscreveu para o curso.

A descrença e as inúmeras dificuldades para a execução do projeto não impediram sua realização. A primeira edição do Semente que transforma a face das turmas ingressantes no Ensino Médio integrado ao Técnico no IFBA, com o aumento na aprovação de 1.200% de alunos oriundos de comunidades quilombolas e rurais negras. Saímos de um aluno quilombola declarado para 09 alunos quilombolas (Jordan, Laurice, Juliana, Jeferson, Jeane, Stephane, Adailson, Lucimar e Gabriela) e 03 alunos da comunidade rural negra do Angico (Ederson, Aline e Carine). O diamante negro reluz e o IFBA é outro.

1.5.2. As pragas – as dificuldades que ameaçam a colheita

Apesar de ...
uma fé há de nos afiançar
de que, mesmo estando nós
entre rochas, não haverá pedra
a nos entupir o caminho.
(EVARISTO. Conceição. *Apesar das acontecências do banzo*.)

A luta antirracista exige a crença na necessidade de caminhar, ainda que abatida pelo banzo, *apesar de*. Embora fosse previsível, nos surpreendeu a intensidade do fenômeno decorrente dos resultados da edição de 2014, os quais fazem com que a de 2015 enfrente desafios ainda maiores. Em 2015, nenhum aluno ou aluna egresso do projeto obteve aprovação e o impacto desse dado, associado às dificuldades multiplicadas, foi forte e exigiu reflexão. Apenas uma aluna, declaradamente quilombola, ingressou neste ano sem ligação com o projeto.

O Semente é representativo nas microrrelações da conformação do racismo na educação brasileira, assim como nas práticas sociais em geral, e da complexidade para o seu enfrentamento. O projeto é um desafio para o professor como intelectual crítico não só como execução, mas principalmente como reflexão sobre a realidade numa perspectiva de mudança (Giroux,1990). Um projeto como o Semente Crioula é um espaço privilegiado de reflexão coletiva, onde ensino, pesquisa e extensão confluem, para a formulação de perguntas e respostas para o desafio precioso que é a realidade:

[20] Azamor Coelho Guedes é professor efetivo do IFBA, coordena o projeto Semente Crioula juntamente com a escrevinhadora desde a primeira edição.

> Estamos num país onde certas coisas graves e importantes se praticam sem discurso, em silêncio, para não chamar atenção e não desencadear um processo de conscientização, ao contrário do que aconteceu nos países de racismo aberto. O silêncio, o implícito, a sutileza, o velado, o paternalismo, são alguns aspectos dessa ideologia. O racismo brasileiro na sua estratégia age sem demonstrar a sua rigidez, não aparece à luz; é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente em seus objetivos. (MUNANGA, 1996. p.215)

Essa ambiguidade eficiente do nosso racismo íntimo atua de variadas formas para obliterar as ações contrárias. Na escola onde o diretor estava certo acerca do destino dos (as) jovens quilombolas, contrariado pelas aprovações, não houve uma negativa aberta para a realização do projeto no ano seguinte, mas todas as tardes foram supostamente ocupadas para a realização de outras atividades com os meninos e meninas, inviabilizando o Semente na mesma. A escola não fez qualquer mobilização para que os alunos se inscrevessem, nem nos permitiu fazer, sem a necessidade de proibições abertas, apenas com imposição de dificuldades e intensificação da inaugural *má vontade*. Na edição seguinte, que assumiu outro formato, o qual será explorado na próxima seção, liberto das amarras da escola, a dificuldade foi o acesso à declaração necessária à inscrição, o que exigiu a mediação de lideranças para a solução. É importante ressaltar que a complicada relação com a direção foi alertada pelas comunidades e suas lideranças desde a concepção do projeto.

Na outra escola, onde a presença de quilombolas como servidores é determinante para imprimir um outro jeito, além do apoio de alguns professores, a exemplo da professora de Português, permanecemos com abertura para realização das aulas, entretanto outros desafios apareceram, os quais fustigaram a necessidade de imprimir um outro caminhar, sob pena de negar a proposta enquanto ação afirmativa.

Embora as escolas atendam majoritariamente ao público quilombola, não são exclusivas para este, tampouco estão localizadas em comunidades quilombolas. As comunidades brancas onde as escolas parceiras estão localizadas, Alagadiço e Baixãozinho, também e prioritariamente são atendidas por estas, visto que para estes frequentar a escola não exige deslocamento, o que para moradores de zona rural é sem dúvida um privilégio. Embora o projeto tenha sido idealizado como ação afirmativa para as comunidades quilombolas, face à realidade, as duas primeiras edições tiveram que atender ao público do nono ano das escolas, independentemente de ser quilombola ou não.

1.5.3 O transporte que bloqueia a estrada da vida

O silêncio que permeia nossa sólida arquitetura racista faz com que detalhes, aparentemente irrelevantes, os quais só se conhece e entende com um tempo de vivência, não só exponham um estrutura estável de reprodução de privilégios, a partir da facilidade de acesso aos serviços públicos, como também revelem a discriminação, às vezes sutil, implícita como alerta Munanga, que dificulta o acesso aos alvos da segregação. Na fala da liderança quilombola Lauro Roberto, parte do projeto, desde o início, é possível dissecar como a localização das escolas que impõe, aquele recorte do território, o deslocamento exclusivo das comunidades quilombolas, embora sejam estas a irrefutável maioria, simbolizam uma história de segregação institucionalizada:

> Quando as comunidades finalmente passaram a ter acesso à educação... é do ensino fundamental 01, essas comunidades ao terminarem... os alunos ao terminar a antiga quarta série, que hoje na verdade seria equivalente ao quinto ano, essa comunidades tinha, tinha não, tem até hoje têm que se deslocar. É.. não por acaso as escola que tem ensino fundamental 02, da 5ª a 8ª série, hoje do 6º ao 9º ano, fica justamente em regiões próximas que não são quilombolas. Por exemplo, todos os alunos que estudam, que moram, convive que ... estudaram na em suas comunidades, em comunidades como Serra do Queimadão, Baixão Velho, Lagoa do Baixão, Olhos D`Água do Basílio, que são comunidades quilombolas, vão pro Baixãozinho pra estudar numa comunidade que não é quilombola. Portanto, nós não temos nenhum histórico de comunidade quilombola no município de Seabra que tenha esco... que tenha educação de 5ª a 8ª série. Acontece a mesma coisa logo abaixo, então nós temos comunidades de Agreste, a comunidade de Morro Redondo , a comunidades de Anjico, que apesar de não ser reconhecida ainda, é uma comunidade com todas as características de uma comunidade quilombola, essas comunidades também não têm acesso ao ensino fundamental 2, do 6º ano 9º ano, elas se deslocam, inclusive crianças de 3º ano hoje, crianças muito vulneráveis ainda deslocam-se em carros, para estudar no Alagadiço.

O cotidiano esvaziado de quilombolas, mas com interessados alunos brancos, poderia suscitar desinteresse pelas aulas no turno oposto do público que queríamos atingir. Para os quilombolas, público alvo da política, a frequência nas aulas do curso era dificultada pelo deslocamento, afinal: *essa comunidades tinha, tinha não, tem até hoje têm que se deslocar*. Milton Santos vai refletir que o espaço é representativo de um conjunto de relações sociais, atuando como um campo de forças, que se expressam, dentre outros aspectos, pelo que oferta a alguns e nega a outros (SANTOS, 1996).

O espaço para o quilombola é reflexo das recusas históricas, evidentes se avaliarmos que o Alagadiço, escola citada por Lauro, é uma comunidade branca e menos populosa que o Agreste, comunidade quilombola que fica ao lado, entretanto a escolha do poder púbico é pela instalação da escola na comunidade branca, o que implica no deslocamento da comunidade negra. O transporte escolar é concentrado no turno de aula, o que torna o deslocamento no

turno oposto para a maioria das comunidades praticamente impossível. Com pouquíssimos alunos quilombolas, o curso seguiu desvirtuado, mas com uma crescente plateia de alunos brancos, já que a notícia das aprovações atraiu um público externo à escola, oriundo de comunidades brancas circunvizinhas, com assunção da direção para frequentar as aulas.

> Portanto as comunidades brancas, as duas únicas comunidades brancas nesse eixo de comunidades quilombola são as comunidades que têm escola da educação infantil até a 8ª série. E ai a gente pode até acreditar que isso é por acaso, mas nós sabemos... A gente pode até... podemos até acreditar que isso é por acaso, mas nós sabemos que não é por acaso, sabemos que está entranhado nessas práticas o racismo ora de forma velada e em muitos casos de forma explícita como a gente sabe que tem acontecido. (Trecho da Entrevista de Lauro Roberto)

O excerto da fala de Lauro revela a percepção de que a localização das escolas do fundamental 02 nas únicas comunidades brancas da região, abraçadas, no caso específico das escolas Joaquim Felipe de Souza e Febrônio Pereira Rocha dos Santos, por nove comunidades quilombolas, é parte da silenciosa e eficaz arquitetura racista que impõe dificuldades para o acesso dos quilombolas aos serviços públicos de educação, o que neste caso impacta diretamente na progressão educacional.

A trajetória de vida de Lauro, professor quilombola, e de outros moradores da Vazante que também se tornaram professores, é representativa de que os detalhes fazem o futuro. O quilombo da Vazante, comunidade com ameaça de ser desapropriada para a construção de uma barragem, tem cerca de sete professores em atividade, com formação universitária, o que parece um milagre se compararmos com comunidades que ainda não lograram o primeiro morador com curso universitário. O extraordinário é fruto da simples presença de um professor fixo na comunidade, responsável por assegurar o básico.

> Queria fazer um destaque aqui para a comunidade de Vazante que é uma comunidade que apesar de não ser uma comunidade populosa hoje, é a comunidade que tem o maior número de professor quilombola em atividade no município de Seabra. O professor, eu sou uma caso desse sou da Vazante, tem a professora Lorena, minha irmã, tem o professor Nei, professora Nalva, professor Alcides, tem a professora Elza, tem a professora Claudiana, todos eles pessoas que passaram pela universidade e chegaram à sala de aula e trabalha hoje na educação pública do munícipio de Seabra. É importante registrar. E porque tem tanta gente da Vazante? Foi a Vazante a única comunidade, ao contrário da Serra do Queimadão, que desde a década de 80 teve professor fixo com... acesso, por exemplo, **ao básico da educação básica que é ter aula com anos letivos completos**, com precariedade, mas sim com processo de alfabetização mais direcionado, com jovens que teve acesso à educação desde a década de 80. Isso fez com que a Vazante hoje se tornasse o maior celeiro de quilombolas formados passando pela universidade. (Trecho da entrevista de Lauro Roberto) (Grifo meu)

É importante ressaltar como Lauro, enquanto liderança, não atribui os números de sucesso de sua comunidade a uma capacidade superior de seus moradores em relação aos das outras comunidades, não há uma individuação da conquista. Pelo contrário, a liderança reconhece que as condições diferenciadas, ainda que com precariedade, acabaram por desenhar futuros distintos. A meritocracia que justifica as injustiças sociais e raciais na sociedade brasileira não habita aqui o discurso quilombola do vencedor, seu exemplo é utilizado como senda para a luta coletiva por condições que propiciem às outras comunidades, assim como a Vazante, progredirem na e pela educação.

> Isso mostra que a educação ela pode sim emancipar as pessoas, ela pode sim trazer pras pessoas uma condição melhor de vida e claro condição de acessar outras esferas do conhecimento além do ensino básico, do ensino fundamental um ou dois, mas que a própria universidade ela passa a ser mais acessível no momento em que a educação básica ela atende às perspectiva de uma construção mesmo de um caminho que possa trazer as pessoas do quilombo, as pessoas das comunidades, para um desenvolvimento mesmo das suas competências e habilidades sem as quais a gente não consegue acessar a universidade. Na verdade, a Vazante é um exemplo de comunidade que se emancipou por via da educação. Hoje nós temos graças a deus um caminho já trilhado e vamos trabalhar pra fazer com que as comunidades, todas elas, Agreste, Capão das Gamelas, Serra do Quimadão, Vão das Plameiras, Baixão Velho e todas as outras tenha essa construção deste caminho, que é difícil, mas possível é que educação para todos de qualidade e emancipadora. (Trecho da entrevista de Lauro Roberto)

O ensino fundamental fixo na Vazante fez a diferença, porém a exigência ainda atual para todas as comunidades, o que inclui a Vazante, é o deslocamento, ao atingirem o ensino médio, para a sede de Seabra ou Boninal, munícipio vizinho com a sede mais próxima de algumas comunidades. Ao falar da principal escola estadual do município de Seabra, Marleide expressa como a coisa pública pode ser vista como direito apenas de alguns, em detrimento de outros, e como, mesmo após o custoso acesso, o racismo provê outros mecanismos de exclusão:

> O CEIS sempre foi da cidade, nunca foi aceito pessoa da zona rural, aceito assim ... digamos a gente não tinha oportunidade de estudar no CEIS e quem estudava lá acaba saindo, porque ninguém não aguenta tanta pressão, não aguenta essa pressão. Então...foi bem complicado. Quando eu falo eu chaga arrepio... porque foi assim umas coisas que... a gente sofreu muito. (Trecho da entrevista de Marleide)

Numa região onde os resquícios do coronelismo, presente nos nomes das ruas, praças e escolas, mas também na memória cultuada e nas práticas sociais, patrimonialismo e

clientelismo se combinam numa sociabilidade bastante complexa que exige um passo cuidadoso, ainda mais para implementação de ações propostas por “estrangeiros” que expõem e mexem com privilégios sedimentados. A fala de Marleide revela a regra velada que não se sustenta na norma oficial, mas rege as relações e é partilhada pelos sujeitos, o que coaduna com a reflexão de Sérgio Buarque de Holanda acerca da tênue diferença entre o público e o privado, a qual revela a fragilidade do Estado brasileiro:

> Não era fácil aos detentores das posições públicas de responsabilidade, formados por tal ambiente, compreenderem a distinção fundamental entre os domínios do privado e do público. Assim, eles se caracterizam justamente pelo que separa o funcionário “ patrimonial” do puro burocrata conforme a definição de Max Weber. Para o funcionário “ patrimonial” , a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles aufere relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático, em que prevalecem a especialização das funções e o esforço para se assegurarem garantias jurídicas aos cidadãos. (HOLANDA, 1995. p.145)

O impacto do deslocamento no curso do Semente Crioula nos obrigou a pensar a edição de 2016 do projeto com outro formato. É importante ressaltar que o fato de atingir os alunos brancos de comunidades rurais não era o principal problema, mas sim não conseguir atingir a contento nosso público alvo, inclusive com a formação política necessária a couraça para enfrentar o IFBA depois. Os poucos alunos quilombolas ou de comunidades rurais negras continuavam silenciosos, com as aulas na escola e misturados aos outros. Lembro-me numa aula acerca de um texto da prova do IFBA que refletia, a partir da PEC das Domésticas, a diferença entre as lutas das mulheres brancas e negras, em meio ao silêncio dos quilombolas, que têm o trabalho doméstico como principal atividade para as mulheres, o debate seguiu com a intensa participação das alunas brancas, ávidas em negar a existência de privilégios.

Era necessário provocar as reflexões inerentes à aplicação de políticas afirmativas. Nilma Lino Gomes reflete que para reconhecer a necessidade de políticas afirmativas é preciso primeiro reconhecer que existe racismo, algo que não é fácil numa sociedade agarrada à ideia de democracia racial. “Lamentavelmente, o racismo em nossa sociedade se dá de um modo muito especial: ele se afirma através da sua própria negação” (GOMES, 2005). As ações afirmativas denunciam o racismo, a discriminação positiva tem a função de revolver histórias, vidas e reflexões. O Semente precisava cumprir este papel.

1.5.4 – O documento

Além do desafio de se tornar de fato uma política de ação afirmativa, outros enfrentados na edição de 2014, persistiram e ainda hoje impõem dificuldades, dentre os principais, algo que para os grandes centros urbanos causa estranhamento: a ausência do documento de RG e CPF. A região da Chapada Diamantina é marcada pela informalidade das relações, uma prova deste contexto é o fato de que apenas 4% da população economicamente ativa trabalha com carteira assinada. A interiorização de uma instituição com forte marca urbana, até por sua histórica relação com o capital industrial, não implica só em instalar-se no interior, mas em estabelecer o diálogo entre a institucionalidade e uma outra realidade. Em 2011, ao contatar a Pró-reitoria de Ensino do IFBA, na tentativa de encaminhar uma alternativa para este entrave, já evidente no primeiro PROSel realizado em Seabra, lembro-me da coordenação da seleção nos questionar com incredulidade: *Mas como é que não se tem identidade?* A resposta, após o esforço para convencer uma institucionalidade irredutível acerca de aspectos que só se entende na ponta da política, que só se compreende de fato ao pisar e respeitar o chão: *Não tendo, simplesmente não tendo.*

> [...] os alunos e seus familiares padecem da falta de documentos e, em muitos casos não reconhecem a importância dos mesmos por operarem em outra lógica. Tal lógica pode ser explicada pelo fato de pertencerem às comunidades tradicionais. As relações de sociabilidade, em tais comunidades, são fortemente marcadas pelo valor da palavra empenhada e nelas todos se reconhecem face a face. Sendo assim, não há a necessidade de se provar quem são uns para os outros. O outro fator importante, porém, grave, é que a ausência de documentos denuncia a exclusão de tais atores sociais nas relações com o Estado brasileiro e as políticas públicas, caracterizando-os como não usuários de algumas políticas públicas. (Relatório final do Projeto de Extensão Edital 01/2014)

A ausência dos documentos integra a reflexão sobre o projeto desde a edição de 2014, a primeira com o curso, conforme revela excerto do relatório. Como parte da coordenação da seleção do primeiro PROSel em Seabra em 2011, o valor da palavra em choque com as regras de uma seleção pública se apresentou quando fui procurada pela avó de menino cujo nome estava na lista, mas não tinha documentação comprobatória com foto na hora da prova - *O documento não chegou, pró, mas é ele. É meu menino, o nome dele é Fulano, todo mundo aqui conhece ele desde pequeno, todo mundo me conhece. A senhora acha que eu ia mentir?*- Não era mentira, eu não tinha nenhuma dúvida disso, mas a decisão precisava estar em obediência à adequação formal, sob pena de comprometer todo o processo: "[...] documentos são as formas privilegiadas de provar que somos quem dizemos ser, já que o fato básico do mundo moderno é que nossa palavra não é suficiente como prova" (PEIRANO, 2014, p.11).

Embora tivéssemos a certeza de que a verdade não estava só na fala da senhora, ela era em si a expressão fiel deste princípio, o garoto não foi liberado para fazer a prova.

O que parece um problema simples tem um impacto significativo no projeto, pois, em nosso universo restrito, dois alunos que não fazem a prova representam uma grande baixa para um contexto que envolve cerca de quinze aprovados. Na fala de Marleide, o documento também aparece como um impeditivo já no primeiro PROSel em 2011:

> Ai acabou que meu colega que tinha oportunidade de passar não tinha os documento pra tirar. Não tinha documento, então ele não pode fazer a prova. Minha outra colega não tinha documento. A única que tinha documento foi eu, só tinha eu que tinha documento.

No último PROSel, em dezembro de 2016, uma aluna do projeto não pode fazer a prova porque não levou consigo o documento de identidade, a despeito dos avisos como parte integrante do rito do curso, face à recorrência do fato. É importante destacar que o SAC[21] mais próximo de Seabra fica a 180km na cidade de Irecê e o móvel, quando passa na região, fica restrito à sede, às vezes sem uma comunicação adequada para que a zona rural possa se organizar para usufruir do serviço.

Em face desse contexto, em todas as edições do Semente, uma ação prevista é a reserva do carro institucional para levar alunos do projeto ao SAC de Irecê, a fim de proceder a retirada da documentação exigida. Esta ação envolve uma logística complicada, inclusive de hospedagem na sede do munícipio, já que a distância das comunidades inviabiliza a saída pela manhã a tempo do horário previsto para o atendimento. É importante destacar que os custos envolvidos com a retirada podem ultrapassar os R$300,00 (trezentos reais) se considerarmos o deslocamento da comunidade para a sede de Seabra, de Seabra para Irecê, tanto do (a) adolescente quanto de seu responsável, alimentação, além da viagem derradeira para pegar o documento, pois a entrega não é feita na hora. Os custos envolvidos são onerosos demais para famílias cuja principal renda, conforme dado colhido nas entrevistas que fazemos no ato da inscrição do curso, advém do programa Bolsa Família.

A história do documento não se encerra aqui nem se resolve com a logística que fazemos para propiciar a retirada, precisamos acompanhar a inscrição que em tese seria feita pelo próprio candidato, mas nós assumimos como parte do projeto pela necessidade de driblar algumas exigências:

---

[21] SAC (Serviço de Atendimento ao Cidadão) é um modelo de atendimento com unidades integradas, criado em 1995, onde é possível acessar vários serviços públicos, a exemplo da retirada de documentos.

> Muitas vezes, porém, o documento de Identificação não fica pronto em prazo suficiente para preencher o formulário em dia da inscrição. Neste caso, a Comissão Organizadora do PROSel nos autoriza a não preencher o campo R.G do formulário, ou preenche-lo com "000000000". No dia da prova, porém, o estudante deve obrigatoriamente portar o seu documento e sua identificação é feita com a ajuda do Instituto Pedro Melo. (Relatório PROEX Edital 01/2016)

Além do 0000000000 da identidade, o CPF seria outro impeditivo se a inscrição ficasse sob a responsabilidade dos próprios candidatos:

> Já em relação ao CPF, há outro problema, pois, ao contrário do RG, não há possiblidade de se fazer a inscrição sem um número de CPF válido. Não é possível, portanto, preencher o Campo CPF do formulário de inscrição do PROSel com "00000000". O próprio sitio do IFBA também expõe que o usuário do sistema de Inscrição não está autorizado a preencher o campo com o CPF de algum familiar, indicando como solução o preenchimento de formulário específico da Receita Federal para a solicitação do documento. Como este impeditivo restringiria a inscrição de boa parte dos jovens e poria por terra meses de trabalho, optamos por preencher o formulário com o CPF de parentes, a despeito, da exigência contrária do sitio do PROSel. Até porque, no dia da prova não é solicitado CPF. Além disso, não concordamos com a sua exigência, já que o Cadastro de Pessoa Física (CPF) é um documento de natureza tributária, gerenciado pela receita federal, absolutamente dispensável na identificação do estudante. (Relatório PROEX Edital 01/2016)

A equipe do PROSel não é fixa, por isso precisamos todo ano fazer novas negociações para resolver velhos problemas. Intencionamos negociar com a Pró-reitoria de Ensino para que o CPF seja retirado enquanto exigência para a inscrição, já que estamos certos de que esta tem representado um impeditivo para as comunidades rurais e quilombola de todo o estado. Com as ações do projeto, trabalhamos para reverter somente em Seabra, mas é necessário que o processo seja revisto para não ser excludente.

1.5.5 Uma moto para São Paulo

Na sala de aula do Alagadiço, por ocasião da apresentação da proposta do curso em 2016, ocorreu uma situação recorrente na fase de divulgação, o desinteresse ou a recusa explícita apenas dos meninos. Desta vez, dois manifestaram a recusa em se inscrever, um deles com a firmeza de um adulto. Era o irmão de Jade, a pedra preciosa que tínhamos certeza que passaria, mas por não ser enquadrada na cota social, ficou pelo caminho. O menino estava convencido a trilhar a vereda destinada aos meninos-homens quilombolas, assim que saem do nono ano: São Paulo.

> Uma das ciosas (sic) que mais me chamou a atenção foi o quanto à sala era quase que predominantemente composta por alunas, eu acreditava que isso só acontecia na minha comunidade, desde crianças as meninas são mais incentivadas a estudar que os meninos na maioria das vezes o que eles querem e tem o incentivo é de ir para São Paulo trabalhar para sustentar a família ou comprar um automóvel. (Relatório final Edital 01/2016 da bolsista Juciane)
> O fato de boa parte dos alunos serem mulheres parece que se dá pelo fato dos homens saírem para trabalhar mais cedo, para ajudar a família, muitos vão para São Paulo em busca de emprego, para comprar uma moto, por isso comprometem um pouco os estudos. (Trabalho apresentado na IV Semana Preta- 2016 pelo bolsista Pablo Matheus Aquino)

Já sabíamos pela vivência no território a intensa migração para São Paulo, mas desvelar como ela ocorre para os quilombolas tem sido aos poucos. A escassez de oportunidades de trabalho, o desejo de uma vida distante da roça, somaram-se aos anseios contemporâneos de uma juventude para a qual a moto é a metáfora de outra vida, menos rural e mais próxima dos símbolos de uma juventude também negra da periferia de São Paulo, ainda quando se retorna para visitar ou tornar a viver em seu quilombo.

A moto para os meninos não é somente o acesso a um símbolo de consumo, representa o poder de se deslocar fora dos limites impostos pelo poder público, é um símbolo de liberdade diante do isolamento espacial a que as comunidades estão submetidas. Em nossa vivência, a moto aparece em muitas falas, tanto dos meninos quanto de seus familiares como uma espécie de metonímia para todas as razões que os expulsa. Quena, aluna adulta do Semente, nos contou que a maioria dos meninos que vão para São Paulo trabalham na construção civil e vivem em alojamentos no próprio trabalho praticamente sem trânsito externo, onde não é permitida a visita dos parentes. “Eles vivem lá bem precário, a maioria de São Paulo só conhece mesmo a rodoviária, onde pegam eles quando chegam e levam quando vão voltar pra casa pra visitar os parente. Ás vezes até o depósito pras famílias é os outros que faz”.

> Deste modo, tratar a juventude rural quilombola não é tarefa fácil, pois há uma série de identificações sobrepostas e escassa bibliografia sobre elas. Tomar essas identificações de forma isoladas seria incorrer no erro, pois sobre eles recaem o que é ser ao mesmo tempo jovem, rural e quilombola. Nestas sobreposições estão imersas relações de poder e jogos identitários. Enquanto jovens que vivem no meio rural, eles sofrem a mesma ordem de problemas que os jovens rurais. O que os diferenciam são a maior responsabilidade que é depositada no jovem quilombola em termos de preservação da cultura e do território (CUPERTINO, 2012, p.72).

O excerto é parte da dissertação *Juventude Quilombola: identificação, reconhecimento e políticas públicas*, defendida em 2012 na UFMG por Maria Cristina Cupertino. O trabalho faz uma competente teorização sobre juventude e geração, além de reconhecer a complexidade de falar de jovens atravessados por múltiplas interseções como os quilombolas, intensificada pela escassa bibliografia, em face da invisibilidade da juventude rural e mais ainda da juventude quilombola. Com destaque no excerto, a reflexão começa bem, entretanto termina com o equívoco, que atravessa o trabalho, de não conceber o racismo como fator determinante para as diferentes existências entre o jovem rural e o jovem que além de rural é quilombola, é de comunidade rural negra. O racismo em sua composição sistêmica não despreza os quilombolas, ele determina desde a localização das escolas no campo, que no caso de Seabra beneficia as comunidades brancas rodeadas de quilombos, ao modo como as relações serão estabelecidas no ambiente escolar. Se considerarmos só a localização das escolas já temos um dado que impõe consequências para a frequência, para a progressão educacional e consequentemente para as formas de inserção no mercado de trabalho. Se as condições do campo expulsam a juventude, estas, somadas ao racismo, expulsam em condições bem piores.

Em vários momentos a juventude quilombola apresenta para nós sua singularidade, o diálogo entre as relações tradicionais de sociabilidade e os apelos da contemporaneidade se misturam. Ao estudar os jovens de camadas populares vinculados ao *Funk* e o *Hip Hop*, Dayrell (2007) reflete que há juventudes no plural, há uma diversidade no jeito de existir enquanto jovem. Nossa vivência no projeto, somada à docência no IFBA- Campus de Seabra, tem nos permitido observar diferentes expressões de juventude numa mesma sala: o jovem quilombola, o jovem de comunidade rural negra, o jovem negro da sede dos municípios, o jovem branco da elite dos municípios, o jovem branco da zona rural, o jovem branco pobre da sede dos municípios, todas em diálogo, em trânsito, em conflito.

Voltando à juventude quilombola, um episódio no curso do projeto ilustra um pouco a singularidade da existência desses sujeitos. Além dos dois micro-ônibus, um do IFBA e outro fretado, usávamos outro carro para o transporte de cinco adolescentes do Morro Redondo, a comunidade de Jade e seu irmão. Em uma dessas ocasiões, conversávamos com Jade sobre a recusa do irmão, sobre nosso desejo de tentar demovê-lo da decisão acerca do curso, que isso não significaria abandonar o sonho de São Paulo, poderia fortalecer a aprendizagem do 9º ano, enfim do desejo de tentar. Ela nos disse com seu jeitinho sisudo: “Ali não tem jeito não, ele é teimoso, painho ainda está vivo, mas ele já se acha o homem da casa. Faz o que quer...não tem quem tire da cabeça São Paulo.” A fala de Jade não só expõe a firmeza do

irmão, percebida desde o primeiro momento, mas também os papéis sociais concebidos como de homem e mulher nas relações de sociabilidade que permeiam as comunidades, além de uma noção de hierarquia.

São Paulo e sua moto atropelam os meninos no Semente em 2015dos 13 ingressantes, 09 eram do sexo feminino e apenas 04 do masculino. Se considerarmos a retenção, 06 meninas progrediram sem retenção e apenas 01 menino. É importante ressaltar que no ano de 2015 um dos quatro que ingressaram evadiu no primeiro mês de aula para ir morar em São Paulo. Chegou a frequentar contrariado algumas aulas, enquanto a mãe, já em São Paulo, insistia que ele permanecesse no IFBA para quem sabe vir a ter uma vida diferente da sua.

Há uma forte questão geracional suscitada pelas lideranças quilombolas antigas, em todos os fóruns que construímos juntos, que é a renovação das lideranças, ameaçada pelos novos anseios dos mais novos, pela migração. Seu Júlio, Lauro Roberto, Seu Raimundo, João Evangelista, Carmem são lideranças de Seabra que sempre revelam a preocupação em manter as tradições e as lutas pela manutenção do jovem no seu lugar e pela vivificação do interesse pelas coisas da terra. Uma questão interessante é que a moto tem feito com que as mulheres tenham que assumir a liderança das comunidades, a exemplo do Agreste que após 30 anos a associação passou a ser presidida por uma mulher, a doce e *retada* Dona Carmem, preocupara com a língua do povo, com os *fuxicos* que desafiam a liderança das mulheres.

1.5.6 Cotas sociais

As cotas sociais são a chave para a interpretação da ausência de aprovações no PROSel 2016, só entendemos a relação entre as cotas sociais e as aprovações na edição seguinte. A autodeclaração e o histórico escolar permitem aos quilombolas o enquadramento no quesito raça e egresso de escola pública, entretanto a cota social exige comprovação de renda. Apesar da flagrante vulnerabilidade socioeconômica das comunidades quilombolas de Seabra, comprová-la não é tarefa fácil para o PROSel. A quase totalidade dos grupos familiares declaram os pais como lavradores, ou seja, agricultores cuja produção geralmente está ligada à subsistência, além de uns poucos com atividades ligadas ao subemprego, sem formalização.

> O IFBA prevê seis formas para a comprovação com enquadramento difícil na realidade dos quilombolas: 1- declaração de imposto de renda de pessoa física para proventos superiores a R$ 28.123,91 de renda tributável/ano; 2- declaração de imposto de renda de pessoa jurídica, o que exige uma empresa rural regularizada ou cooperativa; 3- Qualquer declarações tributárias

> referentes a pessoas jurídicas vinculadas ao candidato ou membros da família; 4- Notas fiscais de venda, o que também exige uma formalização da atividade como agricultor;5- Carteira assinada ou guia de recolhimento do INSS(Instituto Nacional do Seguro Social); 6- Extrato bancário dos últimos três meses de conta corrente, o que a maioria não possui, mesmo os beneficiários dos programas sociais, tendo em vista que é possível com o Poupança Caixa Fácil da Caixa Econômica Federal fazer o manejo de renda dos programas federais de transferência sem conta corrente. (Relatório PROEX Edital 01/2016)

O último item seria o mais próximo ao nosso contexto, o extrato, entretanto para o PROSel de 2016 nem o extrato do Poupança Caixa Fácil nem a cópia do cartão são aceitos como comprovação de renda. Outro aspecto a ser considerado é o fato de que, mesmo para os poucos que tenham conta, retirar o extrato dos últimos três meses exige o deslocamento até a sede e seu custo, o que no afogadilho das inscrições torna-se complexo. É bom ressaltar que todo processo nos exige a manipulação de documentos pessoais dos candidatos e candidatas e seus responsáveis, além da assinatura de papéis, o que para uma população desconfiada com a apropriação histórica exige prudência.

É importante refletir que a organização da vida em papéis é complexa para quem vive nos “quartos de despejo” da sociedade brasileira. Lembro-me que quase perdi a bolsa integral na UCSal, há quase 20 anos, por não conseguir formalizar minha situação de moradia numa casa muito nossa na Fazenda Grande do Retiro, mas sem o título de propriedade como todos os vizinhos. Agora em 2017 um ex-aluno nosso egresso do Semente como monitor perdeu a bolsa integral no SISU por não conseguir documentar sua situação de moradia.

O fato é que no PROSel de 2016, objeto do Semente Crioula de 2015, a totalidade dos alunos do Semente não foi enquadrada nas cotas sociais, o que representou um fator determinante para a ausência de aprovações. No ano seguinte, estivemos atentos e exigimos junto à equipe alternativas legais para a nossa realidade, sendo a declaração de próprio punho uma delas. Logramos o êxito de quinze aprovações, mas detectamos algumas baixas de prováveis aprovados(as) justamente pelo não enquadramento nas cotas sociais.

1.5.7 – O Semente Crioula florescendo em terras quilombolas

Em 2016, o Semente assume novo formato para dar resposta às inquietações já levantadas, dentre elas tornar-se de fato uma política que afirma a diferença para denunciar o racismo, tendo como vereda a igualdade. A edição assumiu o compromisso de vivificar o objetivo geral da proposta desde a segunda edição: “Fortalecer a política de ações afirmativa no IFBA Campus de Seabra, como forma de reconhecimento e valorização dos sujeitos e

saberes das comunidades quilombolas do município de Seabra". (Proposta PROEX Edital 01/2016)

A edição foi a mais desafiadora, porém a mais gratificante, pois a experiência de realização das aulas na própria comunidade foi de valorização, o que foi entendido pelos meninos e meninas e expresso nas relações. "Mostrar para os quilombolas que eles não são menos, que as diferenças que se expressam na educação não são naturais, é o que nos move". Assim como Marleide cuja voz eu não conhecia até visitar o Agreste, os quilombolas do Semente tomaram posse da fala:

> No formato de 2016, utilizamos dois micro-ônibus para o deslocamento dos meninos aos sábados. Os alunos não quilombolas também assistem às aulas no quilombo, mas o simples deslocamento geográfico das aulas alterou significativamente as relações no curso, os quilombolas antes silenciosos na escola, são donos da fala no seu lugar. O Semente Crioula hoje é outro, mais trabalhoso, mas alcançando verdadeiramente o público a que se destina. (Projeto PROEX Edital 01/2017)

O processo de integração dos quilombolas à escola reserva experiências fortes, como classificadas por Marleide no excerto que se segue, por isso levar o curso para a comunidade, reafirmar que pensamos a proposta para eles(as) é muito simbólico para todos os sujeitos envolvidos. Se as amarras do silêncio afrouxaram, a ponto de falar não ser mais uma travessia no constrangimento, era possível cantar, assim todos os dias tínhamos música, os que cantavam, a exemplo de Fabiola cuja doçura do canto contrastava com o azedume de muitas vidas, faziam questão de encerrar a aula com demonstrações de talento.

> A gente saia do Agreste todo dia 5 da manhã pra ir e vir fazer o cursinho aqui em Seabra no CEIS . O recebimento do CEIS como um todo não foi legal, tanto quem estudava junto com a gente tanto quem passava pelos corredores, olhava pra gente com olhar de: Oxi! O que é que esse negrinhos estão fazendo aqui. Foi uma coisa muito forte! E ai a gente saia de lá 05h e quando era 11 horas tinha que tá saindo, porque a gente tinha que pegar o carro pra voltar, pra tornar estudar no período da tarde no Alagadiço. E agente demorava mais, quando era uma hora a gente tava chegando lá na escola pra estudar. Era muito cansativo e a gente ainda passava por essas humilhação aqui na cidade. (Trecho da entrevista de Marleide- liderança jovem do Agreste)

Diferente da experiência do primeiro Pré- IFBA relatada por Marleide, onde a humilhação era parte da difícil jornada, o Semente se tornou a casa dos *negrinhos* na sua própria casa. Além das aulas, percebemos que o ambiente do curso se configurou como um programa de integração no sábado. Tínhamos a frequência também de alunos (as) mais velhos, às vezes acompanhados pelos filhos, já egressos do Ensino Médio, mas que viam no

curso uma possibilidade de aprendizagem e de diálogo. No início, ficamos resistentes à mistura de idades tão diferentes numa proposta com poucos encontros e objetivos desafiadores. Fomos vencidos pela vivência, pois os mais velhos foram determinantes para a atmosfera do curso, inclusive para a reflexão sobre as cores e dores envoltas nas idas e vindas dos jovens para São Paulo.

Os quilombolas, acostumados a sempre serem os que são forçados a se deslocar, a sair porque aprenderam que as oportunidades estão fora, quando recebem são anfitriões maravilhosos, inclusive para as duas alunas brancas da comunidade do Baixãozinho que também frequentaram todo o curso. As aulas eram realizadas na sede da associação da comunidade do Baixão Velho, por sugestão das lideranças locais. Desde o feijão, a abóbora refogada, a galinha de quintal, o café e o pão caseiro, tudo preparado por Dona Ninha, ao transporte feito por Lei, jovem quilombola, em um dos micro-ônibus, representou outra experiência:

> As aulas ocorrem no Baixão Velho o sábado inteiro, com almoço e lanche produzidos na e pela própria comunidade, o que, além de valorizar os hábitos alimentares nativos, permite a circulação de recursos onde o programa Bolsa Família e a agricultura de subsistência são as principais fontes de sustento das famílias. (Projeto PROEX Edital 01/2017)

Enquanto proposta de intervenção focada no acesso de alunos quilombolas de comunidades rurais negras, o projeto Semente Crioula é hoje responsável por uma mudança visível na face das turmas regulares do IFBA, antes representativas da violência do projeto educacional brasileiro, apesar da política de cotas raciais com todos os problemas que vivenciamos na ponta da política. A histórica desigualdade do sistema educacional e da sociedade brasileira fazem com que a política de cotas somente não consiga assegurar o ingresso das populações negras de quilombos e de comunidades rurais negras. A bateia racial que se expressa nas turmas do IFBA, onde o diamante negro ainda reluz timidamente, é parte de um projeto racista de sociedade cujos privilégios são reservados para o segmento hegemônico como natural.

> O racismo tem como função específica blindar os privilégios do segmento hegemônico da sociedade, cuja dominância se expressa através de um continuum de características fenotípicas, ao tempo que fragiliza, fraciona e torna impotente o segmento subalternizado. Com efeito, a “estigmatização” da “diferença” com o fim de “tirar proveito” (privilégios, vantagens, direitos) da situação assim criada é o próprio fundamento do racismo. (MOORE, 2007, p. 212)

Na edição de 2016, obtivemos a aprovação de 15 quilombolas, novamente disputamos com o racismo as cadeiras do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia da Bahia. É simbólico o fato de que no ano em que o Semente enfrentou maiores problemas voltamos para a situação anterior e as turmas regulares de 2016 revelaram a mesma face das primeiras turmas em 2012 e 2013: a ausência que grita. Este dado mais do que ratificar a importância do projeto, revela sua principal face que é a denúncia da eficácia do racismo enquanto sistema.

> Recentemente e você já é parte disso, essas comunidades tem dado um salto que é a possibilidade de chegar ao IFBA, é de fazer e ensino médio ou de fazer os cursos do subsequente no IFBA, com o apoio do curso do Semente Crioula, das aulas do Semente Crioula, dessa preparação que vocês tem propiciado a esses jovens das comunidades quilombolas. O que a gente vem notando é que isso abre um novo olhar um novo patamar de de... expectativa na verdade para esses jovens. (Trecho da entrevista de Lauro Roberto- professor quilombola e liderança da Vazante)

Mais importante do que a mudança da face das turmas do IFBA é contribuir para a mudança da face dos jovens quilombolas. O Semente Crioula, um projeto com baixo orçamento, poucas pessoas envolvidas, mas muitas mãos e muito trabalho, é reconhecido, não por nós, mas pelos próprios quilombolas que conosco seguram a enxada, como uma semente que germina esperança para uma juventude historicamente sabotada por um arquitetura racista que mina o hoje e o amanhã, faz com que o futuro seja pretérito, nubla horizontes, impede e sono e o sonho.

> Agora recentemente a gente tem nas comunidades uma movimentação diferente, as pessoas começando a valorizar mais o estudo, começando a se encher de esperança, em virtude desse movimento do projeto Semente Crioula ter, vamos dizer assim, ter dado a oportunidade de sonhar que estava há muito tempo apagada, as pessoas estavam perdendo a possibilidade de sonhar com dias melhores, com melhores condições de vida e o estudo definitivamente não fazia parte da perspectiva de vida de muitos, hoje a gente já pode dizer que sim, que alguns que já estão começando a despertar para esta possibilidade, porque percebe que os estudos não se encerram ali em sua comunidade quando termina a quarta série ou tão pouco se encerra nas comunidades brancas vizinhas quando encerra a oitava série ou mesmo no Felinto, mas que eles podem fazer um curso técnico no IFBA, podem entrar pra universidade, esse patamar tá começando a mudar. Mas a gente sabe que foi fruto de muito esforço, eu como quilombola, como professor quilombola também, eu tenho vivenciado essa trajetória durante muito tempo e sei que ainda temos muitos, mas muito por andar ainda, sobretudo no que diz respeito a inserção dos jovens quilombolas na universidade que eu acho que esse tem que ser um desafio constante da gente. (Trecho da entrevista de Lauro Roberto)

Lauro atribui à ação do Semente Crioula, projeto que é tanto dele quanto nosso, o início de uma mudança na expectativa educacional de uma parcela da juventude quilombola de Seabra cujo horizonte parecia findar sempre na comunidade branca vizinha:

> [...] Apesar de ...
> uma fé há de nos afiançar
> de que, mesmo estando nós
> entre rochas, não haverá pedra
> a nos entupir o caminho. [...] (EVARISTO, Conceição. *Online*)

O poema de Conceição Evaristo traz essa ideia de alguém prenhe de esperança para trilhar um caminho que se faz em meio às pedras, as quais insistem em tentar impedir a passagem. A arquitetura racista tenta entupir o caminho dos quilombolas, fazendo com que seu horizonte se restrinja ao fundamental na comunidade branca vizinha, ao médio na sede de Seabra, geralmente no colégio Felinto, e ao subemprego em São Paulo. ***Apesar de*** tudo, a despeito de tudo, há uma fé que sempre nos afiançou a resistir e lutar.

Capítulo 02- No tabuleiro: Baobá e o árido *quase* do racismo à brasileira

2.1 Preâmbulo

O *quase* de Caetano Veloso na canção Haiti, com o qual trabalharei como um conceito para refletir a condição racial do negro brasileiro, é o advérbio que intensifica a ambiguidade racial dos sujeitos vítimas da violência policial no Pelourinho, em Salvador, hoje espaço de festas, antes antigo palco dos açoites de escravos que divertiam a elite colonial após as missas. Apesar de ser um território onde o negrume reluz, muitos negros confessam certo incômodo no Pelourinho, face à história de dor que as cores e os batuques segredam.

A grandeza do batuque que vem dos tambores, a que se refere o tropicalista, é marca do "Pelourinho Pelô", como carinhosamente o chamamos. Os tambores, como símbolo da presença negra, são objeto da poética de Carlos Assumpção, tanto no conteúdo quanto no ritmo de poemas que às vezes reproduzem o batuque como o que sentimos no peito "tenho um tambor, dentro do peito, tenho um tambor". No poema Tambor Nº2, o poeta nos diz como o tambor comunica nossos silêncios, como ele grita por nós:

> tambor
> são inúteis nossos gritos
> silêncio
> tambor
> neste mundo branco
> somos considerados incômodas
> manchas negras
> apenas
> silêncio
> tambor de nostalgia
> tambor de angústia
> tambor de desesperança
> silêncio
> tambor
> ninguém compreende nossa mensagem de dor (ASSUNPÇÃO, 2009, p.88).

Os tambores que batucam o Pelourinho ressoam os gritos que o mundo branco não quer ouvir e insiste em silenciar. A incômoda mancha negra presente na sociedade brasileira, ainda que exista o *quase*, não impede a porrada que coloca todos os *quase* no lugar de preto: "e todos sabem como se tratam os pretos" e os *quase*.

A mestiçagem, que produz o *quase* na sociedade brasileira, enquanto fenômeno universal, não pode ser restrito ao fluxo de genes entre os diferentes, pois assim como o conceito de raça, seu conteúdo é mais ideológico que biológico, a percepção sobre esta

corresponde no Brasil mais a uma distância cultural biologizada que ao substrato genético (MUNANGA, 2004).

A mestiçagem, como instrumento consciente da engrenagem do racismo à brasileira, faz com que a identidade negra seja minada pelo mito da democracia racial com forte presença no imaginário social, mas é incapaz de assegurar a participação social democrática com equidade racial nos bens simbólicos e materiais da nação brasileira.

> A elite pensante do Brasil foi muito coerente com a ideologia dominante e o racismo vigente ao encaminhar o debate em torno da identidade nacional, cujo elemento da mestiçagem ofereceria teoricamente o caminho. Se a unidade racial procurada não foi alcançada, como demonstra a diversidade cromática, essa elite não deixa de recuperar essa unidade perdida recorrendo novamente à mestiçagem e ao sincretismo cultural. De fato o que está por trás da expressão popular tantas vezes repetida: "no Brasil todo mundo é mestiço", senão a busca da unidade nacional e cultural? (MUNANGA, 2004, p. 129)

O mito da democracia racial é poderoso para a construção de um *quase identitário*, fortalecido pela nossa real e inegável diversidade cromática, o que não retira os negros ou *quase* da condição de subalternidade, mas é poderoso para a ideia de unidade, a partir do somos todos *quase*, nem preto nem branco, "somos todos mestiços". A ideia é vulgarizada como aparentemente positiva, pois este *quase* idealiza a aproximação do branco, o padrão hegemônico, e nos distancia do preto corrompido: "É a autoridade estética do branco quem define o belo e sua contraparte, o feio, nessa sociedade classista onde os lugares de poder e tomada de decisões são ocupados hegemonicamente por brancos" (SANTOS, 1983, p. 29).

O *quase* opera na cabeça de uma sociedade, na qual o projeto de nação previu o silenciamento e a negação das matrizes negra e indígena e a aclamação da branca, como uma elevação identitária: eu não sou branco, mas é só por um *triz*. Este *triz*, quando associado à ascensão econômica, produz nos bolsões da sociedade brasileira uma ideia de branqueamento: "Os sucessivos cruzamentos conjugados com status socioeconômico levam progressivamente ao branqueamento" (MUNANGA, 2004, p.95). É análogo, apesar de em direção contrária, ao pensamento expresso na canção Haiti, onde o *quase*, somado à pobreza, aproxima os *quase* da condição do preto e não do branco.

Ao estudar as elites de cor da Bahia, Thales de Azevedo analisa o ideário mestiço como solução para o Brasil: "As pessoas de cor repetem muitas vezes que a cor é um simples acidente", locução de uso muito antigo na Bahia (AZEVEDO, 1996, p. 61). A ideia da cor como um acidente, segundo o teórico, fazia com que as famílias de cor das classes mais altas

evitassem que seus filhos tomassem consciência de seu tipo físico. A ideia de que a ascensão redime a cor é bem antiga em nossa sociedade.

As 136 cores indicadas pelos brasileiros não-brancos no censo de 1980, a partir de levantamento de Clóvis Moura, revelam como a ideia do *quase* favorece à fuga da realidade racial. São 136 *quase identitários* em busca do padrão branco, pelas razões refletidas por Neuza Souza Santos:

> Em sociedades racistas e multirraciais como o Brasil, a raça exerce funções simbólicas (valorativas e estratificadoras). A categoria racial possibilita a distribuição dos indivíduos em diferentes posições na estrutura de classes, conforme pertençam ou estejam mais próximos dos padrões raciais da classe/raça dominante" (SANTOS, 1983 p.20).

O desejo é estar próximo do padrão hegemônico e distante do corrompido, desejo este que independe da gradação do quase, pois é partilhado também pelos "negros indisfarçáveis". "Por mais dolorosa que possa parecer esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco" (FANON, 2008, p. 28).

Embebida pelo *quase*, a proposta neste capítulo é discutir como o racismo à brasileira impacta todas as relações de uma jovem ainda em descoberta da sua identidade quilombola e, com mais tensão ainda, de sua identidade racial, já que ser branco é o horizonte numa sociedade onde fomos ensinados a inexistir, o que torna a simples existência uma conquista: "[...] ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro" (SANTOS, 1983, p. 77).

2.2 Um pouco de método: o como que revela mundos

Sob o manto da objetividade e da imparcialidade, o saber científico insistiu em esconder a inegável subjetividade do pesquisador e sua influência para as escolhas, individuais e coletivas, inerentes à pesquisa científica e como estas interferem da problemática ao método. Os objetos de pesquisa provêm do questionamento de uma realidade que se apresenta enquanto problema, só que a visão acerca do que pulsa como problemáticas não é alheia às relações de poder que regem à sociedade. "A neutralidade e a objectividade desinserida e não-situada da geopolítica do conhecimento é um mito ocidental" (GROSFOGUEL, 2009, p.387).

Segundo Nilma Lino Gomes (2009), a presença do intelectual negro cumpre o compromisso de abertura do olhar científico para outros problemas ou outras formas de enxergar os velhos problemas, visto que coloca em suspeição a crença na neutralidade da

pesquisa acadêmica e a possibilidade de uma ciência deslocada dos sujeitos que a produzem. Faz borbulhar tensões, advindas de problematizações das análises produzidas até então sobre a questão racial, o que revolve as relações de poder e os territórios historicamente demarcados na academia: "O papel dos intelectuais negros tem sido, neste contexto, indagar a produção do conhecimento acadêmico e o lugar ocupado pelo 'outro', pelo diferente e pelas diferenças" (GOMES, 2009, p.421).

Como pesquisadora ainda recém-nascida, meu interesse pelo epistemicídio, pela violência simbólica, advém de uma história de vida marcada pela violência física, por isso o extermínio, tanto físico quanto simbólico, da população negra não é somente objeto de pesquisa, mas objeto de vida. Para quem cresce nos bairros, onde a cor do CEP[22] determina as vidas deixadas pelo caminho, distância da realidade não existe nem deve existir, a não ser que o pesquisador e pesquisadora sepulte o humano que nele(a) habita, não o humano eurocêntrico, mas o que se fez nas ruas "da cidade de joelhos".

A cidade agachada, de joelhos de Frantz Fanon (2010) é descrita em sua face soteropolitana pela pesquisadora Vilma Reis, atual ouvidora-geral da Defensoria Pública do Estado da Bahia (DPE-BA), mais reconhecida militante da causa negra, na dissertação *Atucaiados pelo Estado*, ao descrever os bairros populares de Salvador:

> A maioria dos bairros populares de Salvador é constituída por uma arquitetura que chamaremos de usina do terror neo-escravista. Essa triste arte de construir para sobreviver, além das casas, com seu formato particular, nos lembrando uma espécie de prisão, com muitas grades, tem ainda quatro elementos pilares que formam o presente dos bairros populares: bares, Igrejas Evangélicas, lojas de cremes de cabelo e casas comerciais varejistas (os mercadinhos), localizadas nas ruas centrais dos bairros, as chamadas Rua Direta e, atrás de quase tudo, estão as moradias da maioria das famílias negras, que somente tiveram o direito de morar nas "ruas da frente" quando ocuparam as áreas, chamadas de invasões, depois a pobreza as fez vender as suas casas na frente das ruas e voltar a morar nas baixadas, sem qualquer infra-estrutura. Nestes "lugares" constituídos de casas amontoadas, esgoto a céu aberto, sem política de saneamento, sem educação e sem saúde, e com muitas crianças sem direito a futuro, chamado de muitos nomes como invasão em Salvador e de "favela", no Rio de Janeiro, é o lugar onde muitos homens deixaram de ser vistos como o provedor da família e os jovens crescem sem espelhos positivos (REIS, 2005, p.125).

A descolonização do pensamento é condição fundamental para quem coleciona as perdas impostas pela sanha de um projeto genocida de nação, que, não satisfeito em negar

[22] Os bairros da periferia de Salvador e região metropolitana, a exemplo da Fazenda Grande do Retiro, são o que concentram o maior número de homicídios. Em 2014, segundo o Mapa da violência 2016, a Bahia teve 33,3% de homicídios de negros contra 9,5% de brancos. Se considerarmos o Brasil em 2003, a vitimização negra era de 71,7%, mortes proporcionais a mais que brancos, e pula para 158,9% em 2014.

nossa existência simbólica, histórica, tenta apagar a existência física da população negra. Nesse projeto, as intenções embutidas em expressões como *imparcialidade*, *neutralidade*, *militância é uma coisa teoria é outra* soam afrontosas:

> A violência com a qual se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida e pensamento dos colonizados fazem com que, por uma justa contrapartida, o colonizado tenha um riso irônico quando se evocam diante dele esses valores" (FANON, 2010, p.60).

É importante reposicionar interpretações, a exemplo do deslocamento da pobreza de sua habitual dimensão redutora, para enxergá-la com a potencialidade analisada por Milton Santos pela inerente abertura para o novo dos "homens lentos" e das "zonas opacas", na medida em que os pobres escapam ao totalitarismo da racionalidade que sedimenta os ricos e a classe média "*são os pobres que, na cidade, mais fixamente olham para o futuro*" (SANTOS, 2006, p. 220). A despeito da diversidade de experiências no universo de pesquisadores(as) negros(as) que não se encerra em pobreza, embora esta seja majoritária, a presença negra na academia resulta em uma mudança no olhar acerca da temática racial, que é um outro olhar, de quem antes era só objeto: "Não mais um olhar neutro e distanciado sobre o fenômeno do racismo e das desigualdades raciais, mas, sim, uma análise e leitura crítica de alguém que os vivencia na sua trajetória pessoal e coletiva, inclusive, nos meios acadêmicos" (GOMES, 2009, p.422).

No tenso caminho da pesquisadora em formação, que é sujeito-objeto, foi valiosa a contribuição do *Manual de investigação em Ciências Sociais* pelo didatismo que facilita inclusive as subversões conscientes da pesquisadora ao caminhar proposto. Quanto este assenta os atos que são pressupostos ao procedimento científico e pontua a ruptura como um destes, vejo-a como fundamental, pois a fratura expõe o que não é visível à superficialidade, tende a ultrapassar os preconceitos e as falsas evidências (QUIVY E CAMPENOUDT, 1992). Já o procedimento seguinte, a construção que antecede à verificação, para os autores depende de uma formulação teórica prévia, a qual precisa ser legitimada, a validação teórica que advém do consenso acadêmico:

> Não pode haver, em Ciências sociais, verificação frutuosa sem a construção de um quadro teórico de referências. Não se submete uma proposição qualquer ao teste dos fatos. As proposições devem ser produtos de um trabalho racional, fundamentado na lógica e numa bagagem conceitual validamente constituída. (QUIVY e CAMPENOUDT, 1992, p.25)

Afinada ao primeiro pressuposto, considero que o segundo representa uma amarra para o estudo das relações raciais, já que esse carece também de rupturas epistemológicas nem sempre ‘validadas” pelo consenso acadêmico. Distante do debate acerca da existência ou não da pós-modernidade, considero importante ressaltar a crítica que os teóricos fazem ao papel que coube ao saber científico para o imperialismo cultural ocidental. Como a verdade do enunciador depende do assentimento da coletividade, do horizonte de consenso propiciado pela ciência, temos como resultado no mundo acadêmico a formação de iguais (LYOTARD, 1979).

Refutar os mecanismos de validação estabelecidos pela epistemologia dominante não implica em relativismo cultural ou epistemológico, mas sim no reconhecimento da diversidade epistemológica tanto no interior da ciência como na sua relação com outros conhecimentos (SANTOS, 2009). Na perspectiva descolonizadora, é fundante a construção de conhecimento a partir da cosmovisão, experiências, perspectivas dos sujeitos subalternos, o que implica em um lugar epistêmico e social e consequentemente em uma postura contra-hegemômica (GROSFOGUEL, 2009). Implica, na etapa da construção de um caminho teórico, o contrário da validação numa lógica acadêmica obediente à colonialidade do saber:

> O ‘outro da razão’ passa a ocupar lugares da racionalidade científica desafiando-a por meio de uma outra racionalidade que não se dissocia da corporeidade, da musicalidade, das narrativas, da vivência da periferia, das culturas negra, das formas comunitárias de aprender. (GOMES, 2009, p.429).

Sem renovação nos quadros teóricos, tende-se a submeter à realidade aos parâmetros científicos hegemonicamente colonialistas e o método pode cumprir o papel disciplinante da realidade e não de descoberta. Um clássico exemplo é o livro de Frantz Fanon, *Peles negras, máscaras brancas*, que seria sua tese de doutorado em psiquiatria, se não tivesse sido recusada pela comissão julgadora que lhe exigia uma abordagem positivista dos fenômenos psicológicos, conforme revela o prefácio da obra escrito Lewis R. Gordon.

Podemos analisar, a partir desse episódio, que privaria o pensamento negro de uma obra fundante, caso o autor tivesse desistido da publicação, face ao crivo intelectual da academia. Numa reflexão de Ramón Grosfoguel, importante pensador da perspectiva decolonial, sobre o pensamento de Frantz Fanon e Boaventura Sousa Santos, o autor trata do racismo epistemológico e sua implicação para a produção de conhecimento:

> La inferioridad racial de la zona del no-ser ocurre no solamente en relación con los procesos de dominación y explotación en las relaciones de poder

> económicas, políticas y culturales, sino también en los procesos epistemológicos. El racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser es considerada a priori como superior a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser (GROSFOGUEL, 2012, p.102).

Outra perspectiva epistêmica, descolonizadora, implica também em outra forma de conceber os métodos de pesquisa, pois estes mantêm relação com a visão de mundo que os suportam. Especialmente no debate das relações raciais, a ruptura epistêmica e metodológica é fundamental: "Na descolonização, há pois a exigência de questionamento integral na situação colonial" (FANON, 2010, p. 53).

Nesse sentido, não há um método exclusivo, a pesquisa-ação, fundamental para a primeira fase da proposta exposta no primeiro capítulo desta dissertação, cede espaço à etnografia, com a entrevista narrativa, comum à perspectiva (auto)biográfica como instrumento de coleta de dados, faz uso das observações, fruto da imersão no campo por quase seis anos, além da tentativa de mobilizar conceitos da Análise do Discurso como dispositivo interpretativo para o tratamento dos dados das entrevistas.

Além do método, lapidar o objeto exigiu muitas rupturas, pois expuseram um conflito que, na condição de negra e militante, eu desprezava, que era a existência *quase* branca pelo seu evidente privilégio e suposta facilidade no tabuleiro da sobrevivência racial. A principal informante desta etapa da pesquisa representa um desafio às concepções que eu acreditava estarem maturadas. Lembro-me que todas as vezes em que refletíamos sobre como ajudaria um (a) bolsista quilombola no Semente, isso logo no início do projeto, época em que a interlocutora era praticamente a única quilombola como aluna regular, acabávamos por decidir não interferir em seu trânsito como: não- quilombola e não-negra, já que ela parecia bem na zona flutuante. Na verdade, só parecia, pois na entrevista uma nascente de questionamentos aflorou e a primavera não se encerra neste estudo.

Entendi no campo, com então na obrigatória condição de pesquisadora, a necessária reflexividade (FONSECA, 1998), a ida e volta entre nossos universos simbólicos, compreendi que a subjetividade do pesquisador e da pesquisadora jamais pode ser desprezada, pois ela pode determinar proximidade ou distância da complexidade que é a realidade. A história que me fez não via como problema de pesquisa a existência *quase* branca, visto que a busca da afirmação pulsante pode recusar o que é latente.

Nesse sentido, enquanto método que se olha, inquieto consigo mesmo, a etnografia foi a escolha metodológica para dialogar com um campo que não é novo, mas surpreende. Nesse

cenário, a etnografia figura enquanto método, “que não é método”, na medida em que a partir da empiria, com os silêncios e sons do campo, o método se renova, o que resulta no aprimoramento também da teoria (PEIRANO, 2014).

A reflexão acerca do familiar, já que o campo é parte do meu *lócus* de atividade laboral, da possibilidade deste ser ao mesmo tempo íntimo e estranho, próximo e desconhecido é muito importante nesta etapa. Assim como nosso *racismo íntimo* é negado, face à naturalização, o que torna essa intimidade um véu para as relações, suas consequências, às vezes, não flutuam na superfície e exigem um profundo mergulho no conhecido que reserva seus mistérios. “O processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações a respeito de fatos, situações” (VELHO, 1978, p.131).

A pesquisa nasce da pesquisa-ação, é talhada numa vivência etnográfica, mas ambiciona transformações. A informante que pautará este debate foi escolhida por ser a mais representativa da principal categoria de análise que é o *quase*, permite a análise do social, a partir do individual, pode fazer emergir o social do subjetivo, já que os sentimentos carregam o peso do social, do fisiológico e também do psicológico (FONSECA, 1998). Além disso, ela representava meu maior desafio enquanto pesquisadora e militante. Reafirmo aqui a condição de militante tão esvaziada na academia afeita a intimidar os sujeitos que falam do “lugar social e epistêmico subalternizado”, não como alguém filiada a um movimento social específico, mas como alguém que tem a luta antirrascista como intrínseca à existência.

Baobá, árvore que na cosmologia africana guarda em seus troncos largos o testemunho dos tempos, é nome dado a nossa interlocutora, Brenda Guanais, por seu mestre de Capoeira, após descobrir que seu quilombo, a Barriguda, é também uma árvore de tronco prenhe assim com o Baobá.

> [...] cheguei na capoeira, depois de algumas semanas, meu mestre me deu o nome de Baobá, que ai foi (suspiros), Baobá é uma árvore que é tipo assim Barriguda é uma variação de Baobá, Baobá significa Barriguda em Yaorubá. Já foi tipo... (suspiros) Tipo assim não sai! (Trecho da entrevista de Brenda)

Inicialmente, pensei em utilizar seu nome de capoeira como pseudônimo pela simbologia, beleza e a geralmente necessária proteção da identidade, entretanto Brenda me exigiu a publicização de sua identidade, o que de certa forma é reiterado ao longo de toda a narrativa: um sujeito que em luta pelo seu lugar de fala sem condicionantes. Brenda é uma menina de 19 anos, que foi minha aluna no primeiro ano do Ensino Médio Integrado de

Informática em Seabra, e hoje cursa Psicologia na UFBA em Conquista. O trecho revela como Baobá não poderia ser utilizada para revestir sua identidade como Brenda, mulher quilombola, pois Baobá a afirma como Barriguda, ela sai do quilombo, mas: *Tipo assim não sai!*- dito bem arrastado para intensificar o pertencimento.

Após o tempo que demos uma a outra, contatei Brenda, via WhatsApp[23], pela inegável centralidade que assume enquanto ferramenta de comunicação contemporânea na sociedade brasileira, para marcarmos a entrevista, sua primeira fala é reveladora de sua vontade de dizer:

> Oi, pró!! Tudo bem e você? Eu quero contribuir pros seus estudos, porque de antemão, talvez seja mesmo a oportunidade que eu esteja tendo para falar disso que, desde algum tempo, tem ficado aqui dentro de mim, e tenho estudado e reestudado. [...] talvez também fosse um momento importante para mim, pra eu falar do quão foi e tá sendo minha trajetória. De quanto essa dinâmica de ser quilombola e ter privilégios é latente dentro da minha cabeça, influenciando todas as gotas de minhas ações. [...] Enfim, eu quero mesmo poder dizer [...] (Mensagem de Brenda no whatsApp- 03/02/2017)

Brenda Guanais, a Baobá, é filha de pai quilombola branco da comunidade de Barriguda em Mucugê e mãe negra do Capão em Palmeiras. É nascida e criada no quilombo até os 13 anos de idade, sendo quilombola, tanto de nascimento como de vivência comunitária, ainda que a pele clara e os longos cabelos negros suscitem dúvidas, o que é objeto constante de reflexão em sua narrativa.

Após os treze anos, ingressa no IFBA, localizado na sede de Seabra, e é obrigada a se mudar para o centro de serviços da Chapada, onde reside ao longo dos quatro anos do Ensino Médio Integrado em Informática com uma tia, com visitas intermitentes à comunidade. Após a vivência do ensino médio no IFBA, Brenda, hoje na universidade, UFBA, no curso de Psicologia, em Vitória da Conquista, pode olhar para trás e transformar sua vivência em experiência ao se olhar de um outro lugar e em outro tempo: “Quando eu pontuo que universidade ela foi um processo importante para eu reler as coisas do IFBA”. Experiência na dimensão de Foucault que propicia aos sujeitos serem concebidos como tal pela experiência, logo “experiência é dupla construção, a de histórias pelos sujeitos, a dos sujeitos nas histórias” (NICOLAZZI, 2004, p.109).

No primeiro ano do mestrado, Baobá ainda era aluna do 4º ano e intencionei entrevistá-la antes de sua conclusão. Ressalto que a habitual divisão entre a dedicação às disciplinas num primeiro momento para só depois imergir no campo nunca existiu para mim.

[23] WhastsApp é um aplicativo de mensagens instantâneas para Smartphones, através do qual os usuários podem se comunicar sem precisar telefonar ou enviar SMS.

Eu nunca pude me distanciar do campo pelas ações em curso, nem precisei imergir, pois eu já estava nele. Era meu desejo fazer a entrevista nos seis primeiros meses de mestrado, entretanto houve certa esquiva que não me pareceu involuntária. Como professora, que a acompanhou desde o início da escola, percebi que ela precisava arejar a vida fora do IFBA para falar. Aquele ainda não era o momento, o que se confirmou na entrevista:

> Eu acho assim... é... na verdade assim quando eu falei que a pesquisa era importante pra mim também, acontece um processo quando eu sai do IFBA principalmente, que foi o processo do fato de eu ser quilombola e não ser lida enquanto pessoa negra. Ai cria um amontoado, assim que inclusive eu posso até ...eu consigo hoje de fora reviver algumas coisas do IFBA e inclusive reinterpretar e visionar uma possibilidade de ter esse momento contínuo de rever as coisa do IFBA. (Trecho da entrevista de Brenda)

Baobá precisava se ver de fora, precisava olhar seus galhos, seu tronco grávido de amanhã e sentir sua raiz, ver a si no presente, de outro lugar cuja distância temporal do que se foi, do que se é, de si mesma, permitisse contemplar sua beleza, mas ao mesmo tempo extrair sentidos da porosidade e da maleabilidade da madeira, da natureza, que lhe constitui: "*eu Brenda lá dentro me interrogando o tempo inteiro*".

A escuta de Baobá foi feita através da entrevista narrativa, especialmente porque a perspectiva da interlocutora de sua experiência, como estudante quilombola em sua relação com o IFBA, era o fundamental. Ela precisava ser senhora de sua fala, sem a intimidação de um esquema de perguntas prévias. Nesse sentido, a entrevista narrativa, em seu diálogo com os princípios que regem a investigação na perspectiva (auto)biográfica, a despeito do foco na subjetivação de algumas abordagens, atendem aos objetivos, na medida em que focaliza a construção da realidade pelo sujeito, ao narrar a vida ou um episódio desta. A EN tem a linguagem como mediação da realidade e interpretação dos fatos vividos feita pelo sujeito, além de caracterizar uma postura epistemológica, na medida em que a pessoa humana assume centralidade com a capacidade de reflexão sobre si, o que não ambiciona verdades objetivas, mas a realidade em permanente negociação com os sistemas simbólicos (PASSEGI; SILVA, 2010, p.12).

O esquema pergunta-resposta não atenderia ao sujeito que ela é e às incertezas que sua presença sempre impuseram à pesquisa. Como pesquisadora, confesso que não estava certa sobre o que e como perguntar, diante da necessidade esmaecer a professora e evitar que as minhas incertezas ou certezas, diante de nossa convivência de quatro anos, acabasse por direcionar sua narrativa. Também não elucubrava possíveis respostas, era preciso que o fluxo da narrativa fosse dela, que Brenda fosse sujeito na escolha do que dizer pelas palavras ou

pelo silêncio, por isso o esvaziamento da condição de entrevistador, como elemento fundante da EN atendia à exigível fluidez que a forte presença da entrevistadora prejudicaria:

> As regras de execução da EN restringem o entrevistador. A EN vai mais além de qualquer outro método ao evitar uma pré-estruturação da entrevista. É o empreendimento mais notável para superar um tipo de entrevista baseado na pergunta-resposta. Ela emprega um tipo específico de comunicação cotidiana, o contar e escutar história para conseguir este objetivo (BAUER; GASKELL, 2002, p. 95).

Baobá sempre foi revestida em mistério, ela nunca se aproximou institucionalmente de qualquer ação que envolvesse as comunidades quilombolas, apesar da intensa participação em diferentes ações. Após um tempo, ler suas atitudes era como contemplar a serenidade das águas onde as correntezas movimentam violentamente as profundezas. Era como se o mergulho fosse sempre perigoso e realmente era.

Na preparação para a entrevista narrativa, o tópico central é fundamental na fase de iniciação, o qual prevê a explicação da pesquisa, dos procedimentos da entrevista, além da permissão para a gravação. O tópico inicial precisa fazer parte da experiência do interlocutor, ter significação pessoal e social, deve ser amplo e evitar formulações indexadas (BAUER; JOVECHELOVITCH, 2002). É interessante que o tópico inicial, escolhido pela pesquisadora, é retomado pela interlocutora para fechar sua narrativa.

Após as explicações exigíveis, o tópico inicial utilizado foi o primeiro momento público em que Baobá declarou ser quilombola chorando numa plateia lotada para assistir a uma palestra sobre religiões de matriz africana na Semana Preta. Sua fala retratava a proibição do batuque em sua comunidade pelo padre e o impacto disso para a manutenção do patrimônio cultural da Barriguda. O *minha comunidade*, várias vezes repetido, fez com que meu olhar procurasse o do professor Azamor, também coordenador do Semente Crioula desde o início, e ele o meu. Talvez tenha sido a primeira vez que ouvimos o pronome possesivo de primeira pessoa “minha” acompanhando a palavra “comunidade”, carregado de pertencimento doloroso. Foi um momento forte para todos nós, por isso ideal como tópico inicial, por abraçar a problemática proposta pela pesquisa.

Quanto ao tratamento dado às transcrições, a mobilização de alguns conceitos e procedimentos da Análise do Discurso é fundamental pela ruptura com a ilusão de transparência da linguagem. A AD considera o dizer em sua exterioridade, como discurso, e condições de produção, situa *o dito* e o *não dito* em sua materialidade, em sua discursividade, em seu jogo de produção dos sentidos. É a fala de um sujeito, logo eivada de subjetividade, o

que não exclui sua historiciadade: “O dizer não é propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua” (ORLANDI, 2009, p. 32).

Diferente da análise de conteúdo que inquire o texto para saber o que ele quer dizer, a análise do discurso ocupa-se em como o texto faz para dizer, concebe o texto em sua materialidade simbólica, ela o abraça em sua discursividade. A análise do discurso com foco na compreensão: procura a explicitação dos processos de significação presentes no texto e permite que se possa “escutar” outros sentidos que ali estão, compreendendo como eles se constituem (ORLANDI, 2009, p. 26).

A formulação da questão que desencadeia análise, as modulações identitárias no jogo imposto pelo racismo à brasileira, é o que determina o dispositivo analítico e os conceitos que serão mobilizados para a interpretação: “Os sentidos não estão nas palavras... Estão aquém e além delas” (ORLANDI, 2009, p. 42). Ressalto que proponho um diálogo com a Análise do Discurso, apenas para a análise de alguns trechos das entrevistas, não uma pesquisa por ela essencialmente orientada, pois qualquer pretensão além comprometeria o objeto da pesquisa.

2.3 Baobá - flores e galhos

O tabuleiro identitário que dá título ao trabalho, enquanto jogo da sobrevivência numa sociedade racista, carrega o “ser ou não ser” do nosso racismo, o *quase* que nos constitui, entretanto não traz o termo identidade, em sua fluidez, para reforçá-lo como alternativa ao conceito de raça. Há teóricos que o contrapõem aos conceitos de etnia e identidade à postura política e epistemológica do movimento negro em torno da raça: “raça é um fator muito importante, mas dificilmente pode-se dizer que seja capaz de construir significados” (CATELLS, 1999, p.78).

É importante localizar que a pesquisa não está à serviço deste propósito, pois refutar a guerra de conceitos estimulada pela academia não significa ignorá-la. Neste sentido, o tabuleiro está posto, o uso do conceito é uma tentativa para analisar a interseccional condição de ser negro, em sua diversidade, ou *quase*, e ao mesmo tempo quilombola, porém não despreza os significados que a negação ou afirmação do conceito de raça assumem para manutenção ou transformação das relações racistas.

A ambivalência, a mobilidade, a instabilidade, a ambiguidade como parte da condição racial do negro brasileiro, que o conceito de identidade pós-moderna parece abarcar, já são antigas na dinâmica do nosso *racismo íntimo*, nesse sentido, o trânsito identitário no tabuleiro é parte de sua engrenagem, como regra de um mesmo jogo que nos foi imposto há tempos e

que somos obrigados a jogar, *driblando* para sobreviver, mas que os novos conceitos não o alteram:

> [...] o racismo hoje praticado nas sociedades contemporâneas não precisa mais do conceito de raça ou da variante biológica, ele se reformula com base nos conceitos de etnia, diferença cultural ou identidade cultural, mas as vítimas de hoje são as mesmas de ontem e as raças de ontem são as etnias de hoje. O que mudou na realidade são os termos ou conceitos, mas o esquema ideológico que subentende a dominação e a exclusão ficou intato. É por isso que os conceitos de etnia, de identidade étnica ou cultural são de uso agradável para todos: racistas e antirracistas (MUNANGA, 2014).

O *quase*, vivenciado pela maior parte da sociedade brasileira, apresenta-se como a razão do desassossego de Brenda, simboliza o limbo racial vivenciado por muitos, construído pelo nosso racismo íntimo, o que emerge, com mais força, com as políticas afirmativas, mas não são por elas criado. O entremeio racial enquanto política civilizatória no Brasil é tão forte que às vezes independe do fenótipo ser mais próximo ou não do padrão hegemônico: "Assim, a concepção de branco e não-branco varia, no Brasil, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região" (NOGUEIRA, 2006, p. 294). Brenda, nossa interlocutora, traz o desafio para o entendimento do entremeio, do *quase*, por caminhos diferentes ao proposto pelo jogo do racismo, caminhos sem rota prevista, mas com as possiblidades que a encruzilhada representa.

2.3.1 As flores de Baobá- *Eu, não lida enquanto negra*.

Como parte da colonialidade do poder, o racismo oblitera o reconhecimento do lugar racial e social, às vezes confunde estrategicamente um e outro, o que faz do processo de descolonização um violento florescimento, que não é abundante, assim como o espetáculo de beleza da rara flor de Baobá que só aparece uma vez ao ano: "A descolonização é verdadeira criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a coisa colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual se liberta." (FANON, 2010, p.53). É olhar uma história que te coisifica de cabeça erguida, tomar posse da pena e, com sangue tinteiro, reescrever-se gente.

Uma "barriga limpa" que gere uma prole livre do negrume é parte dessa história, é um dos discursos que ressoam até o presente, inclusive no seio das famílias negras, como alternativa para um futuro branco conforme asseverou o médico Thales de Azevedo, ao analisar a ascensão social do negro na Bahia na década de 1950: "Talvez a Bahia seja uma

cidade com muitas pretas e mestiças de barriga limpa. Todos notam que marchamos para uma população totalmente mestiça, mas com a aparência branca" (AZEVEDO, 1996, p.52).

A discursividade desse texto, enquanto efeitos linguísticos que se materializam na história, está no modo como muitas famílias se constituem (ORLANDI, 2009). Minha vó materna, Dona Santinha, era fenotipicamente branca de cabelos lisos, alva, com dizia minha tia Lita, casou-se com meu avô Martiniano, negro "puro": "o casamento entre escuros e brancos confere prestígio aos primeiros e oferece a expectativa de filhos mais próximos do tipo preferido" (AZEVEDO, 1996, p73). O tipo preferido para a prole era próximo ao branco, só que Dona Santinha tinha a "barriga suja", por isso nenhum dos sete filhos "puxaram" sua cor e cabelo.

Cresci ouvindo-a lamentar o casamento com meu avô: "aquele preto desgraçado" e nos aconselhar a não casar com preto, porque além de não prestarem, era preciso "limpar a família": "Outra razão pela qual os casamentos inter-raciais são desejados é que por meio deles muitos podem "melhorar a sua raça". (AZEVEDO, 1996, p.77). As expressões "barriga limpa", "melhorar a raça", "limpar a família" representam o que a AD denomina discurso fundador, pois está na origem de um série de discursos, continuam a produzir sentidos, e ressoam em nosso imaginário até o presente, alimentando uma ideia de brasilidade, assentada na democracia racial, na mistura entre raças, conquanto o futuro seja sempre branco.

Meu avô era funcionário da Leste[24], para um negro ser funcionário federal era sinal de prestígio em qualquer ano do século XX e também do XXI, já que os séculos mudam, todavia a pirâmide racial permanece sólida com os negros bem abaixo dos homens brancos e das mulheres brancas e as mulheres negras abaixo de todos(as) na *rapa do tacho*. No projeto de ascensão de Martiniano, não cabia uma mulher negra como sua mãe para dar continuidade à vida em sujeição. Mindindinha, como era chamada minha bisavó, trabalhou a vida inteira sem "ganhar um centavo", na casa de uma família branca em Conceição da Feira e findou os dias na casa de minha vó. Meu avô, após a separação com minha vó (o preto desgraçado, além da hierarquia racial, também carregava essa mágoa), causou-se novamente com outra mulher tão branca quanto ela, mas gerou uma prole semelhante: marcadamente negra.

Do lado preto ou do *quase* branco da minha família, o sonho de futuro era sempre o mesmo: branco. O sonho vinha embalado com o desejo de que a prole não fosse subjugada à vida de preto, pois "todos sabem como se tratam os pretos". Como a sociedade escravista

[24] Leste era a forma popular que a população do Recôncavo se referia à Viação Férrea Federal do Leste Brasileiro, criada em 1935 pelo presidente Getúlio Vargas ao federalizar a malha ferroviária antes administrada pela Companhia Ferroviária leste Brasileiro do grupo francês *Chemins de Fer*. A Leste finaliza o domínio estrangeiro da malha férrea baiana. (CUNHA, 2011, p. 125-130)

estabeleceu um paralelo entre a cor negra e a posição social inferior, o modelo branco é concebido como a única possibilidade de tornar-se gente, nesse sentido ser determinado pelo externo como branco na Bahia e poder transitar como branco reserva vantagens no tabuleiro identitário da racializada sociedade brasileira, entretanto à custa do massacre identitário (SANTOS, 1983). A expressão muito utilizada por Brenda "não ser lida como uma pessoa negra", localizada dentro dessa memória discursiva, carrega, em sua materialidade, o privilégio no jogo da sobrevivência em uma sociedade hierarquizada pela cor.

2.3.1.1 O arranque- a escola que atropela e esvazia

Brenda, nossa Baobá, "não lida enquanto negra", ingressa no IFBA em uma das turmas que inaugura o Ensino Médio Integrado ao Técnico em Seabra, seu turno é o matutino, reconhecido pela tradição local como o turno dos meninos com melhor rendimento. Essa tradição infelizmente se confirma, pois é construída por uma estrutura de transporte organizada para reservar o vespertino para os alunos quilombolas, de comunidades rurais negras e demais da zona rural, já o matutino quase exclusivamente para os meninos e as meninas da sede de Seabra e da sede de alguns poucos municípios circunvizinhos.

Brenda reconhece a marca do matutino: "Minha sala é totalmente pessoas de classe média, minha sala não tem quase pessoas que vem de comunidade quilombola, vai ser eu, entendeu?". Uma segregação protegida pela arquitetura de transporte, que o empenho do IFBA para a promoção da diversidade nos turnos não consegue romper a contento, pois esbarra na dependência da logística de transporte definida pelo município.

No IFBA também o matutino é o turno majoritariamente de alunos da sede e oriundos das escolas particulares, geralmente com melhor rendimento acadêmico. Quando ocupava o cargo de direção de ensino, uma mãe de uma menina da sede, procurou-me insatisfeita com a mudança de sua filha para o vespertino, face à reorganização de turmas e argumentou com naturalidade: "Eu sou professora, esse turno é o dos meninos da roça, dos quilombolas, dos que não sabem nada. Não quero minha filha neste turno".

O estigma que referencia o público do vespertino como atributo depreciativo do mesmo, é uma realidade que repousa nas relações e não nos atributos em si (GOFFMAN, 2004). Contrariando uma tradição que naturaliza a desigualdade de oportunidades, apesar de quilombola, oriunda de escola pública, de comunidade rural, logo o público estigmatizado, Brenda sempre teve excelente rendimento, o que associado ao fenótipo fez com que ela tivesse um processo de socialização diferente em relação aos alunos egressos do projeto

Semente Crioula que já entram carimbados como quilombolas ou até de estudantes negros não-quilombolas, mas que quando apresentam dificuldades de aprendizagem são identificados pelos pares nos conselhos de classe como sendo quilombola.

> Então assim quando eu fui dizer que era quilombola já era pra lá já era segundo ano mais ou menos, ai o que acontece eu estudei minha vida inteira em escola pública, então isso fez com eu entrasse no IFBA, de uma forma ou de outra, passando por várias dificuldades, assim como várias pessoas, não fiz Pré-Ifba, não fiz nada, entendeu, fiz a prova, fui e passei e entrei dentro da instituição. É...e...assim essa latência que eu falei no sentido de **eu não ser lida enquanto pessoa negra** dificultou que a logística do IFBA me achasse, enquanto pessoa quilombola, inclusive isso já até ser identificado tardiamente. (Trecho da entrevista de Brenda)

Na fala anterior de Brenda, ela revela que o fenótipo prejudica sua identificação como quilombola "eu não ser lida enquanto pessoa negra dificultou", o que, associado ao seu inicial silêncio acerca de sua identidade quilombola, rompido "pra lá do 2º ano", a fez transitar como não-negra e não-quilombola. A turma de Brenda e a seguinte, antes da intervenção do Semente Crioula, eram a expressão gritante do filtro racial da educação brasileira nas instituições federais, um universo branco, onde ser vista socialmente como não-negra inevitavelmente facilita o trânsito:

> Quando eu entro dentro do IFBA, a minha sala, ela me botou num quadrado...se eu começar a fazer uma análise desde o dia que eu cheguei, eu posso dizer de antemão, que a minha sala, meus próprios colegas, eles...na verdade e eu também assim... não..., mas assim houve um direcionamento pra outra coisa. (Trecho da entrevista de Brenda)

O momentâneo "passing" de Brenda aparece inicialmente como resultado de uma ação externa a um sujeito passivo: a sala botou, ou seja, a turma, os colegas definem o seu quadrado, o seu lugar. Depois, de modo vacilante, sem formulações completas, Brenda reconhece que também acena para o quadrado definido pelo outro. Brenda tem 13 anos quando ingressa no IFBA, não podemos desprezar a condição de adolescente e o papel fundamental que a sociabilidade assume na condição juvenil, por expressar a dinâmica de relações que vão definir os mais próximos e os mais distantes, o movimento de afastamento e aproximações: "A turma de amigos é uma referência na trajetória da juventude: é com quem fazem os programas, 'trocam ideias', buscam formas de se afirmar diante do mundo adulto, criando um 'eu' e um 'nós' distintivos" (DAYRELL, 2007, p.1111).

A sociabilidade atinge uma complexidade maior para o(a) jovem pobre e negro(a) ou *quase*, visto que a assimilação do padrão branco de relações sociais, o que pode significar o

sapato da moda para a ascensão, implica em um tipo de reconhecimento que é medido pela intensidade de sua negação (SOUZA, 1983, p.23). A consciência da diferença para Brenda é construída no interior de sua relação com a rede inicial de sociabilidade, na qual ela passa a se sentir intensamente diferente como sugere a repetição da palavra *diferente* no trecho.

> Uma série de questões que já me enquadra num contexto, de que eu precisei viver uma série de coisas, pra reconhecer que aquilo ali não **era minha praia, não era minha viagem**, entendeu, não era minha viagem no sentido de que, por exemplo, **minha mãe nunca que ia poder comprar um sapato de 210 reais**, tipo assim nunca, entendeu, pra eu precisar viver uma série de processos pra saber **que o diferente demarcava o que eu era. Tipo o diferente, diferente, diferente**... (Trecho da entrevista de Brenda) (Grifo meu)

No que tange à condição social, Brenda entende com a vivência a diferença que lhe constitui, o que é sofrido para uma jovem, que ao mesmo tempo vivencia conflitos com sua identidade quilombola e racial. É necessário considerar que a informação social transmitida por um símbolo que confere prestígio social, "símbolo de prestígio" ou "símbolos de status", o que pode ser um sapato tido como caro, assume a pretensão de posição numa classe desejável (GOFFMAN, 2004, p.40). Aqui o sapato, a roupa, o celular são símbolos fortes para a demarcação de uma identidade juvenil, uma condição juvenil, que precisa ser concebida no plural, pois a raça, a classe, o gênero, o território, o lugar social, expressam diferentes vivências do ser jovem.

Há uma complexidade para a análise do ser jovem em uma sociedade onde as pessoas vivem o que Milton Santos denominou de despotismo do consumo: "vivemos cercados, por todos os lados, por esse sistema ideológico tecido ao redor do consumo e da informação ideologizados" (SANTOS, 2001, p.46). Para o pensador, o consumo é o grande fundamentalismo do nosso tempo por envolver a todos em sua teia, chegando a produzir consumidores antes mesmo de produzir os produtos que serão objeto do consumo. Se acrescentarmos a esta análise a condição do ser jovem, em sua diversidade, numa sociedade racista e desigual cuja "perversidade é sistêmica", onde a pobreza é tida como inerente ao próprio sistema (SANTOS, 2001), a produção de desejos, estimulados em rede, muito distantes do que *se é* e do que *se pode* ter, assume uma crueldade difícil de ser entendida por quem foi jovem em outro tempo. O tênis, que antes era o campeão dos assaltos protagonizados por jovens, foi substituído pelos celulares, símbolos do poder dos objetos que nos apequenam: "o que há em torno é uma multidão de objetos, todos ou quase todos querendo nos comandar" (SANTOS, 2001, p.52).

A psicologia estabelece que a juventude é uma etapa de maior vulnerabilidade, ocasionada pelas alterações hormonais e biológicas, além dos processos de sociabilidade, entretanto precisamos considerar que há "juventudes" no plural (Dayrell). Nas salas de uma escola federal como o IFBA- *Campus* de Seabra, esta pluralidade se apresenta com certa intensidade, já que uma mesma sala pode comportar o(a) filho(a) de um empresário do Agronegócio e o(a) filho(a) do agricultor com condições de vida semelhante ao que colhe sua produção.

> Eu posso dizer que vem acontecer um outro aspecto que é a questão do achismo, do processo de que a gente **deduzir o contexto de outras pessoa pela fisionomia**, e ai já pega uma série de coisas, de dizer tem fisionomia tal, vai ser isso, tem fisionomia tal, vai ser aquilo, de fato **às vezes representa muitas coisas, mas não necessariamente representa tudo, i**sso aconteceu muito comigo. Como se eu vivesse mil maravilhas do mundo...(chorando) porque eu era isso aqui, entendeu. Não foi, não foi... A instituição peca também assim, mas talvez seja uma coisa mais conjuntural, talvez seja a própria estrutura que reforça, que vai reforçar o tempo inteiro isso. (Trecho da entrevista de Brenda) (Grifo meu)

O mesmo fenótipo que favorece à integração de Brenda ao público que ela reconhece não pertencer, depois prejudica o reconhecimento de sua vulnerabilidade encoberta pela aparência (fisionomia), pelo rendimento escolar e pela rede inicial de sociabilidade. É necessário reafirmar a violência simbólica que interpela duplamente os jovens pobres, com mais intensidade ainda o jovem negro, numa sociedade de consumo. Ao mesmo tempo em que se instiga o desejo pelos "símbolos de prestígio", exige-se que ele(a) enxergue a dureza de sua real condição social, onde o preço de um sapato pode representar a renda de uma família. O Hip Hop brasileiro, em especial o dos Racionais *MCs*, é referência na reflexão sobre o impacto da violência física e simbólica que recai sobre o jovem negro e pobre: "É foda! Foda é assistir à propaganda e ver, não dá pra ter aquilo pra você. (...) Seu comercial de TV não me engana, eu não preciso de status nem fama" (RACIONAIS MC's, 1998). A discografia dos Racionais MC's é um espaço privilegiado de escuta e expressão da voz do jovem subalternizado em toda a sua inteireza.

Numa realidade onde as diferenças e desigualdades que caracterizam a sociedade brasileira se expressam num microespaço como a sala de aula, os fatores sociais, regionais, raciais que influenciam a sociabilidade não podem ser desprezados. Numa escola na periferia de Salvador, a exemplo do Luiz Pinto de Carvalho, onde estudei, há sujeitos com uma realidade mais próxima, no que tange à intersecção raça e classe, com grupos familiares cujos pais exercem as profissões habituais para a população negra e pobre. O perfil do tradicional

Colégio Marista, rede privada confessional espalhada pelo Brasil, representativo da elite econômica do nosso país, que se veste do subemprego (porteiros, ambulantes, domésticas) num recreio festivo, como atividade pedagógica proposta pela própria escola, denominado *Se nada der certo*[25], não existia no Luiz Pinto de Carvalho. Já no IFBA, há condições juvenis extremamente distantes numa mesma sala.

> Acontece com essas pessoas que são comunidades muito mais distantes, porque a minha tá ali no meio de Guiné, Mucugê, passa carro o tempo inteiro, nam, nam, nam, a geografia favorece, no sentido de...não se favorece, tem uma geografia diferente de outras comunidades de **pessoas que não têm nem acesso à televisão exemplo**, entendeu...**Esse processo de arranque**, por mais que esses pessoas, esses meninos quilombolas, eles saem, e inclusive eu nem restrinjo a comunidades quilombolas, que a gente sabe de comunidades carentes, de pessoas que são negras e outras não, que elas saem daquele contexto ali e que elas chegam dentro de uma instituição, por mais que elas continuem ainda morando dentro de casa, que elas ficam nesse processo, é super agressivo. Assim eu fui ter meu primeiro celular quando no IFBA com 13 anos, era um que deslizava, as pessoas já tinham outras coisas, eram outros processos. (Trecho da entrevista de Brenda) (Grifo meu)

A convivência numa mesma sala de jovens que possuem *Iphone*, *Smartphone*, juntamente com outros que o sinal de telefone só pega no ponto mais alto da comunidade, ou que não têm televisão em casa como exemplificado por Brenda, essa convivência não é simples para nenhum dos sujeitos envolvidos. Como docente, uso várias estratégias para romper a geografia racial e social dos grupos que se formam nas salas para os trabalhos escolares, os quais repetem o modelo "camarote e pista" que se evidencia nos espaços de sociabilidade da cultura de massa, àquela que, segundo Milton Santos, se nutre somente das coisas, enquanto a cultura popular se alimenta de gente.

O processo de "arranque", a que Brenda se refere, cuja escolha da palavra parece evidenciar a violência do processo é parte da pedagogia das escolas brasileiras, orientadas pela colonialidade do saber, enquanto espaço de reprodução de ideologias hegemônicas, as quais consagram uma noção de ser gente e estar em sociedade completamente estranhas aos subalternizados, oriundos de comunidades rurais, quilombolas, indígenas, periféricas.

Sueli Carneiro (2005), ao analisar os relatos de testemunhas acerca da presença negra na escola, vai evidenciar uma dimensão fundamental do epistemicídio que é a constituição da escola enquanto espaço de negação dos sujeitos, com permanentes formas de produção social da inferioridade intelectual dos negros, alimentado pelas privações determinadas pelo

[25] Recreio temático realizado pelo Colégio Marista e da Instituição Evangélica de Novo Hamburgo, as duas principais escolas particulares de Porto Alegre -RS, onde alunos do 3º ano se fantasiaram das profissões que representam os que não deram certo: porteiros, babás, empregadas domésticas, entregadores de jornal, garis, vendedor ambulante, dentre outras.

confinamento na pobreza. No relato, o celular é o símbolo utilizado por Brenda para evidenciar a distância que expressões como “arranque” e “super agressivo” tentam nomear na relação com a escola.

A primeira quilombola a evadir do IFBA entrou na mesma turma de Brenda, era da comunidade do Morro Redondo, e só soubemos bem depois que ela era quilombola, já tarde para fazê-la ficar ou pelo menos tentar. Ela tinha extrema dificuldade de aprendizagem e descobri, não lembro como, que, diferente de alguns que tinham a assistência como mesada, ela não recebia o PAAE[26]. Nesta época, em 2012 no primeiro ano de funcionamento, ainda não tínhamos psicóloga, nem assistente social, o último cargo que ainda carecemos até os dias atuais. Ao saber, peguei-a pelo braço e levei à sala da direção, descobrimos que ela não tinha concorrido ao PAAE, pois não tinha conseguido organizar os documentos necessários para participar. O diálogo foi esquisito, percebemos que ela não tinha a menor noção de como transitar naquele mundo onde os papéis é que são responsáveis por dizer quem somos e do que necessitamos, ainda que durante a conversa seu estômago roncasse de fome, infelizmente para a burocracia os papéis dizem sempre mais.

Essa história não é única, elas se repetem, até hoje precisamos acompanhar o processo de inscrição no PAAE dos meninos(a) quilombolas, de comunidades rurais negras e até de outras comunidade rurais. No início de 2017, reuni alguns alunos quilombolas que ingressaram no Subsequente[27], após uma intervenção nossa e das lideranças quilombolas junto ao público adulto, a fim de saber quais as principais dificuldades enfrentadas no IFBA. São 15 quilombolas cuja aprovação no IFBA acabou por forçar, com muita luta das lideranças, a criação pela prefeitura de uma linha de transporte neste horário para atendê-los. Alguns já eram conhecidos, ou eram os adultos que assistiam às aulas do Semente ou de outros projetos, o fato é que a intimidade os fez dizer que a *fome* era o principal obstáculo. No IFBA – Campus de Seabra, não existe lanche pela escola, apenas o almoço, e eles chegavam após o horário de fechamento do refeitório e não tinha como pagar pelo lanche na cantina. Alguns já pensavam em desistir, já que o longo trajeto do ônibus, face à distância, fazia com que o primeiro aluno a ser apanhado, que fazia o roteiro completo, saíssem de casa às 10h para ter aula no IFBA às 13:15 e o retorno, após às aulas, implicava em chegar às 20h para o último aluno.

---

[26] PAAE- Programa de Assistência e Apoio aos Estudantes, o qual obedece a critérios referendados pelas Diretrizes da Política de Assistência Estudantil do IFBA, aprovadas no Conselho Superior em 26/10/2010.

[27] Subsequente- Modalidade da Educação profissional, voltada para quem já concluiu o Ensino Médio e fará apenas o curso técnico, mantida no Decreto no. 5.154/04 que altera a oferta prevista no anterior Decreto nº 2.208/97.

Além da fronteira material imposta pelo racismo, na qual às vezes a condição mínima de existência (comida) ainda está em disputa, há também uma expropriação simbólica para a qual a escola desempenha um papel fundamental. Infelizmente, ainda temos uma escola, a despeito das Leis 10.639/03 e 11.645/08, que despreza a contribuição das matrizes silenciadas e subjugadas para a formação da nação brasileira: indígena e negra, o que acarreta um fosso entre a cosmologia destes sujeitos e o parâmetro civilizatório europeu de uma escola que insiste no branco como sujeito universal. Boaventura vai classificar como abissal o pensamento da modernidade ocidental, já que separa a realidade social em dois universos, apartados por linhas invisíveis, absolutamente inconciliáveis cuja coexistência é impossível:

> A divisão é tal que "o outro lado da linha" desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro (SANTOS, 2007, p.3-4).

A escola tem uma significativa contribuição para a reprodução das existências e inexistências. Nessa relação de poder desigual que institui o não-ser para os sujeitos das matrizes silenciadas, independente das consequências, às vezes não aprender ou evadir pode significar resistência ontológica. "Depois que me arranca tudo é que eu vou me encaminhar naquele contexto".

Ana Luiza Pinheiro Flauzina (2006), ao refletir, na dissertação *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*, sobre como os sistemas penal e educacional operam de modo similar para assegurar as assimetrias sociais e raciais, a partir da aplicação de padrões hierarquizados para a distribuição de prestígios e sanções, a autora assevera que a escola contribui para a marginalização social, sendo complementar ao sistema penal:

> É por dentro dos processos educacionais, que por certo não se dão exclusivamente nos limites do aparato de ensino formal, mas encontram nele um espaço estratégico de intervenção, que as expectativas sociais de brancos e negros vão sendo moldadas, numa dinâmica que garante a internalização dos lugares de supremacia e subalternidade. Assim, além do espaço que prepara para a morte física, pela parceria estabelecida com o sistema penal, o sistema escolar acaba por decretar um outro tipo de interrupção da existência humana, nas sutilezas dos boicotes às potencialidades, na mutilação dos sonhos, enfim na vedação a priori do acesso ao futuro desejado (FLAUZINA, 2006, p.211).

A Lei 10.639/03, ainda ignorada no cotidiano das escolas brasileiras, representa o reconhecimento do Estado brasileiro do racismo imperante na educação, responsável pela morte de sonhos e expectativas para crianças, jovens e adolescentes negros, cuja ruptura exige um reordenamento do universo escolar:

> Reconhecimento implica justiça e iguais direitos sociais, civis, culturais e econômicos, bem como valorização da diversidade daquilo que distingue os negros dos outros grupos que compõem a população brasileira. E isto requer mudança nos discursos, raciocínios, lógicas, gestos, posturas, modo de tratar as pessoas negras. Requer também que se conheça a sua história e cultura apresentadas, explicadas, buscando-se especificamente desconstruir o mito da democracia racial na sociedade brasileira; mito este que difunde a crença de que, se os negros não atingem os mesmos patamares que os não negros, é por falta de competência ou de interesse, desconsiderando as desigualdades seculares que a estrutura social hierárquica cria com prejuízos para os negros. (PARECER CNE/CP 003/2004, p.3)

A dificuldade de aprendizagem, fruto de uma história de prejuízos acumulados, não pode ser tratada como inerente e natural aos alunos quilombolas, como às vezes aparece nos discursos que circulam na comunidade acadêmica do IFBA. O arranque a que Brenda se refere busca significar o modo como o processo de ensino-aprendizagem ocorre. Ao tratar da experiência como monitor de Informática na quarta edição do projeto Semente Crioula, um dos nossos monitores, relatou sua percepção sobre algo que a escola resiste em entender:

> Na primeira aula, tinha uma grande quantidade de alunos, maioria de mulheres, interessados em estudar e mudar de vida, a vontade, querer estar naquele momento era visível, porque sabem que é uma oportunidade de aprender em relação aos conteúdos. Eles têm muita dificuldade, mas quando se associa com cotidiano deles, as discussões fluem muito, o pessoal fica mais empolgado, até porque o conhecimento é uma construção, às vezes devido a maneira que é mostrado de forma generalizada, para outro tipo de realidade distante da deles, fica impossível entender, mas se considerarmos a realidade mais próxima, a metodologia de ensino, saindo dos padrões habituais e focando na realidade da comunidade, o resultado se mostra outro, o que foi bem visível isso. (Relato de experiência de Pablo Matheus apresentado na IV Semana Preta de Seabra em dezembro de 2016)

O primeiro ano no IFBA é o de maior estranhamento, o que exige dos(as) servidores(as), comprometidos com a democratização da escola, múltiplas estratégias para tentar convencê-los de que o IFBA é um espaço que precisa ser ocupado por eles também. A dificuldade se agrava porque estamos tratando da educação profissional, de cursos técnicos integrados ao Ensino Médio[28], logo, além das disciplinas habituais da educação básica, há

[28] Educação profissional técnica de nível médio na modalidade integrada é oferecida somente a quem já tenha concluído o ensino fundamental, sendo o curso planejado de modo a conduzir o aluno à habilitação profissional

também as disciplinas técnicas. O campus de Seabra possui dois cursos do Ensino Médio Integrado ao Técnico de Informática e Meio ambiente, com disciplinas técnicas e propedêuticas[29] distribuídas ao logo dos quatro anos de formação. A maioria dos alunos do Semente, até o ano de 2016, se inscrevia basicamente no curso de Informática, sob a ilusão de que o mesmo se restringia ao mundo das redes sociais, o que gerava um choque muito grande depois no contato com a realidade.

> Eu estudava Matemática básica, o mesmo conteúdo as quatro unidades...Como é que eu vou chegar dentro do IFBA e vou aprender a programar?...Depois que me arranca tudo é que eu vou me encaminhar naquele contexto...(Trecho de Brenda)

Se Brenda que não apresentava dificuldades de aprendizagem considerava um processo agressivo, podemos tentar imaginar o que significa para a maioria cujo desencaixe com este modelo de escola aparece na aprendizagem: "Tratar, pois, de ensinos e de aprendizagens, é tratar de identidades, de conhecimentos que se situam em contextos de culturas, de choques e trocas entre jeitos de ser e viver, de relações de poder" (SILVA, 2006, p.3). Esse contexto nos exigiu inserir, como parte do curso, explicações mais amplas sobre a Educação profissional, inclusive a partir da experiência dos próprios estudantes, com a produção de relatos e vídeo sobre os desafios e possibilidades, a fim de desestimular o desejo de evasão provocado pelo choque inicial.

Como atividade do Semente Crioula, após a edição de 2015, por proposição dos monitores envolvidos passamos a realizar oficinas de Informática e reforço em outras disciplinas com maior índice de reprovação:

> A oficina de e-mail que inicialmente tínhamos pensado em fazer com gmail e Hotmail, foi feito apenas no gmail, por ser mais rápido e fácil, e a oficina de trabalhos escolares, mostramos como se configura páginas e as funcionalidades do word e uma parte básica dos principais sites para pesquisa. **Alguns alunos sequer conheciam as ferramentas do computador direito e sentiam dificuldade para digitar, eles vêm de comunidades que não se tem acesso a internet e a maioria não tem computador em casa**. Portanto o que pensamos em ser feito em duas horas aula, acabou sendo feito em dois dias e 4 horas aula, sem a conclusão efetiva, pois não tínhamos internet que auxiliasse, nem técnico de laboratório, e muito menos computador com o sistema operacional escolhido. (Trecho do

---

técnica de nível médio, na mesma instituição de ensino, contando com matrícula única para cada aluno, prevista no Decreto nº 5.154/2004.

[29] A estrutura da matriz curricular atende ao núcleo básico e politécnico, as quais respondem à formação do Ensino Médio, e ao núcleo tecnológico, espaço da organização curricular destinado às disciplinas da educação técnica e que possuem maior ênfase tecnológica.

> Relatório Final do monitor Semente Crioula- Yuri Gui- Edição 2015) (Grifo meu)

Neste trecho, podemos notar a surpresa do monitor ao perceber que, apesar dos quilombolas estarem em um curso de Informática, alguns não demonstravam nenhuma intimidade com a máquina. “Como aprender a programar?’ Recentemente, um menino negro de uma comunidade rural, aluno das novas turmas que ingressaram no IFBA- 2017 em diálogo com o professor Azamor, também coordenador do Semente Crioula, externou seu desejo de sair, com as frases que sempre ouvimos: “Essa escola não é pra mim.” Para tentar demovê-lo de sua intenção, Azamor falou da qualidade da escola e da importância de um bom aprendizado para entrar na universidade. O menino respondeu com uma firmeza que o surpreendeu: “Mas eu não quero ir pra universidade, professor!”

> As práticas escolares atingem, ainda, negativamente, a criança negra quando reforçam uma imagem estereotipada e inferiorizante do negro, com pesadas consequências para sua auto-estima e para a construção da sua identidade. Todos esses fenômenos concorrem para afastar o estudante negro das oportunidades que podem advir de uma escolarização bem sucedida (DELCELE, 2004, p.74).

Brenda só reconhece o *arranque* depois, mas está certa de que o processo deve ser mais abrupto ainda para outros. Face à localização da comunidade e até a origem da família materna, já que a cidade de sua mãe, o Capão, tem um intenso fluxo de pessoas externas, do Brasil ou estrangeiros, como residentes ou turistas, o que já a diferencia da experiência de jovens oriundos de comunidades que ficam mais isoladas.

> Por minha mãe ser do Capão, eu posso dizer, enquanto Brenda, que eu sempre convivi com outras pessoas, conversei com outras pessoas, sempre foi muito...sempre teve esse círculo, porque mainha era do Capão, minha vó era de lá, já foi muito difícil pra mim sair, reconhecer isso depois, muito agressivo [...] (Trecho da entrevista de Brenda)

É importante ressaltar que as comunidades quilombolas apresentam profundas diferenças entre si, algumas delas influenciadas pela localização geográfica outras não, o acesso à escola, por exemplo, é agravado com a distância, mas há muitos outros aspectos. A Serra do Queimadão, por exemplo, é a comunidade que apresenta negros (as) de pele mais escura, é também a que desperta maior preocupação nas lideranças, a exemplo de Lauro Roberto, nosso parceiro no Semente Crioula, por ser a que apresenta o maior grau de vulnerabilidade: “É um dos quilombos mais abandonados do ponto de vista da educação”. A

percepção destas diferenças aparece no relato de uma das monitoras quilombolas do Semente Crioula na edição de 2016. É importante localizar que a presença de duas quilombolas ajudou a quebrar a inicial frieza do contato com a institucionalidade, era um deles como parte da coisa estranha chamada IFBA:

> Tive o prazer de conhecer cada aluno e perceber pelo jeito de falar e de se comportar de qual quilombo eles pertenciam como por exemplo, os alunos da Lagoa do Baixão, Baixão Velho, Agreste e Serra do Queimadão. Características estas que eu ainda não sei explicar claramente me fizeram perceber de imediato de que localidade eles pertenciam tais como: os penteados dos cabelos, os jeitos de se vestirem e as tonalidades de pele dentre tantos outros traços. (Relatório final de Juciane- bolsista do Semente Crioula Edital 01/2016)

Estamos distantes de uma escola que prime pela pluralidade que caracteriza a nação brasileira. Nossa escola é pensada pelo branco e para o branco, sem que isto se explicite no texto, pois está sob o manto do humano universal, o que não impede de integrar o silêncio das práticas discursivas, a diversidade é refutada sistematicamente. A ideia de valorização da diversidade traz à tona um problema que parecia não existir, em meio a igualdade que reduz todos ao parâmetro branco: “a branquitude procura se resguardar numa pretensa idéia (sic) de invisibilidade, ao agir assim, ser branco é considerado como padrão normativo único” (CARDOSO, 2010, p. 611).

Florestan Fernandes (2008) reflete sobre o contexto republicano algo que se aplica à escola e ao nosso presente: “Infelizmente, como no passado a igualdade perante Deus não prescrevia a escravidão, no presente a igualdade perante à Lei só iria fortalecer a hegemonia do “homem branco” (FERNANDES, 2008, p.310). Quando uma escola pública de Seabra referenciada nos relatos pelos silêncios em relação ao racismo escreve no muro do pátio central: “Nem preto, nem branco, somos todos iguais”, ela conforta os brancos em sua humanidade e subjuga o negro com a igualdade que violenta.

O pesquisador Wilson Roberto de Mattos vai refletir que é característica histórica das elites brasileiras a opção pela exclusão social e racial, a sabotagem, a discriminação e a proibição como mecanismo para impedir a ascensão individual e coletiva da população negra. *Do mercado de trabalho à educação* as elites brasileiras vão engendrar mecanismo para a manutenção da subordinação de classe e raça do imenso contingente pós-escravidão, por isso:

> Qualquer semelhança entre a segunda metade do século XIX e o início do século XXI; qualquer semelhança entre as tentativas de sabotar as possibilidades de ascensão social das populações negras, naquele período e no período presente; bem como qualquer coisa parecida entre o

> comportamento excludente das elites de lá e das elites de cá, não são meras coincidências. Ao menos em termos raciais, os excluídos são os mesmos e as elites também (MATTOS, 2007, p.77).

A prioridade da luta antirracista é o extermínio físico da juventude negra, entretanto a morte simbólica pela negação, pelo silenciamento, pela invisibilidade, pela inferiorização, pela não-existência também precisa ser enfrentada, pois contribui para minar a expectativa de futuro dos jovens negros e consequente para os 82 jovens negros vitimados todos os dias no Brasil. São jovens que vivem e morrem como invisíveis. A educação para as relações étnico-raciais nas escolas pode ajudar na ruptura da invisibilidade simbólica, a partir da seriedade e verdade na aplicação da Lei 10.639/03, visto que o silenciamento da diversidade tem alimentado um sentimento de não pertencimento, sob o véu da harmoniosa integração que anula as diferenças (SILVA, 2007).

> E a escola em si não se posicionou em nada, tipo contribuía né? Porque se ela não se posiciona ela tá contribuindo pra que aquilo aconteça. Se não fazer é...um estudo sobre aquilo, dizer que somos diferentes sim, que nós não somos igual, dizer somos diferentes sim. Se a escola não colocar isso, vai.. ela tá apoiando, tá contribuindo para que o preconceito aconteça. (Trecho da entrevista de Marleide- liderança do Agreste)

Embora já tenha citado o trecho supracitado ele é tão revelador do papel da escola na reprodução do racismo, já que para Marleide grita o fato de que se a escola não combate o racismo, ela contribui para a sua reprodução. No relato de Lauro Roberto, professor quilombola, liderança da comunidade da Vazante, mas com atuação regional, também chama a atenção da necessidade das escolas, em especial as que atendem majoritariamente as comunidades quilombolas, aplicarem a Lei 10.639/03, já que a valorização do negro enquanto sujeito histórico, político, cultural e intelectual é fundamental para a reversão de um quadro que nutre desvantagens em força para o enfrentamento do racismo e de seus impactos para a progressão educacional dos quilombolas e da juventude negra.

> Eu queria só relatar uma questão que nesse questão da educação quilombola é fundamental. A importância de se ter nas escolas que atendem a alunos quilombolas uma sensibilidade para trabalhar com a lei 10.639, claro que a lei precisa ser trabalhada em toda e qualquer escola, mas especialmente é preciso que as escolas que atendem a este público não tenham nenhum grau de omissão. E a gente sabe, por exemplo, que em algumas escolas as pessoas não se dedicam o suficiente a esta temática, quando na verdade somente conhecendo a nossa história, conhecendo de onde nós viemos e sabendo pra onde nós devemos ir, com base nos conhecimentos da nossa ancestralidade, é que a gente vai poder ter força suficiente para romper com essas amarras históricas e racistas que nos colocam em desvantagem em muitas situações, a começar pelo acesso à educação, pelo acesso à informação, pelo acesso a

> conhecimento que uma das coisas que nos travam. (Trecho da entrevista de Lauro Roberto- professor quilombola e liderança da Vazante)

A aplicação da lei em qualquer escola implica em mudanças profundas com um modelo engendrado para negar e silenciar. A lógica que justifica as escolas de fundamental 2 fora das comunidades quilombolas, ainda que sejam os quilombolas seu público majoritário, sustenta-se com silêncios e omissões. Romper com o silêncio é desnudar privilégios, é causar incômodos, neste sentido a lei 10.639/03 enfrenta resistências também por representar o grito acerca das injustiças históricas mantidas com a cumplicidade do nosso sistema educacional. O IFBA em Seabra pelas ações desenvolvidas na tentativa de ruptura com o círculo do silêncio é tido como uma escola racista por setores da sociedade local, não pelo racismo institucional que sustenta as instituições brasileiras, mas sim pela tentativa, ainda oriunda de ações isoladas, de valorização da presença negra em Seabra, de democratização da instituição com o fortalecimento acesso e permanência de quilombolas.

Infelizmente as turmas do IFBA praticamente sem quilombolas não incomodam, não causam estranhamento à realidade institucional e ao município. A ausência que grita pouco incomoda, já que o Brasil é o pais onde luta antirracista é vista como racismo, pois mexe que os silêncios que sustentam a arrumação social explicitamente racista, mas tida equivocadamente como velada por vestir-se do mito da democracia racial. Como o racismo não adormece, não há mágica que consiga ultrapassar o plano retórico e seja capaz de verdadeiramente ocultar o racismo íntimo que permeia todas as nossas relações.

2.3.1.2 O achismo e o racismo

Em várias passagens da EN Brenda se refere ao achismo que advém de sua aparência, como se seu fenótipo contribuísse para uma projeção falsa do que ela realmente é. Seu fenótipo vem eivado de ideologia, que é aparência, mas não é somente aparência é também realidade. A ideologia produz símbolos, não se reduz a aparência, pois ela é também essência. (SANTOS, 2006, p.82) A raça enquanto conceito que se ancora no fenótipo é o conteúdo ideológico, que se manifesta na subjetividade, mas também na materialidade. “A ideologia é um nível da totalidade social e não apenas é objetiva, real, como cria o real. Sendo, na origem, um real abstrato, cada vez mais se manifesta como real concreto, na medida em que a vida social se complica”. (SANTOS, 2006, p. 82)

Milton Santos reflete que em vez de opor aparência e essência, como parece ser feito por Brenda, talvez pudéssemos confrontar essência e existência: “pois isso nos obriga a

refazer o caminho que leva da essência à existência e no qual encontramos as coisas em movimento" (SANTOS, 2006, p.82). O movimento da sociedade promove transformações sociais, as quais alteram os significados, exigindo renovação das ideologias e do universo simbólico. A luta antirracista é um desses movimentos que visa à renovação dos significados que o racismo construiu e que ainda regem nossas relações.

A aparência de Brenda, associada ao seu rendimento, a faz transitar inicialmente com facilidade nos grupos da classe média da escola, depois seu lugar social a faz entender que aquela não era sua *praia*, não era a sua *viagem*. Já no que tange ao lugar racial, o fato de "não ser lida como uma pessoa negra" transmite prestígio numa sociedade onde o embranquecimento é projeto de Estado e o quase identitário o caminho para o *passing*, o que dificulta a percepção de sua real vulnerabilidade:

> Isso tudo acontece quando eu ainda estou no IFBA, mas que eram rolês que talvez as pessoas não enxergariam, por eu estar lá toda, toda, por eu postar fotos bonitas no facebook, por que ter o cabelo grande, por eu, uma série de coisas. Eu não especifico de quem isso parte, se parte dos meus professores, se parte dos técnicos, se parte dos estudantes, mas ela parte de algum lugar... (Entrevista Narrativa de Brenda)

Em várias passagens Brenda faz o movimento da canção "ou quase pretos, ou quase brancos quase pretos de tão pobres", ela traz a condição social como se esta a aproximasse da condição de preto, ao mesmo tempo em que revela que seu lugar e o das pessoas negras é diferente. É a sociedade em movimento ressignificando os símbolos, como refletiu Milton Santos, na medida em que os *quase brancos*, ou *quase pretos*, ou até mesmo *os pretos* sempre quiseram estar próximos ao branco, face à ideologia racista e suas consequências materiais e simbólicas.

> Sobre essa questão de achar, deduzir, ver na outra pessoa uma série de questões, eu não sei como se dá hoje, **principalmente pra pessoas negras**, mas pra mim foi uma questão muito assim porque por exemplo, muitas das vezes eu me peguei, sendo totalmente assim... no sentido de que como se todas as coisas que eu falasse em todos os espaços, fossem vistos tipo tá falando, mas não sabe qual é o rolê. Eu sabia! Eu acho que isso era importante, que isso foi uma coisa que eu vim identificar depois. Eu precisava saber, o que de fato era e o que deixava de ser. Tipo meu pai nunca teve um carro pra a gente andar na pista, nunca, meu pai não tinha carro, comprou uma C10, a gente anda de C10 até hoje, uma C10 azul que ele vai pra feira, faz uma série de coisas, que a porta tá caindo, mas quem via dentro do IFBA achava que eu estava reclamando de barriga cheia, porque eu conseguia fazer uma série de coisas. (Trecho da Entrevista de Brenda) (Grifo meu)

Antes de focar na fala de Brenda, é necessário situar o debate da aparência, o fenótipo, o símbolo que ele representa, e seus prejuízos e vantagens, dentro da arquitetura racializada

da sociedade brasileira, já que o "achismo", a que Brenda se refere, enquanto fenômeno ideológico, não pode estar restrito ao âmbito das relações interpessoais. O cotidiano coleciona episódios simbólicos onde o peso do fenótipo justifica o entrar ou sair, o ser empregado ou desprezado, o ser revistado ou dispensado, inclusive o viver ou morrer: "ao primeiro olhar do branco, ele sente o peso da melanina" (FANON, 2008, p. 133).

Recentemente, o filho do jornalista Enio Scheff[30], um garotinho negro de sete anos, foi confundido com um mendigo no Shopping Pátio Higienópolis, enquanto tomava chá com o pai que é branco. A despeito do casaco de uma das escolas particulares mais tradicionais de São Paulo que o garoto vestia, o pai foi solicitamente abordado pela segurança para saber se o garoto, seu filho, o estava incomodando: "Ela não viu a roupa, só a pele". Ao refletir outro episódio envolvendo uma criança, Sueli Carneiro reflete sobre como o negro, assim como Fanon, mesmo sendo uma criança, é vítima de sua aparição:

> [...] uma criança, em sendo negra e, por consequência "natural", pobre e pedinte, pode, "legitimamente", ser atirada à rua, sem cerimônia. É, devolvê-la ao seu devido lugar. Indica, ademais, que essa criança não desperta o sentimento de proteção (que devemos a qualquer criança) em relação aos perigos das ruas, pois ela é, para eles, uma das representações do que torna as ruas um perigo! (CARNEIRO, 2012)

Mesmo sobre uma criança recai o peso da cor e com ele pode vir a indiferença ou o temor naturalizados pelo racismo: "A insensibilidade é um produto do racismo" (MOORE, 2007, p.11). A certeza dos riscos que o fenótipo impõe, em especial para os jovens negros, acarreta uma antecipação da violência porvir, uma auto-repressão como proteção. Tive a oportunidade de perguntar a Cuti, Luis Silva, um dos maiores nomes da literatura negro-brasileira, qual a circunstância inspiradora do poema Quabranto, um dos meus preferidos, nomeado por uma palavra muito areada em minha vida. Recordo do poeta dizer que estava em um bar em São Paulo com outros amigos acadêmicos, negros como ele, e alguns policiais entraram, rapidamente o amigo mais amedrontado tentou pegar o documento, certo de que eles eram o alvo e seriam revistados, não eram, não foram, ainda assim já tinham sido atingidos.

> Às vezes sou o policial que me suspeito
> Me peço os documentos
> E mesmo de posse deles
> Me prendo

[30] Sobre esse caso, ver: <http://www.geledes.org.br/meu-filho-foi-confundido-com-um-mendigo-diz-pai-ao-relatar-racismo-em-shopping-em-sao-paulo/> Acesso em: Julho de 2017.

> E me dou porrada
>
> Às vezes sou o zelador
> Não me deixando entrar em mim mesmo
> A não ser
> pela porta de serviço
>
> Às vezes sou meu próprio delito
> O corpo de jurados
> A punição que vem com veredito [...] (CUTI, 1998, p.48)

Ao analisar a psicopatia do negro, ocasionada pelo racismo, e os limites da psicanálise de Freud para o entendimento deste, no que tange aos recalques do inconsciente como origem das neuroses, Fanon nos diz: "Uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contato com o mundo branco" (FANON, 2008, p.129). Para Fanon, se isolarmos o inconsciente em Freud (sem a contribuição do inconsciente coletivo de Young), não há nada a dizer sobre o negro, pois não se poderia entender a atitude defensiva, a exemplo de uma criança, ainda que não haja experiência de recalque no inconsciente, ainda que nunca tenha ocorrido nenhum trauma efetivo, ainda que não haja mais olhos que viveram os açoites nos Pelourinhos.

É fundamentam reafirmar que, em uma sociedade racista, ser vista como não-negra, como afirma Brenda, não implica em prejuízos, ainda que uma comissão de concurso a impeça de assumir uma vaga por não lhe considerar preta ou parda. Na verdade, o *achismo* que define quem somos está ancorado em uma memória discursiva do que somos, já que o racismo à brasileira estabelece historicamente quem tem cara de mendigo ou de madame, sem importar o que veste o corpo, só importando o corpo, como símbolo, pois para o negro: "O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa" (FANON, 2008, p.104). O negro "indisfarçável" já tem uma posição atribuída pelo outro no tabuleiro: "O negro é um homem negro;" (FANON, 2008, p.26).

A informação social que a brancura emite, que beneficia os mais próximos ao padrão hegemônico, sempre a colocará em situação de privilégio no tabuleiro identitário de uma sociedade racializada. Mesmo com a complexidade do nosso racismo, quando existir dúvida em relação a sua identidade quilombola que carrega o estigma da concepção colonial de quilombo (SILVA, 2000), mas também revestida na atualidade de políticas sociais, ela poderá acioná-la:

> Ai denunciou porque de fato Suila não é vista como uma pessoa negra, logo certificado de quilombola, as pessoas iam duvidar, isso pra mim foi um processo normal, é um risco que eu também corro e assim como ela vai pegar

> os papéis, vai apresentar, vai dialogar e vai ser resolvido. (Trecho da EN de Brenda)

O episódio do trecho referencia a denúncia de uma prima na universidade, também de pele clara, por suspeitas em relação à condição de quilombola, o que se resolveu após a apresentação da documentação. Brenda sabe que também pode estar sujeita à semelhante situação, mas também tem certeza de que com a comprovação de sua identidade enquanto quilombola a situação se resolverá. O problema de fato, fruto da agonia de Brenda, é a identidade para além do que definem os papéis.

2.3..1.3 - "*O teu cabelo não nega*"

Quando eu era criança, tive um amiga no interior cujo nome era Neguinha, ela tinha a pele bem escura e o cabelo liso, aquilo me intrigava. Eu era acostumada ao cabelo liso de minha vó, que era branca, mas aquele cabelo em uma negra, mais escura que eu, era intrigante. Eu achava esquisito e gostava de imaginar como seria fantástico ter nascido como Neguinha. Era como se a menina dissesse para si mesma: "eu até aceitaria ser mais pretinha, se fosse para ter aquele cabelo".

Para qualquer mulher negra o cabelo sempre foi a marca indelével: "O cabelo tem sido um dos principais símbolos utilizados nesse processo, pois desde a escravidão tem sido usado como um dos elementos definidores do lugar do sujeito dentro do sistema de classificação racial brasileiro" (GOMES, 2005, p. 234). Na memória discursiva do brasileiro, a supremacia branca sempre utilizou "os pés na senzala" para reposicionar o *quase* que queria ser branco. A expressão sempre funcionou para recolocar o sujeito que ascende na condição de descendente de escravizado, de volta à senzala. O cabelo, símbolo utilizado na canção para denunciar a condição de negra, sempre foi utilizado para reacender o passado como sujeição.

Ainda seguindo os privilégios localizados por Brenda em sua narrativa, é importante ressaltar que o corpo negro coisificado pela escravidão, ainda vive na liberdade jurídica os grilhões impostos pelo racismo. Cabelo e corpo que são territórios de negação da identidade negra, são símbolos de um "defeito de cor":

> Se eu pegar meu contexto, sei lá...minhas amigas todas da minha comunidade, eu nunca precisei, por exemplo, alisar meu cabelo, entendeu, nunca precisei...por exemplo, tinha as meninas da minha sala, a gente ia pro rio no... tipo final de unidade, final de ano quando a gente estudava no Eurico Belo, que as meninas não entravam no rio, não molhavam cabelo, uma série de questões que foi um processo que eu não passei. Então...até que ponto eu

> entro no parâmetro de me autodeclarar enquanto preta, ao mesmo tempo que eu não me vejo lida enquanto pessoa branca? (Trecho da entrevista de Brenda)

Nesta passagem, ela faz referência as diferentes experiências que o cabelo impõe para as meninas. A negação do cabelo crespo é parte da experiência das mulheres negras, para as quais a modificação da textura do cabelo crespo, o alisamento que Brenda nunca "precisou"**,** ainda é assunto muito sério, já que a supremacia branca insiste em manipular a insegurança das mulheres negras em relação a sua estética (HOOKS, 2005). O "precisar" utilizado revela como a supremacia branca faz com que o alisamento não funcione como uma escolha, mas sim como uma precisão, uma necessidade para um melhor trânsito social. Trânsito que o rio interrompe e a possibilidade da água desfazer o *visual inócuo* obsta o banho das meninas submetidas aos alisamentos.

Em 2016, ao levar um grupo do Semente Crioula para retirar o documento de identidade em Irecê, uma das meninas não quis se olhar no espelho antes de tirar a fotografia nem quis olhar a fotografia na câmera, após tirá-la, mesmo com a possibilidade de fazer outra. O rapaz insistiu: "Olhe, você pode tirar outra se não gostar". Ela permaneceu acabrunhada sem querer olhar seu semblante capturado. Seu cabelo estava cortado baixinho, ainda com resquícios de um alisamento mal sucedido, dos que causam a queda aleatória da parte alisada em contraste com o natural que cresce. A mãe da menina depois, já no carro, parecia querer explicar a situação, me disse que ia trançar o cabelo dela para a formatura e do quanto ela estava agoniada com o cabelo.

Os silêncios que integram a fala de Brenda, na parte da narrativa sobre o cabelo, alimentam a significação, já que "ao longo do dizer, há toda uma margem de não-ditos que também significam" (ORLANDI, 2009, p.82). Nilma Lino Gomes, referência no estudo do cabelo e do corpo negro como símbolos da identidade negra, vai refletir que tanto o cabelo quanto o corpo são pensados pela cultura, que para a população negra vai ser lugar de negação e também de afirmação. Esta é uma razão para a militância jovem ter a estética, a afirmação do cabelo crespo como uma das principais bandeiras. Na fala de Brenda, a confluência entre os dois eixos do dizer: a memória (constituição) e atualidade (formulação) revelam a filiação de sentidos sobre o símbolo cabelo, mediada pela história, pelo inconsciente, pela ideologia, pela experiência (ORLANDI, 2009, p.34), onde o dito e o não-dito significam. O interdiscurso, a memória discursiva, traz a ideia historicamente assentada de cabelo "bom", enquanto privilégio, e cabelo "ruim", como um defeito, sendo o alisamento o meio de transformar o ruim em bom.

> Assim, no Brasil, a intensidade do preconceito varia em proporção direta aos traços negroides; e tal preconceito não é incompatível com os mais fortes laços de amizade ou com manifestações incontestáveis de solidariedade e simpatia. Os traços negroides, especialmente numa pessoa por quem se tem amizade, simpatia ou deferência, causam pesar, do mesmo modo por que o causaria um "defeito" físico. (NOGUEIRA, 2006, p. 296)

O cabelo crespo é historicamente visto como um defeito "o teu cabelo não nega, mulata", inclusive no interior da diversidade de famílias negras que o Brasil possui. Apesar da necessidade de localizar a importância do debate acerca do cabelo para as mulheres negras e de como ao longo do crescimento este é um território de experiências dolorosas, é importante também assegurar que este traço fenotípico não pode ser o medidor da negritude de alguém, ainda que no racismo à brasileira possa reservar facilidades para os que não possuam este marcador identitário. Na casa da menina quilombola do triste episódio da fotografia, a experiência com cabelo é diferenciada no interior da própria família, já que as duas outras irmãs, filhas de outro matrimônio, possuem pele clara e cabelos lisos. A própria Bel Hooks, referência no debate sobre a estética negra, reconhece a diferença em sua experiência em relação a essa problemática sobre o cabelo: "em toda a minha vida me disseram que eu era "abençoada" porque tinha nascido com "cabelo bom" – um cabelo fino, quase liso –, não suficientemente bom, mais ainda assim era bom" (HOOKS, 2005).

Quanto mais claro, mais aceito, quem inventou isso foi o racismo, entretanto é fato que há uma diversidade cromática em nossa negritude, o que diversifica as experiências, logo, lutar contra o racismo significa reconhecer também a complexidade que nos une: "Uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade" (CARNEIRO, 2004). Na sequência da narrativa sobre o cabelo, Brenda finaliza:

> Então...até que ponto eu entro no parâmetro de me autodeclarar enquanto preta, ao mesmo tempo que eu não me vejo lida enquanto pessoa branca? Porque assim quando eu entro no IFBA, eu vejo uma série de pessoas que vivem em contextos completamente diferente do meu, nessa hora que eu me pego analisando, não sei se a diferença é de classe ou se a diferença é racial. (Trecho da entrevista de Brenda)

Logo após tratar dessa experiência, tomando o cabelo como parâmetro, Brenda se interpela sobre a possibilidade de se dizer preta, ao passo que também não considera que seja vista como branca e na tentativa de explicar seu conflito recorre ao pensamento social que

impregna a academia, que a classe resolve a raça, em detrimento da intersecção entre raça e classe reivindicada pela luta antirracista:

> Quanto à estrutura social: onde o preconceito é de marca, a probabilidade de ascensão social está na razão inversa da intensidade das marcas de que o indivíduo é portador, ficando o preconceito de raça disfarçado sob o de classe, com o qual tende a coincidir [...] (NOGUEIRA, 2006, P. 303).

Desnudar este disfarce, ancorado em parte da academia, é fundamental numa sociedade onde o racismo no pós-escravidão não se manteve com segregação instituída pelo aparato legal, mas diluído na totalidade das relações socais, numa combinação entre assimilação e exclusão.

> É nosso pressuposto que raça é um dos elementos estruturais de sociedades multirraciais de origem colonial. Os conceitos de apartheid social, a supremacia do conceito de classe social sobre os demais - como pretendem os pensadores de esquerda, herdeiros do materialismo histórico dialético – são conceitos que não alcançam, e, ao contrário, invisibilizam ou mascaram a contradição racial presente nas sociedades multirraciais, posto que nelas raça/cor/etnia e, em especial para o Brasil, são variáveis que impactam a própria estrutura de classes. (CARNEIRO, 2005, p. 29)

A diversidade que nos constitui enquanto negros não pode velar o *racismo íntimo* que ainda rege todas as relações. Como símbolo de identidade negra negado pelo racismo, o cabelo é um território de afirmação e revalorização de nosso jeito de estar no mundo, crespos, cheios, plenos, negros. Agora se o racismo diz que o cabelo não nega, a luta antirracista pode dizer que ainda que o cabelo negue, há outros símbolos que nos afirmam e nos constituem enquanto negros. Até podemos dizer mais, podemos reaver a condição, em primeira pessoa, do negro, enquanto ser humano integral, dizer o que o seu cabelo e seu corpo irão negar ou afirmar, afinal estamos em luta para deixar de ser coisa.

2.3.2 Os galhos de Baobá- Em meio ao *quase*, parda nem pensar!

O Baobá aparenta uma árvore de cabeça para baixo, pois seus galhos parecem raízes, o que lhe confere aspecto de fora da ordem. Brenda é quilombola de pele clara e cabelos lisos de uma comunidade majoritariamente composta por negros, com algumas poucas famílias “lidas” como brancas. Assim como a Baobá surpreende com seus galhos que parecem raízes e não são, Brenda, a nossa Baobá, assusta por ser quilombola e não parecer:

> Primeiro...as pessoas elas me olham, mas elas não me veem enquanto quilombola, inclusive quando eu falo, elas falam assim, tipo...ai isso é outro quesito, até que ponto eu preciso me enquadrar em um certo tipo de jeito, para eu ser classificada enquanto quilombola porque eu causo susto quando eu digo que sou quilombola pra outras pessoas. Eu sou quilombola, as pesso [...] tipo assim, não deveria... (Trecho da entrevista de Brenda)

Seu fenótipo associado ao novo contexto gerado pela política de ações afirmativas, em especial à política de cotas que exige autoafirmação, a coloca diante da incerteza dos limites para a sua autodeterminação como negra ou branca, que o pardo aparece como suposta solução às nuances da nossa mistura. As incertezas não nascem em Brenda, pode até parecer, mas o sujeito não é origem do que diz, as palavras estão inscritas na formação discursiva da qual deriva seu sentido, o que depende da posição de onde fala o sujeito (ORLANDI, 2009, p.49), a de Brenda é a do entremeio. As incertezas que se expressam na linguagem são fruto de uma memória discursiva herdada de uma arquitetura que nos divide enquanto negros desde o regime escravocrata.

Como o racismo no Brasil se ancora no fenótipo para operar, ter a pele clara e os cabelos lisos permite, em alguns espaços, um trânsito social como branca, mas ainda assim não fixa de modo irrefutável os limites de identificação por si e pelo outro. Essa diferença não reside na comparação entre as relações raciais no Brasil e nos EUA, mas no interior das contradições geradas pelo próprio racismo à brasileira:

> Onde o preconceito é de marca, como no Brasil, o limiar entre o tipo que se atribui ao grupo discriminador e o que se atribui ao grupo discriminado é indefinido, variando subjetivamente, tanto em função dos característicos de quem observa como dos de quem está sendo julgado, bem como, ainda, em função da atitude (relações de amizade, deferência etc.) de quem observa em relação a quem está sendo identificado, estando, porém, a amplitude de variação dos julgamentos, em qualquer caso, limitada pela impressão de ridículo ou de absurdo que implicará uma insofismável discrepância entre a aparência de um indivíduo e a identificação que ele próprio faz de si ou que outros lhe atribuem. (NOGUEIRA, 2006, P. 293)

O *quase*, às vezes ambíguo entre o externo e o interno, a discrepância entre a forma como o sujeito se vê e é visto, são construídos pelo racismo à brasileira, não pela política de ações afirmativas, entretanto é algo que precisa ser enfrentado por ela sob pena de pôr em risco a política de cotas, o que vem sendo explorado pela branquitude. São recorrentes as experiências de alunos da elite econômica de Seabra que transitam como brancos, mas quando são aprovados para estudar nas universidades federais do sul do país, atravessam uma crise existencial, pois lá se descobrem negros pelo olhar do outro. Sueli Carneiro vai refletir a encruzilhada em que o racismo nos coloca por negar a diversidade que nos constitui como

negros, enquanto para a racialidade branca sempre houve direito à individualidade, complexidade e multiplicidade.

O termo pardo, que parece atender à mistura e às dúvidas, vem eivado pelo racismo que o inventou: "o termo pardo surge como um verdadeiro saco de gatos ou como a "sobra do censo". O nome mais se parece com um curinga: tudo que não cabe em outros lugares encaixa-se aqui" (SCHWARCZ, 2012, p.225). Ressalto que o termo pardo aparece nos relatos dos memorialistas, a exemplo de Caminha e Pero de Magalhães Gândavo para denominar os indígenas, logo ele já carrega o olhar hierarquizado e exteriorizado do europeu que inaugura uma ideia de Brasil (ORLANDI,1990).

O IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatistica- resolve com a palavra pardo e sua ambiguidade as 136 cores registradas na PINAD de 1976. A autodeclaração de parda, do *quase*, do lugar de entremeio parece para Brenda não solução, mas sujeição, submissão a uma condição que lhe é imposta.

> Então...**até que ponto eu entro no parâmetro de me autodeclarar enquanto preta, ao mesmo tempo que eu não me vejo lida enquanto pessoa branca. [...] Eu não consigo me autodeclarar enquanto uma pessoa branca**, eu me vejo me autodeclarando enquanto pardal. Ai vem um turbilhão de coisa na minha cabeça, **até que ponto eu tenho que abaixar minha guarda, dizer que então de fato eu sou parda**, tô aqui pardal e vou lá escrever que eu sou parda. (Trecho da entrevista de Brenda) (Grifos meu)

Brenda não se vê lida nem como branca nem como negra. O que está em jogo aqui não é só o fenótipo nem as implicações que este acarreta numa sociedade que opera sua racialização através do fenótipo, mas sim o lugar social, político, ideológico e racial do sujeito que quer assumir um lugar de fala. "A maior parte das populações afro-brasileiras vive hoje nessa zona vaga e flutuante" (MUNANGA, 2004, p.96).

> E ai como esse processo de lugar de fala, será que eu tenho, **eu não lida enquanto uma pessoa negra**, como eu entro no espaço, aconteceu essa questão de autodeclaração, que ai eu chego na UFBA vejo uma série de papeis de pedido auxílio, namnamnam, me pedindo pra me autodeclarar. Como acontece esse processo de questão de autodeclaração, **é que eu não consigo botar no meu papel que eu sou uma pessoa negra**, porque eu desfruto de vários privilégios, entendeu... (Trecho da entrevista de Brenda) (Grifos meus)

Ao mesmo tempo que Brenda declara "Eu não consigo me autodeclarar enquanto uma pessoa branca", ela também diz "é que eu não consigo botar no meu papel eu sou uma pessoa negra". Ela não consegue dizer que é negra porque não é *lida* como negra e porque reconhece

desfrutar de alguns dos privilégios que o fenótipo confere aos considerados socialmente não-negros, em detrimento dos “negros indisfarçáveis”.

> **A coisa que mais foi latência** nesse meu processo, é que quando as meninas elas começam o processo, as meninas negras do IFBA começam o processo de ah , isso e aquilo, de ter relatos de amigas que das meninas do coletivo de ter relatos que não conseguia estudar o dia inteiro, porque ou bem trabalhava o dia inteiro pra ajudar a mãe, ou bem fazia uma série de questões, fez com que eu demarcasse todos os meus... tipo o que era a realidade de uma pessoa, não era minha realidade, eu nunca passei fome, minha mãe nunca exigiu que eu trabalhasse enquanto eu estudava no IFBA, morei com minha tia, sempre fui atrás dos auxílios, aquilo pra mim era suficiente, com as bolsas de extensão, eu consegui comprar coisas, compra notbook, comprar celular, não sei que, **que era um processo que eu passava que eu via que outras meninas, que não eram quilombolas, mas elas eram negras, elas passavam.** (Trecho da EN de Brenda) (Grifos meus)

Latência é uma palavra insistentemente utilizada por Brenda ao longo da entrevista, na Psicologia, seu curso de graduação, ela é entendida como o tempo entre o curso das coisas e nossa resposta a elas, é o intervalo, é o tempo da dúvida, da hesitação, de aprendizado, de busca. A latência está no que é latente: oculto, dissimulado, disfarçado, aquilo que te inunda no interior, sem transbordar para o exterior. A latência, o latente traduz Brenda em sua relação com a identidade racial e quilombola, a inunda, ainda que não transborde, está dentro dela ainda que disfarçado aos olhos externos.

Para a ancestralidade africana as águas têm muito a nos dizer, a nos ensinar. A canção Vazante de Tiganá Santana, uma obra prima da erudita música preta da Bahia em diálogo com a África que nos habita e a que ele foi buscar, no álbum O tempo & magma gravado no Senegal, traz uma importante reflexão: “Quando a maré cheia beirar, a hora é de vazar”, antes de transbordar é hora de dar vazão as águas, a hora é de sair, de escoar. Brenda tem muito das águas em sua força serena, “no seu infinito de profundezas”, afinal: “o mar se recaminha todo o tempo, compulsivo, se busca na senda das ondas” (NATÁLIA, 2015, p.35).

Brenda parece entender que o racismo reserva privilégios de todas as ordens para os brancos ou *quase,* mesmo em condição de pobreza: “a manutenção do status quo, isto é, a conservação dos privilégios que o grupo branco obtém – mesmo quando na condição de pobreza – devido ao racismo estrutural” (CARDOSO, 2010, p. 614). Geralmente o negro precisa se impor o tempo inteiro, do restaurante à escola, para evitar ser atacado, violentado, discriminado, o que cansa, enrijece e adoece (SOUZA, 1983, p. 27). Brenda segue refletindo acerca do que, em sua trajetória, ela concebe como privilégios:

> Ai teve esse processo no IFBA, no quarto ano e a minha entrada na universidade que foi um processo importante para eu reler várias coisas. Principalmente essa latência de que o racismo ele é tão estridente que do nada quem chega primeiro da minha comunidade sou eu. (chorando muito) Foi uma questão complicadíssima, porque eu pude reler que Vanderleia, que é minha amiga, Lea fazia aniversário no mesmo dia que eu, a gente era dupla no Anísio Carvalho assim punk , do nada hoje ela mora em Mucugê, cuidando de filho de outras pessoas e Vanderleia era inteligentíssima, inteligentíssima, a gente abandonou uma a outra na 8ª série, a gente tem um contato muito menor, mas hoje eu consigo analisar isso, eu consigo analisar que essas coisas fez com que eu chegasse e ela ficasse pra trás. Ela ficou! Ela Lá...(ainda chorando) (Trecho da entrevista de Brenda)

O choro que acompanha este trecho da narrativa é reflexo de uma experiência em curso que ainda dói. A desnaturalização do racismo que rege futuros, fazendo com que a amiga, mesmo "inteligentíssima", ficasse para trás enquanto ela, "não lida como negra" avança, é fruto do que na AD chama-se condições de produção do discurso. A Brenda como sujeito que se olha, que significa o vivido, transformando-o em experiência é fruto de processo que envolve os quatro anos de IFBA e a nova vivência na universidade. Com a maturação da experiência, acontece à Brenda o contrário ao refletido por Munanga para os que habitam a zona flutuante, já que geralmente o sonho do "*passing*", alimentado por nosso racismo, mina o sentimento de solidariedade destes com os negros indisfarçáveis (MUNANGA, 2004, p. 96). O que Brenda percebe em sua trajetória é comprovado a partir das análises dos indicadores educacionais, no capítulo 01, que a progressão educacional é negada a população negra.

> [...] assim porque assim da minha turma, se você falar em aspecto educacional, por exemplo, da minha turma da escola, só quem entrou na universidade foi eu, ninguém mais, meus primos, da minha turma da terceira série, segunda série, ninguém mais, todo mundo se formou... hoje se você pegar (cita vários) todo mundo hoje não faz mais nada. (Trecho da entrevista de Brenda)

As diferenças e semelhanças que vão fazer com que Brenda se inquira acerca do seu lugar racial começam a emergir. Como se diz em Itapuã, *a maré começa a encher* com a experiência do coletivo de meninas negras do IFBA que para Brenda foi o momento de maior latência. A experiência dos relatos é fruto de um processo que começa com a criação, pelas meninas do IFBA, de um núcleo de estudos sobre feminismo, o qual desemboca num Coletivo de Mulheres, o Entre Khalos Aladas. Logo depois, as meninas negras se organizam em um núcleo, dentro do coletivo, denominado Esmeralda do Carmo, em homenagem a autora do livro *Por que não dancei,* no qual conta sua experiência na rua, com as drogas e as diversas formas de violência. Antes de evoluírem para um coletivo, elas também ampliam a

concepção, inicialmente focada só no feminismo, para a noção de mulheres negras organizadas.

O Coletivo Esmeralda do Carmo vai ser fruto de uma busca por representatividade das meninas negras no interior do coletivo de mulheres em geral, que decidem seguir um caminho autônomo. Sua construção tem como debate fundante a estética negra, com a cúpula apenas das alunas negras. É importante ressaltar que o ativismo da juventude negra é fortemente influenciado pelas redes sociais, em especial pelas jovens *youtubrs* negras, as quais trazem o Colorismo[31] como um conceito para tratar da relação entre cromatismo e privilégio, tentando construí-lo como algo "novo" dentro do racismo, o que gera às vezes não um enfrentamento ao racismo, mas sim confusões conceituais e por vezes reprodução de efeitos do racismo dentro dos espaços de militância negra:

> O "colorismo" está para as hierarquias raciais como um todo, porém tem sido tomado como ponto de reflexividade entre agentes negro/as, pois se trata da reprodução de facetas do racismo entre a/os próprio/as negra/os politicamente engajada/os, em que, de modo também "psicopatológico" (FANON, 2008), hostilizam inconscientemente ou não a/os negra/os não retinta/os. (SOUZA, 2016, p.156)

Embora o termo colorismo seja atribuído por Aline Djokic a Alice Walker, a ideologia colorista é bem mais antiga, com o interesse das pessoas de cor pela graduação racial cromática, o que na concepção de Kabengele Munanga traz em si uma célula "sub-racista", já que mina a formação de uma consciência comum entre os negros:

> A ideologia colorista, construída na segunda metade do século XVIII em relação aos não brancos, deu origem a um "sub-racismo" das pessoas de cor, que deveria ser denominado de racismo derivado, na medida em que trata de uma interiorização e de um reflexo do racismo original, o racismo branco (MUNANGA, 2004, p. 41).

É fundamental a reflexão de Munanga, para situar o colorismo como parte do racismo, o que talvez o termo "sub-racismo" por ele utilizado tente elucidar, e não contrário a ele como às vezes parece crer a militância jovem. O colorismo, pouco debatido academicamente, vem sendo largamente deglutido pela juventude negra militante, o que resulta em divisões no interior da militância que só favorecem ao racismo, já que o *quase*, mesmo que queira até se parecer com o branco, não é branco. Em meio a este debate, Brenda,

---

[31] Aline Djokic atribui o termo "colorismo" a escritora Alice Walker No ensaio "If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?", que foi publicado no livro "In Search of Our Mothers' Garden" em 1982". Colorismo faz com que os negros de pele clara sejam tolerados pela branquitude, enquanto os de pele escura permanecem com o acesso negado. (2015, online).

que habita o entre-lugar, nem preta nem branca, não é parte das articulações para a formação do coletivo, embora participe de algumas ações com as meninas. O entremeio não tinha lugar neste lugar de afirmação:

> **Isso vai enraizando o processo eu não vou deixar que outra pessoa diga o que eu vou ser, o que eu deixo de ser, não vou deixar!** Esse processo, isso no 4º ano vai fortificar, me distanciou de várias pessoas, porque assim se eu acho importante falar sobre determinado assunto em determinado lugar, dentro do IFBA, e eu acho que eu não tenho lugar de fala, eu vou me quetar, por exemplo, e o processo de ficar quieta de não falar de certos assuntos, tipo de não ter onde se encaixar, falar assim: **Veio, e agora? Eu preciso ir pra algum canto que eu não sei qual é...** (Trecho da entrevista de Brenda) Grifo meu

Esse início é tenso para todas as meninas envolvidas e mexe muito com a escola, com as emoções, com os lugares das peças no tabuleiro. Neste trecho há muitos silêncios que significam, não há uma citação direta ao coletivo, mas em toda a narrativa as experiências referentes ao 4º ano gravitam em torno desta que, para Brenda, conforme admitido em trecho anterior, é o momento de reclusão, de afastamento, de latência, mesmo como por ela é denominado. Brenda já conseguiu transpor as amarras ideológicas que a iludiam acerca de sua condição social, entretanto como é da ideologia produzir evidência e fazer parecer transparente o que não é, no olhar do outro ela ainda não é vista:

> Fez com que eu até me poupasse, eu que era uma coisa que estava secando muito, eu me poupei, eu me distanciei de várias pessoas e até hoje eu tô nesse processo, não tô muito a fim de discutir. Eu fico muito assim... pode até parecer contraditório essa questão de precisar falar sobre quilombola e se aquetar um pouco, é de que às vezes eu não sei assim...(vacilante) porque o que aconteceu no IFBA, na verdade, desse processo de achismo mesmo, de achar eu não passava por esse processo, porque eu era assim e assado, e de eu perder a paciência de falar assim: Tá, se você acha que não passo por isso, eu não vou ficar aqui me matando pra te provar, que eu tô fazendo isso porque de fato não é interessante. (Trecho da EN de Brenda)

É o momento em que as meninas negras da escola tomam o lugar de fala e, embora dialoguem com o *quase*, o colocam sob o efeito de deslocação (MUNANGA, 2004). “Veio, e agora? Eu preciso ir pra algum canto que eu não sei qual é”- o desencaixe , a suspensão, o deslocamento, o entre-lugar faz florescer e “enraíza” no sujeito o desejo de assumir um lugar de fala, de reconhecimento no entremeio, de autodeterminação: “eu não vou deixar que outra pessoa diga o que eu vou ser, o que eu deixo de ser, não vou deixar”!

É importante localizar a força desse processo, que traz à erupção os limites entre como me vejo e como os outros me veem, entre a minha trajetória e as semelhanças e

diferenças que me fazem estar perto ou distante. É importante pensar o conflito gerado que emana da formação do coletivo de mulheres negras em consonância com uma das principais referências para as mulheres negras, Sueli Carneiro, que em seu artigo fundante "Enegrecer o feminismo" afirma que a utopia do feminismo negro é o atalho entre a negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental que anula a diversidade.

> Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. (...) Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação (CARNEIRO, 2003, p.50).

A afirmação da condição de mulher negra numa sociedade racista, sexista e capitalista tem uma importância fundamental para o feminismo negro. Brenda é interpelada pelos relatos, que integram as atividades do coletivo, a reconhecer a diferença em sua trajetória em relação às meninas que, mesmo não sendo quilombolas, eram negras. O fato de Brenda não precisar conciliar trabalho e escola ou não vivenciar condição de vulnerabilidade alimentar já é uma significativa vantagem no tabuleiro. Há uma oscilação entre o reconhecimento das diferenças e uma angústia pelo entendimento do outro da proximidade de realidades. Brenda começa a pensar sobre sua identidade "eu, Brenda", o que esbarra com um processo de afirmação coletiva que exigia demarcação de lugar não só social, mas principalmente racial. Brenda parece querer significar com seus relatos de dificuldade o que os dados evidenciam: a condição social e econômica de pretos e pardos é semelhante.

> E foi um processo muito de questionamento, de questionamento muito grande da minha pessoa, tipo assim: Tá será que eu preciso mesmo provar quais são os processos que eu passo, entendeu dizer que quando meu irmão chega com a dívida de São Paulo meu pai precisa ir pra feira no sábado, descer 3 horas da manhã, pra ir pra feira vender maracujina... (Trecho da EN de Brenda)

A canção Haiti, que inspira a problemática, reflete como a condição social reduz todos à condição de preto ou "*quase* pretos de tão pobres", já que o cotidiano mostra que os *quase* e os não-negros têm vantagem em relação aos pretos mesmo na pobreza. Já no caso inverso, a raça pode até ser blindada pelo dinheiro, mas não desaparece como marcador de inferioridade, haja vista os milionários jogadores brasileiros negros e as recorrentes bananas atiradas em campo na Europa ou no sul do país.

Para Brenda, o *quase* é desconforto, é desencaixe, o lugar de fala racial que começa a conflitar com o coletivo, fazendo Brenda se questionar: "Eu sabia! Eu acho que isso era importante, que isso foi uma coisa que eu vim identificar depois. Eu precisava saber, o que de fato era e o que deixava de ser". Eu não sou vista como branca, também não sou vista como negra, então, qual é o meu lugar? As meninas não me veem como branca, mas também não me veem como preta o suficiente, para onde vou? Eu me autodeclarei como parda como as pessoas veem isso?

> Ai eu segurei a onda, eu me distanciei de várias pessoas, inclusive, a minha viagem de Porto Seguro pro congresso, foi uma viagem totalmente diferente, foi uma viagem fria, eu estava super na minha mesmo, tinha acabado, na minha primeira semana na universidade, assim aqueles choques todos no IFBA de estudantes na minha sala que tinham se autodeclarado enquanto pardos pra poder entrar na universidade, que as meninas estavam loucas, **é que eu não sei até que ponto elas achavam que eu não tinha o direito de me autodeclarar enquanto parda.** Uma série de coisas, eu me guardei muito [...] (Trecho da EN de Brenda) (Grifo meu).

Ao longo da narrativa, em vários momentos, Brenda chora bastante, especialmente em trechos que envolvem sua assunção de lugar de falar. Nos últimos tempos, as fraudes ao sistema de cotas tem sido evidentes, especialmente nos vestibulares que dispensam a comissão de avaliação. Houve uma grande tensão entre a militância negra da escola e a dita negritude por conveniência, apenas como estratégia para o vestibular, já que muitos alunos e alunas socialmente brancos concorreram às vagas por cotas nas universidades federais. Face ao entre-lugar também no coletivo, Brenda não se sente segura em relação a sua autodeclaração. É importante ressaltar que, como quilombola, ela poderia concorrer a uma cota específica na UFBA para qualquer curso, entretanto ela resolve, por razões que analisaremos mais adiante, concorrer como parda. Assumir no papel uma identidade que ainda se resolve no íntimo foi um processo que ainda não terminou para Brenda e que tem pautado seus caminhos.

A Brenda que reconhece a si e ao outro no tabuleiro, parece parte de uma mudança social, na qual a luta pela sobrevivência no tabuleiro identitário, que antes envolvia negação, hoje envolve afirmação. Afirmar, para quem não vê o entremeio como celebração, não pelo mero desejo de usufruto das políticas de ação afirmativa nem pelo anseio de destruí-las por dentro, como faz a branquitude com o argumento de que somos todos *quase*, mas sim pela assunção de um lugar na luta antirracista.

O sujeito do discurso é pensado como posição, como lugar que ele ocupa para o dizer, inscreve suas palavras em uma formação discursiva. O lugar aqui não é empírico, o lugar

empírico quilombola ou racial, mas a projeção deste (imagem), que chamamos de posição discursiva. (ORLANDI, 2009, p.49). De que lugar Brenda fala? Este é um questionamento que Brenda se faz e que, de certa forma, a pesquisa também se faz.

Na recente dissertação de Joyce Souza Lopes, sob o título *Lugar de branco e o branco fora do lugar*, na qual há uma valorosa análise da complexidade do sujeito de pele clara na luta antirracista, ela identifica três tipos característicos:

> Sob o esforço em categorizar estes sujeitos-objeto, tomo nota de três posicionalidades em especial, a de uma espécie de branca/o que se declara negra/o por má fé, como meio de acessar determinadas políticas compensatórias de corte racial; a/o que se inclina, por motivações a meu ver ainda pouco dimensionadas, a uma espécie radical de transracialidade ou, em outros termos, de "usurpação da identidade negra" conforme uma perspectiva de "apropriação cultural"; e aqueles que carregam marcadores complexos de aparente mestiçagem – pode ser poupada/o do racismo aqui pela cor da sua pele, porém logo adiante discriminado por outros elementos marcadores da racialidade (LOPES, 2016, p. 169).

Localizo Brenda como parte do terceiro grupo, face à complexidade de sua racialidade não só pelo *quase* fenotípico, mas especialmente pela interface quilombola. A expressão utilizada por Brenda que marca esta seção é simbólica pelo que diz e pelo que omite. Na entrevista, em nenhum momento, Brenda utilizou "eu lida enquanto branca", que seria afirmar que o exterior a vê como branca, quando usa o branca é para dizer: "eu não me vejo lida enquanto pessoa branca", ou seja, não acha que seja vista como socialmente branca.

Brenda não tem o lugar de branco com pertencimento no discurso, ainda que o não-negra possa parecer análogo a socialmente branco, as escolhas para significar suscitam que ela não aceita ser vista como branca. A forte expressão sempre utilizada "eu, não lida enquanto pessoa negra", parece a escolha de uma construção para significar que o exterior lhe nega, talvez a condição de existência simbólica almejada. "Há uma zona do não ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um ressurgimento pode acontecer" (FANON, 2008, p. 26).

A despeito da aparência, que a faz "não ser lida como negra", a afirmação de Baobá como mulher quilombola brota, enquanto necessidade de resposta ao conflito de seu lugar racial, floresce em seu deserto ao entrar na universidade, o que será objeto de análise no próximo capítulo:

> eu Brenda lá dentro me interrogando o tempo inteiro do meu lugar de fala, me vejo numa posição de que se eu não falasse, não ia falar... E ai é na hora que tudo floresce, tudo floresce porque...soa nesse sentido de que.... eu não

> tenho lugar de fala, porque eu não sou lida enquanto negra" (Trecho da entrevista de Brenda).

A encruzilhada entre a identidade racial e quilombola de Brenda me obrigou a pensar um dos aspectos mais nocivos do nosso *racismo íntimo*, aquele que nos divide e impõe privilégios inclusive no interior das próprias famílias negras: o *quase*. O racismo educou a sociedade brasileira, nós negros somos parte desta, a valorizar quaisquer detalhes que nos afaste do negro indisfarçável e permita a aproximação do padrão hegemônico, a exemplo do meu nariz "afilado" como um diferencial para a preferência da minha vó materna, socialmente branca. O *quase identitário* sempre foi uma arma do racismo contra a possibilidade de sermos negros acima de tudo, a despeito das diferenças que nos constituem enquanto população negra no Brasil. A encruzilhada identitária de Brenda é também a encruzilhada da pesquisa. No tabuleiro, o *quase* sempre quis ser branco, mas pode o *quase* enegrecer o futuro?

Capítulo 03- Baobá, raiz e tronco- o *quase* tudo e a encruzilhada quilombola

3.1- Preâmbulo

O Baobá é a árvore símbolo da ancestralidade africana em sua capacidade de resistência às forças que insistem em negá-la e inferiorizá-la, é a força da natureza que vive e sobrevive majestosa na aridez da terra que a rodeia. Sua opulência resiste em meio à escassez com o equilíbrio de um sistema que resguarda a sobrevivência. Na cosmologia africana, o Baobá é guardião da memória dos povos, um marco identitário das tradições africanas. Suas características naturais assumem significados de valores sociais de outro parâmetro civilizatório, ele significa, pela sua natureza física a natureza social, um outro jeito de ser e viver: "bem mais do que uma árvore, o Baobá é, por excelência, o guardião de sentidos e significados endossados pelos povos da África, pelas suas sociedades e culturas, seus modos de ser, suas aspirações, expectativas de vida e religiosidade" (WALDMAN, 2012, p.225).

Tudo em sua natureza impressiona, intriga, instiga, alimenta a exploração de significados. O Baobá possui robustez e grandiosidade, pode alcançar 30 metros de altura e até 11 de circunferência; extraordinária capacidade de sobrevivência, pois é uma planta milenar; singular resistência, suas raízes extensas extraem bastante água, cerca de 120.000 litros em seus troncos largos, ocos e resistentes ao fogo; intrigante beleza por ter uma galhada incomum que assemelha-se a raízes e dão a impressão de que ela está de cabeça para baixo, o que desorienta e reorienta o olhar: "a robustez da árvore e a capacidade em sobreviver por séculos, refletem a perpétua disposição dos povos africanos em continuar a manter sua presença no tempo e no espaço"(WALDMAN, 2012, p. 225).

Esta pesquisa deparou-se com a imperiosa necessidade de pausar sob a copa do Baobá. "A árvore é o palco de acertos e desacertos" (WALDMAN, 2012, p.225). A nossa Baobá, Brenda Guanais, é apenas uma interlocutora, dentre tantas outras e outros que, ao longo dos anos de campo, a pesquisa poderia abraçar, entretanto as reflexões impostas por sua trajetória no IFBA, bem como a EN intensificaram a problemática a ponto de promover a parada que a encruzilhada exige para a escolha do melhor caminho. Que fazer quando a encruzilhada te põe diante do desconhecido? Que fazer quando uma entrevista bagunça sua arrumação? Que fazer quando as categorias representativas de alguns sujeitos se apresentam em um só? Que fazer quando o *quase* parece tudo?

A raiz e tronco do Baobá, enquanto marca natural de sua resistência e longevidade, simbolizarão os aspectos sobre o qual nossa análise se concentrará: a busca nas profundezas

do que alimenta quem se é e a tradição que, a exemplo da capoeira, do candomblé concentram os valores que permitem o elo com a negritude negada.

3.2 Mexeu comigo, mexeu com o método

Quando mergulhamos profundamente no familiar, a fim de estranhar relações naturalizadas, assumimos a subjetividade do pesquisador como parte inegável da pretensa objetividade da pesquisa científica (DA MATTA, 1978), elementos que não avalio como relativizados pela relação de proximidade ou distância, mas sim postura epistemológica do pesquisador. João Pacheco de Oliveira (2009), ao refletir acerca das verdades operacionais, que forjaram a identidade dos antropólogos, hoje um tanto ineficazes e pouco confiáveis, mas que ainda alimentam a herança da Antropologia, reflete:

> Escolher objetos de investigação distantes no espaço e focalizar costumes e instituições fortemente contrastantes com aqueles do investigador ocidental constituiu-se em artifício prático para estabelecer uma clivagem radical entre o sujeito e o objeto do conhecimento, situados desde então em mundos e em tempos supostamente distintos (OLIVEIRA, 2009, p.4).

Reafirmo o dito no capítulo 02, uma postura acadêmica e política, oriunda de um lugar epistemológico e social descolonizadora, implica em uma outra forma de conceber o mundo e consequentemente os métodos, haja vista que esses possuem um enraizamento na lógica do mundo da qual emanam. Maritza Montero (1998), ao analisar algumas vozes da América Latina alternativas à colonialidade do poder, assenta alguns eixos articuladores de outro paradigma, dentre os quais: “A redefinição do papel do pesquisador social, o reconhecimento do Outro como Si Mesmo e, portanto, a do sujeito-objeto da investigação como ator social e construtor do conhecimento” (MOTERO *apud* LANDER, 2005, p. 15). É importante reconhecer que o desejo de rupturas aliado à condição de pesquisadora em formação talvez intensifiquem as incertezas, acentuem as dúvidas que advém da encruzilhada.

Resolvi pousar em Baobá, resolvi aprofundar a reflexão, municiada por outras vozes e pela observação participante, na experiência de Brenda enquanto síntese de um novo movimento no racismo à brasileira: o *quase* que não mais quer ser branco. É do método etnográfico, fundamental para os dados sobre os quais me debrucei nos capítulos 01 e 02, a insistência no aspecto social do comportamento em busca de sistemas, de generalizações que permitam ultrapassar o individual, por isso o(s) sujeito(s) da pesquisa precisam ser

representativo (s), ou seja, permitem circunscrever o contexto histórico e social (FONSECA, 1998).

O número restrito de informantes faz da observação participante algo fundamental à etnografia, sob pena de simplificação da realidade. A observação participante é parte de nossa atuação no campus do IFBA em relação com as comunidades quilombolas de Seabra, porém o caráter de intervenção da Pesquisa-ação que marca a atuação do Semente Crioula, projeto de extensão em execução há quatro anos de onde emana esta pesquisa, faz que a urgência de respostas aos problemas não comprometa a reflexão coletiva, porém deixe pouco espaço temporal e subjetivo para o pesquisador em formação pensar, discutir, refletir as bases teóricas que amparam a ação. Azamor, o outro coordenador do projeto, costuma dizer acerca do afogadilho que as sucessivas urgências nos exigem: "vivemos a apagar incêndios". Os incêndios são fruto da ação, pois fogo é vida, é movimento.

O mestrado foi um importante momento para a pausa reflexiva que me permitiu enxergar o *quase* e navegar por ele, a despeito de todos os dados produzidos pelo projeto Semente Crioula ao longo dos quatro anos, que poderiam me levar a outros caminhos bem mais seguros, acabei por escolher mergulhar no mistério que as águas segredam.

> Oriki para Osum
> O rio se cala
> mas há quem não saiba
> que ele é fundo (NATÁLIA, 2011, p.73)

Brenda é representativa do quase construído no racismo à brasileira, como um limbo em busca de um futuro branco, ao passo que também representa o quase do atual contexto de afirmação identitária, oriundo das políticas de ações afirmativas, as quais exigem autodeclaração enquanto preto ou quase branco ou preto, que o pardo intenciona solucionar ou silenciar. Além do *quase*, enquanto identidade racial, Brenda vivencia um quase quilombola, construído de fora pra dentro e de dentro fora, quase este que vai sendo reelaborado por ela mesma ao logo do processo de "transformação das vivências em experiências".

Esta escolha investigativa traz os riscos pontuados por Claudia Fonseca para o pesquisador neófito, o que reafirma a necessidade da observação participante:

> É no intuito de descobrir a relação sistêmica entre os diferentes elementos da vida social que os etnógrafos abraçam a observação participante — para tentar dar conta da totalidade do sistema. Acreditam que é através desse

> prisma que a experiência pessoal de cada indivíduo assume um sentido (FONSECA, 1998, p.63)

Em uma proposta de análise, que tenha a EN de um informante como eixo articulador de outras vozes, é preciso atentar para o fato de que na entrevista "o peso todo está no discurso verbal do entrevistado", o que exige um cuidado, pois: "Quando existe uma empatia entre os dois, o pesquisador chega a quase entregar ao seu interlocutor a tarefa analítica. Transcreve as palavras deste como sendo a versão definitiva da realidade" (FONSECA, 1998, p. 64).

Intencionava, inspirada na canção Haiti que inicialmente nomeava o trabalho, face à sua simbologia para o problema de pesquisa, selecionar três categorias de interlocutores que fossem representativas do *quase* branco, *quase* preto e preto, o que implicaria na definição de intensidade do *quase* que aproximaria os interlocutores do preto ou do branco, ainda que, para o racismo à brasileira, quando o *quase* se soma à pobreza "são *quase* todos pretos". Que fazer quando o *quase* aparece sem adjetivos? Que fazer quando as fronteiras do *quase* estão em disputa e o racismo as usa?

Se é que podemos atribuir às palavras branco e negro a condição de adjetivo, já que para o branco (a) e para o negro(a) a caracterização fenotípica não é um acessório ao substantivo homem ou mulher, ela é fundante à existência: "Queria simplesmente ser um homem entre outros homens" (FANON, 2008, p.106). Ao negro é negada a condição de homem em si sem adjetivos: Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não pela minha cor... Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal. (FANON, 2008, p.109).

Já ao branco (a) é consagrada a condição de homem e mulher simplesmente, que não pensa a si com adjetivos, uma vez que o pensamento ocidental atribui a ele (a) a suposta universalidade. O branco não se pensa como homem branco, mas sim como homem, vive a inteireza de sua "neutralidade". A não-racialidade assegura privilégios que sustentam a afirmação social e psicológica da braquidade, o que faz com que os sujeitos percebam a racialidade do "outro", porém reconheçam a si pela neutralidade racial, o que faz da branquitude um espaço de conforto e privilégios (PIZA, 2005). Não ser pensada como raça não exime "quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial" (QUIJANO, 2005, p.119).

A encruzilhada da pesquisa é o *quase* representativo não do Brasil das 136 cores do IBGE, mas do Brasil que, tributário da luta antirracista dos movimentos negros, mais evidenciadas pelas políticas de ações afirmativas, que começa a assumir em meio ao *quase*

sua negritude. Como não focar em um sujeito que é em si a representação do *quase* tão intenso quanto representativo dessas mudanças?

Comecei as entrevistas pelo *quase* que eu considerava branco, que não é exclusivo no IFBA, já que comunidades como o Morro Redondo e Cachoeira do Mocambo também tendem a ter quilombolas de pele clara. Meu intento inicial reservou uma surpresa, pois reconheci, na entrevista, Brenda enquanto representativa, pelo seu trânsito idenditário, de todas as categorias que eu ansiava discutir, na medida em que ela sabe que é vista como *quase* branca, se autodeclara, quando exigido, como parda, mas não aceita a condição de *quase*, intrínseca ao parda, e parece clamar pela aproximação da condição de preta, tanto por sua condição social quanto por sua identidade quilombola. É um *quase* tudo!

3.3 - Quilombo: apenas um conceito acadêmico para uns e condição de "re-existência" para outros tantos

"Por menos que conte a história.
Não te esqueço meu povo.
Se Palmares não vive mais
Faremos Palmares de novo"
(LIMEIRA, José Carlos. Quilombos. 2011).

O poema Quilombo, dedicado a Lélia Gonzalez e Abdias Nascimento, de José Carlos Limeira que nos deixou em 2016, um amigo de graduação e referência na poética preta, traz a dimensão simbólica que a palavra quilombo assume para o Movimento Negro no final da década de 70, o quilombo enquanto território físico ou simbólico de lutas, de sonhos, de resistência negra, o quilombo como metáfora de um lugar que nos constitui e restitui o que a escravidão arrancou. Fazer Palmares de novo, é refazer-se enquanto sujeito, enquanto povo.

> Então, nesse momento, a utilização do termo quilombo passa ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa que realmente deve lutar por melhores condições de vida, porque merece essas melhores condições de vida desde o momento em que faz parte dessa sociedade. (NASCIMENTO, 1989 *apud* RATTS, 2006, p.53).

Beatriz Nascimento "é uma das pesquisadoras negras que mais se dedicou ao tema e por mais tempo" ao quilombo enquanto tema acadêmico, foram cerca de vinte anos, 1976 a 1994, questão essa que "nasce fora dos muros da universidade" e, no final da década de 1970 , aparece como questão acadêmica. Como militante do movimento negro e intelectual, Beatriz

Nascimento traz a dimensão de quilombo enquanto metáfora de resistência negra, mas não se restringe a ela (RATTS, 2006). Esta localização é importante porque há um constrangedor silêncio acadêmico acerca da contribuição de Beatriz Nascimento para o quilombo enquanto tema de pesquisa e militância.

> A noite não adormece
> nos olhos das mulheres
> a lua fêmea, semelhante nossa,
> em vigília atenta vigia
> a nossa memória (EVARISTO, 2008).

O poema de Conceição Evaristo, em homenagem à Beatriz Nascimento, remói a necessidade de manter viva a nossa memória, por isso "a noite não adormece" em nossos olhos "há mais olhos que sono". Ainda que o sono acadêmico persista, à trincheira antirracista cabe reafirmar nossa contribuição, o que a Lei 10.639/03 impõe à educação básica, ainda sem ressonância significativa, enquanto para a educação superior inexiste qualquer mecanismo oficial que estimule o reconhecimento dos intelectuais negros para o debate das relações raciais no Brasil.

Numa tentativa de historicizar o quilombo enquanto conceito, concebendo-o acertadamente como "objeto em disputa" política, jurídica, acadêmica, com caráter bastante problemático, o pesquisador Arruti assevera que o jogo está no que o conceito irá abarcar e no que irá excluir:

> O que está em disputa, portanto, não é a existência destas formações sociais, nem mesmo das suas justas demandas, mas a maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente. Está em jogo o quanto de realidade social o conceito será capaz de fazer reconhecer (ARRUTI, 2008, p. 316).

Esse jogo tem uma história que começa antes do quilombo enquanto tema acadêmico, pois sua emergência vem de fora para dento. O jogo conceitual em torno do significante quilombo reitera velhas práticas intrínsecas à academia, disfarçadas sob a lógica de manipulação de conceitos que são apropriados, esvaziados, deformados, transformados, sem que isto altere o racismo epistêmico. Boaventura de Sousa Santos reflete que a abissal "cartografia jurídica e epistemológica" na modernidade ocidental vai operar com uma combinação antiga entre violência e apropriação: "O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo (...) Hoje, como então, a criação e ao

mesmo tempo a negação do outro lado da linha fazem parte integrante de princípios e práticas hegemônicos" (SANTOS, 2009, p.31).

Os pesquisadores que se debruçam sobre temas que emergem dos movimentos sociais deveriam estar atentos à linha abissal que às vezes separa a academia do outro lado, o lado onde as coisas sangram porque vida há. Nesse sentido, uma das ressemantizações para o termo quilombo, analisadas por Arruti (2008), acaba por reduzir a dimensão do quilombo para o movimento negro como unicamente metáfora de resistência, o que não só restringe o conceito de quilombo para o movimento como desconhece sua contribuição para o ingresso do quilombo enquanto tema acadêmico: O terceiro plano de ressemantização do quilombo é operado pelo movimento negro que, somando a perspectiva cultural ou racial à perspectiva política, elege o quilombo como ícone da "resistência negra" (ARRUTI, 2008).

O autor localiza o conceito contemporâneo de quilombo, elaborado pelo "avanço" nos estudos acadêmicos sob o termo, demarcando sua distância da concepção vigente no campo social, fortemente influenciada pelo Movimento Negro, o que para ele acaba por fortalecer uma "concepção essencialista de cultura e história". Em sua abordagem, reflete que os primeiros estudos antropológicos sobre os quilombos polemizam a atribuição da metáfora do Movimento Negro às comunidades, assim como a referência à África, entretanto a suposta "nova" concepção não é uníssona, mesmo dentro da academia.

> Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência (MUNANGA, 1996, p. 63).

A interpretação de quilombo aqui se distancia de teses analisadas por Carlos Magno Guimarães (1995), algumas fortemente influenciadas pelo marxismo, as quais, com diferentes contribuições ao tema, assentam-se na incapacidade política do escravizado em organizar alternativas conscientes à ordem escravista (MOURA, 1972), (IANNI, 1962), (FREITAS, 1976) e (CARDOSO, 1977). Munanga além de assentar a origem africana do quilombo brasileiro, assevera o quilombo enquanto organização também política erigida em contradição à ordem escravocrata, o que também está presente na progressão das concepções de Guimarães: Pelas suas implicações, fuga de escravos e formação de quilombos constituíram

uma contradição da sociedade escravista, dando a tônica a uma parte expressiva de sua dinâmica (GUIMARÃES, 1996, p. 144).

Representar uma contradição ao sistema escravista, uma real ameaça, não significa a exclusiva experiência de uma organização social alternativa completamente apartada da ordem vigente. Diosmar Santana Filho (2014), ao analisar o conceito de espaço de Milton Santos (1978) e aplicá-lo aos quilombos, vai refletir sobre o espaço como testemunho de uma memória, "escrita por processos do passado e do presente", que imprime na paisagem coisas que vão ser testemunhas da história, que não se desfaz por mudanças nos processos, pois estes se acomodam ao passado ou criam novas formas para estar nele inserido. Não é a localização geográfica que faz dos quilombos territórios esquecidos e depois ressurgidos em disputa teórica, jurídica e política e sim as relações de poder envoltas acerca do tema:

> Os processos são, justamente, o caminho que possibilita reconhecer no espaço e tempo que os territórios quilombolas, que estiveram invisíveis diante das relações de poder na formação sócio-espacial. Mais visíveis como territórios de afirmação étnica e política na geopolítica de ordenamento territorial do Estado, isso quer dizer na luta pela garantia do lugar, ou melhor, da terra (SANTANA FILHO, 2014, p. 33).

O espaço do quilombo, enquanto "história e estrutura", é testemunho de um processo de repressão violenta, de invisibilidade e hoje de disputas. É importante em meio a busca por uma concepção contemporânea para o conceito reafirmar a história de violência contra o negro que o mesmo reserva. Clóvis Moura, ao analisar não só a organização quilombola, mas os movimentos de rebeliões escravas no Brasil, denominadas por ele como *quilombagem*, vai descrever inúmeras atrocidades praticadas pelos senhores e também pelo próprio Estado para com os escravizados que fugiam, tanto que para o autor: "a repressão do aparelho de Estado escravista era de uma violência que somente poderia ser combatida com uma violência idêntica, em sentido contrário" (MOURA, 1987, p.24).

Os quilombos, as comunidades negras rurais, as terras de preto, assim como os bairros populares, as favelas e periferias das grandes cidades são representativas da segregação social e espacial da população negra patrocinada pelo Estado brasileiro (SANTANA FILHO, 2014). O difícil acesso, que geralmente caracteriza os territórios quilombolas, ainda hoje, o que inclusive é uma traço das comunidades quilombolas de Seabra, servia de proteção à repressão e hoje de justificativa para as ausência do Estado. A localização como forma de proteção não necessariamente se traduziu em isolamento completo dos quilombos dentro da sociedade escravocrata:

> No Brasil e em outras partes da América, como Jamaica e Suriname, a localização geográfica foi um importante fator de sobrevivência e autonomia das comunidades de escravos fugidos. Apesar do difícil acesso, a maioria delas, sempre que possível, se estabeleceu em regiões não totalmente isoladas das áreas de cultivo, fossem elas exportadoras ou não, e de pequenos comércios e entrepostos mercantis. Isso funcionava como estratégia econômica, uma vez que permitia a realização de trocas mercantis entre quilombos, escravos e vendeiros, tão comuns em toda a América durante o período escravista (GOMES, 1996, p.272).

Tanto a apreensão do quilombo enquanto metáfora de resistência quanto seu diálogo com a origem africana não impedem a ampliação do debate para uma dimensão contemporânea, pois as concepções fundantes não revelam aprisionamento do conceito ou da experiência do aquilombamento no Brasil. A atualização de abordagens pode e deve conviver sem apagamentos, a exemplo da negação de conceitos importantes para a luta artirracista, defendida como avanços, na perspectiva "ressemantizadora" sintetizada por Arruti (2008) e analisada por Ana Paula Comin de Carvalho:

> No posicionamento ressemantizador, há um deslocamento da noção de cultura para a de etnia; da consciência negra para etnicidade. Isso traz para o centro do debate a caracterização de forma organizacional camponesa associada a uma auto atribuição referida a ela, ao invés da afirmação da negritude (CARVALHO, 2008, p. 58).

O posicionamento "ressemantizador" traz importantes contribuições, a exemplo da necessidade de alargamento conceitual do termo quilombo para comportar sua continuidade, já reclamada por Beatriz Nascimento lá atrás, entretanto insistirei no fato de que a ampliação conceitual não precisa *desbotar* o protagonismo negro, conforme percebe-se em algumas abordagens. A reconstrução de conceito precisar amarar não só aquilo que este encerra com todos os elementos que o constituem, mas principalmente aquilo que não pode faltar. Ao tentar construir uma noção contemporânea de quilombo, ainda com lacunas, a pesquisadora Glória Moura, referência na Educação quilombola, vai tentar ampliar, porém sem esmaecer o conceito:

> Quilombos contemporâneos são comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos que mantêm laços de parentesco. A maioria vive de culturas de subsistência em terra doada/comprada/secularmente ocupada. Seus moradores valorizam tradições culturais dos antepassados, religiosas (ou não), recriando-as. Possuem história comum, normas de pertencimento explícitas, consciência de sua identidade étnica (MOURA, 2007, p.10).

Embora a consciência da identidade racial seja uma construção, por isso a pertença é *devir*, a afirmação da negritude será desnecessária para o debate quilombola ou para qualquer outro que envolva a população negra quando o racismo não mais inferiorizar, segregar, excluir e exterminar os sujeitos pela sua cor, no campo ou na cidade, no Brasil ou em qualquer lugar na diáspora africana. Infelizmente ainda não alcançamos este dia e a cada dia ele parece mais distante, já que a espoliação da população negra se atualiza e às vezes se dilui na própria arquitetura racista, como o racismo é perene e a luta contra ele também precisa ser:

> [...] Trata-se da assunção do negro ao seu protagonismo histórico, uma ótica e uma sensibilidade conforme uma situação existencial, e cujas raízes mergulham no chão histórico-cultural. Raízes emergentes da própria condição de raça espoliada. Os valores da Negritude serão assim eternos, perenes, ou permanentes, na medida em que for eterna, perene ou permanente a raça humana e seus subprodutos histórico-culturais (NASCIMENTO, 1968 *apud* DOMINGUES 2005).

Para o intumescido caminhar hegemônico da academia, calcado na supremacia branca, é difícil conceber que o conceito de quilombo tenha avançado juntamente com as ações e concepções do próprio Movimento Negro em seus consensos e contradições, a partir da ação de militantes e intelectuais e de intelectuais militantes, logo fruto da incessante luta antirracista que tem e deve ter a população negra como protagonista. A supremacia branca pode dizer: há intelectuais negros que coadunam conosco, o que não deixa de ser verdade, haja vista que o racismo é diluído na urbanidade acadêmica, porém “o dispositivo permanece funcionando em sua lógica de tornar cada negro inimigo de outro negro” (CARNEIRO, 2005, p.12).

Sueli Carneiro vai afirmar que é uma estratégia comum o uso de intelectuais negros tutelados, forjados dentro do cânone da tradição acadêmica, para deslegitimar o ativismo enquanto espaço de produção intelectual, os quais “ao invés de “desalojarem discursos” (...) legitimam o saber branco sobre o negro”, e acabam por serem utilizados “para confirmar “poderes dominantes” (CARNEIRO, 2005, p.121). Por esta e outras razões, o Movimento Negro precisa ser concebido considerando o plural que o constitui, é preciso considerar o Movimento Negro enquanto tessitura de outros conhecimentos, para além da “linha abissal epistemológica” (SANTOS, 2009). É estranho que parte do movimento possa abrir mão, em nome da aliança com a academia, da relação intrínseca entre quilombos e racismo, mas é possível: “Essas mudanças são incômodas para parte do movimento negro que não abre mão da relação entre quilombos, identidade étnica e combate ao racismo” (CARVALHO, 2008, p. 58).

Os quilombos no Brasil são fruto de uma oposição ao racismo, quase foram exterminados pela repressão colonial e imperial ancorada no racismo, foram visibilizados e invisibilizados pelo racismo, porém contemporâneo, amplo e ressemantizador para a academia branca, neste caso a adjetivação é fundante, é abstrair o racismo da noção de quilombo e negá-lo enquanto afirmação de negritude. Este é um lugar teoricamente confuso e incômodo, especialmente para uma pesquisadora principiante que tem a militância, a luta antirracista, como sinônimo de existência. É importante reafirmar o sujeito que vive e escreve, pois se até o conhecimento sobre o nosso próprio corpo se dá em terceira pessoa (FANON, 2008), assumir a condição de primeira pessoa, ainda que seja na escrita, significa resistência ontológica.

Confesso que essa linha interpretativa, percebida em muitos autores com sutileza ou a firmeza típicas do discurso acadêmico, inquietou-me profundamente a ponto de travar o processo de escrita, o que representou um prejuízo para uma pesquisadora que, pela primazia da sobrevivência imposta à população negra, não pode se dedicar exclusivamente à atividade acadêmica. A desqualificação das vozes negras é apontada por Bell Hooks como uma das principais razões para a apatia do negro em relação à atividade intelectual (HOOKS, 1995 *apud* CARNEIRO, 2005). Certamente seria mais fácil concordar ou pairar pelo debate, desprezando os incômodos, entretanto o compromisso com a radicalidade necessária para "perda de legitimidade da exclusividade do discurso branco sobre o negro", é fundamental para a ruptura do monopólio do saber que nega o ativismo como fonte de saber (CARNEIRO, 2005, p. 122-123).

Essa ruptura gera um mal-estar nas elites acadêmicas, conforme analisa Wilson Roberto de Mattos, pesquisador que se autodenomina "um militante negro no universo acadêmico", como resultado do aumento significativo de intelectuais negros e negras que hoje disputam *o dizer* frente à supremacia branca:

> Hegemonia essa que, desde tempos remotos, reserva aos brancos prerrogativa quase que exclusiva de saber e dizer o que é o Brasil, sua história, sua identidade, suas perspectivas, sua memória e, principalmente, determinar como deve organizar-se e por quem devem ser frequentados, os seus centros autorizados de produção desses saberes e dizeres (MATTOS, 2007, p.75-76).

É preciso ter couraça, "amarrar um pano na cabeça pra apertar o juízo" como dizia minha "vó", para enfrentar o mal-estar, que às vezes resulta na apatia a que se refere Bell Hooks (1995), como resultado da sensação do desencaixe, da ideia de "fora do lugar", de "não-pertencimento", que sempre perseguiu a trajetória acadêmica desta escrevinhadora.

Nossa interlocutora, a Brenda que reafirma sua condição de quilombola, tenta se defender da apatia por se impor em sala, apesar de reconhecer a vida universitária como um grande desafio, na qual a mesma tenta buscar as pontes possíveis, frente ao seu clamor por respostas para as questões da sua comunidade. Nossa Baobá, ao tentar definir a Brenda quilombola no final da EN, tem no ativismo, na relação com sua comunidade, na saudade do seu lugar, no afeto para com os seus a nascente para sua elaboração intelectual, o eixo para onde convergem os conhecimentos acadêmicos, aparentemente "sem sentido" para ela, assim como foram para mim um dia.

> Eu acho que a Brenda quilombola, mais do que nunca, ela nunca se distanciou de nenhuma daquelas pessoas, do vínculo afetivo com aquele espaço...a Brenda quilombola ela estuda mais o seu espaço, ela reconhece mais de onde ela veio...Brenda quilombola está passando por um desafio muito grande de tentar estudar coisas totalmente sem sentido... tentar buscar, me encontrar no espaço em que eu vou, eu muit... eu sempre fui quilombola, mas acho que hoje eu consigo entender isso, sem que outras pessoas me entendam... de valorizar uma série de coisas na minha comunidade...de sentir um vazio muito grande de eu estou distante... e como eu queria estar ali pra fazer uma série de coisas... Hoje eu consigo enxergar que assim como antes ...hoje eu já faço meu curso, visionando o tempo inteiro, voltando... a gente tem que ser Beca, voltar atrás pra ir mais longe....tentando criar paralelo com as pessoas negras... de atendimento de negro gratuito no serviço de psicologia...mas não tá analisando aspecto social, aspecto racial...a Brenda dentro da sala de aula, eu tô conseguindo me impor... mas eu não sou Deus...eu não sou Deus...(Trecho da entrevista de Brenda).

O quilombo de Brenda não é só um lugar físico, é um lugar também simbólico de constante reelaboração do que se é, ela o contempla para se enxergar, para se entender, é o lugar que habita o que se é e sem o qual há um oco existencial. O quilombo para a Brenda quilombola também aparece como metáfora de existência, é a raiz que nutre a Baobá para enfrentar a aridez do mundo acadêmico, é o tronco resistente, inclusive ao fogo, que a protege das investidas para não-ser.

3.3.1 O papel e a política

No segundo semestre de 2016, fomos em pequeno grupo, pela primeira vez, ao quilombo da Serra do Queimadão, Azamor, Lauro e esta escrevinhadora. Identificado por Lauro como "um dos quilombos mais abandonados", é também uma das comunidades com a população mais retinta. Intencionávamos homenagear os mais idosos na IV Semana Preta do IFBA-Campus de Seabra, sob o tema Diamante negro e fomos conhecer Seu João Benedito, um preto velho com quase 100 anos de idade, um verdadeiro diamante negro da Chapada, que

guarda consigo a memória de sua comunidade e com ela um pouco de uma história da Chapada que só pode ser contada por vozes negras.

Quando avistamos o velho, Seu João Benedito apareceu do fundo da casa escura, apesar do dia claro, de poucos cômodos e praticamente nenhum móvel, onde a extensa prole, espalhada por ali e por São Paulo, se fez e refaz. Seu João é, sem dúvida, um diamante negro da Chapada, uma preciosidade esquecida em meio aos cascalhos de nossa existência. Habita uma casa das mais pobres que no campo, de Seabra e da vida, meus olhos tocaram, onde a pobreza não tem a pressa, a indignidade, o cheiro, o som e as cores da cidade grande, mas expõe a rudez de uma longa vida assentada em muitos nadas. Não olhei muito, mas os detalhes pareciam me agarrar por todos os sentidos. O chão batido irregular, com restos de um piso pretérito em meio aos buracos que desabrigam vidas como as nossas. As paredes tinham uma cor indefinida, onde os restos de variadas tintas se misturam ao negrume que me pareceu produzidos pela fumaça de sucessivos fogos acesos dentro de casa, certamente para aquecer a "friadagem" da existência. Queríamos fotografar Seu João Benedito para o cartaz da Semana Preta, homenagear os mais velhos por estarmos aqui, não sei como o intento adormeceu em nossos corpos sem que precisássemos nada dizer um ao outro, afinal: O que é uma foto colorida num papel bonito diante da vida de verdade desenhada nas paredes esfumaçadas da dura história que se edifica a cada dia?

Desistimos do papel, pois ele jamais faria *jus* àquela vida, na verdade os papéis nunca nos fizeram justiça. O papel nunca foi o real problema ou a solução para as questões do negro na sociedade brasileira. Há um dito popular de que a Lei Áurea foi escrita a lápis, já que a liberdade legal não a assegurou como realidade substantiva: "A pena da princesa tinha que ser d'ouro/ Para dar um pouco de seriedade àquela farsa enojante" (LIMEIRA, *Online*). Em relação aos direitos da população quilombola, os direitos de papel insuflam debates, mas muitos destes repousam no papel, pois a burocracia estatal se organiza para mantê-los adormecidos.

No campo político e jurídico do debate quilombola, apesar das posições contrárias à elaboração de um projeto de lei para aplicação do artigo 68 (BRASIL, 1988), há um intenso debate acerca de duas posições, expressas pelos projetos em disputa em 1995. Os projetos em debate visavam à regulamentação da aplicação do preceito constitucional, processo interrompido pelo Decreto 3.912/2001 que, embora não seja de todo equivocado, peca pelo método e por determinar temporalidade para acessar a política de direitos estabelecida constitucionalmente: "os dois incisos do parágrafo único do Art. 1º, repete os preconceitos e

limita o processo de avanço institucional da política de regularização fundiária no Governo FCP" (SANTANA FILHO, 2004, p. 91).

O decreto interrompe um processo de negociação e consenso no âmbito do Movimento Negro realizado em seminários dentro do partido dos trabalhadores. O pesquisador Arruti enquadra uma das perspectivas do movimento negro expressas nesse seminário cuja porta-voz do projeto, a deputada federal (PT-RJ) Benedita da Silva, é reduzida ao perfil: "de origem religiosa pentecostal, membro do movimento negro urbano", logo ignorante da realidade das comunidades negras rurais. A outra perspectiva defendida pelo projeto do deputado Alcides Modesto (PT/BA) "advogado da comunidade de Rio das Rãs, referência *empírica* fundamental de sua proposta" (grifo meu), fruto do movimento da periferia, especialmente Maranhão e Pará, influenciado pela CPT (Comissão Pastoral da Terra), sindicatos de trabalhadores e agricultores, vista pelo autor como mais atualizada e "ressemantizadora". O seminário entendeu que as propostas podiam ser complementares e quando o projeto resultante deste, a Lei n. 3207 de 1997, caminhava para aprovação em 2000, o decreto de Fernando Henrique Cardoso, então presidente da República, interrompeu o processo.

O Decreto nº 3.912/2001, aparentemente comprometido com o acesso ao direito, pode ser entendido como uma antecipação do Estado, na verdade, dentro da perspectiva de "contrafinalidade", vai impor dificuldades à efetividade da regularização fundiária (SANTOS, 2012 *apud* SANTANA FILHO, 2004). O decreto de FHC traduziu-se num óbice ao avanço da situação quilombola em relação ao dispositivo constitucional, o que para Arruti vai ser fruto da internalização pelo Estado das disputas do movimento: "O confronto entre as duas genealogias, uma referida ao movimento responsável pela formulação do artigo constitucional e a outra, referida ao movimento responsável por sua apropriação social era, enfim, internalizado pelo Estado" (ARRUTI, 2008, p. 333).

Diferente da interpretação de Arruti e Carvalho, o geógrafo Diosmar Marcelino de Santana Filho, pesquisador negro reconhecido pelo ativismo junto às comunidades quilombolas da Bahia, inclusive junto às comunidades da Chapada Diamantina, nutre outra interpretação com a qual coaduno, conforme exposto acima. A partir do pensamento de Milton Santos (2012), o pesquisador reflete que a garantia do direito à terra dos quilombolas exige prover novos mecanismos, novas formas para as estruturas herdadas pelo Estado, a fim de superar a "contrafinalidade" que é própria da matéria inerte (SANTANA FILHO, 2004, p.92).

É fundamental reafirmar que a inércia que entrava o direito quilombola é consequência das estruturas alimentadas pelo Estado para embaraçar o processo de acesso aos direitos pelas

populações marginalizadas (SANTANA FILHO, 2004). O afogadilho da "solução" estatal, com o Decreto nº 3.912/2001, não emana do dissenso que alimentou a proposição costurada no âmbito do Movimento Negro, interrompida pela ação estatal. A retomada da regularização dos territórios quilombolas, só ocorrerá com o Governo Lula, a partir da recuperação das proposições do projeto de Lei de 1997 com o Decreto nº 4. 788 de 20 de novembro de 2003, reavendo antigos consensos.

Não é objeto deste estudo, mas após esse período de normatização dos processos, o que pressupõe articulação entre os entes federal e estadual, vai existir um vertiginoso aumento de emissão de certidões de auto-reconhecimento, a cargo da FCP, entretanto a titulação, a efetiva regularização fundiária, sob a responsabilidade do INCRA, ficará paralisada, atravancando a demarcação efetiva dos territórios quilombolas. Diosmar Filho, à luz das reflexões de Milton Santos (2012), alerta que esse novo ciclo que se organiza por um aparato tecnológico seria fundamental "uma nova apropriação neocolonial da terra no espaço do Estado".

Numa compreensão semelhante, Boaventura Sousa Santos (2009) trata da ascensão do que ele denomina de fascismo social, na qual a extrema desigualdade das relações de poder permite ao mais forte o poder de veto sobre a existência e o jeito de existir do outro. Uma das três dimensões do fascismo social, por ele identificadas, é o fascismo territorial que seria o modo como atores sociais com forte poder econômico neutralizam ou cooptam as instituições estatais para o exercício de seus interesses: "estes constituem os novos territórios coloniais privados dentro de Estados que quase sempre estiveram sujeitos ao colonialismo europeu" (SANTOS, 2009, p.37-38).

Nessa apropriação neocolonial de espaços dentro do Estado, o recurso acionado na engrenagem do Estado para dificultar o acesso ao direito vai ser o de tornar instituições, a exemplo do INCRA, como ineficientes para a execução da política pública, o que ficará evidente na incompetência do órgão para liquidar o orçamento previsto 2008-2009 cujos gastos não ultrapassaram 11% do previsto (SANTANA FILHO, 2015, p.471).

A complexidade que envolve a concepção e aplicação de políticas públicas no âmbito do Estado, especialmente aquelas que mexem com o direito à terra, não podem ser reduzidas aos conflitos inerentes aos movimentos reivindicatórios. Conceber a experiência do aquilombamento como diversa, lapidar o conceito para abarcar a complexidade do quilombo em sua continuidade não exclui sua afirmação como luta de homens e mulheres negros contra a coisificação, por um outro jeito de viver que o permita existir:

> As concepções unidimensionais sobre os quilombos não deixam espaço para que se perceba que os homens e mulheres negros submetidos à escravidão tiveram atitudes originais em diferentes momentos e espaços da luta contra o escravismo (SILVA, 2000, p. 271).

3.3.2 Que tal?! Não é *pólis,* moço, é quilombo!

As expressões *que tal* e *moço* (a) são bem representativas da marca que a Chapada imprime na língua. O *que tal* que amo, pois carrega um jeito que só a Chapada tem, serve a tantos usos que exigiriam um mestrado em linguística para cercá-lo. É uma expressão que não utilizo na oralidade, pois ela carrega tanta identidade que exige uma modulação de tom para cada significado, acredito que minha boca soteropolitana falsearia sua beleza frouxa. Utilizo-a aqui como análoga ao *Oxi!*, com um ***o*** bem arrastado, que situe o desorientado na terrinha. Já o *moço* (*a**)*** é o vocativo oficial da Chapada. Que tal? Não é *pólis*, moço, é quilombo! chama atenção para a necessidade de situar o quilombo como uma organização social orientada por outro parâmetro civilizatório que pode sim servir de modelo ao imperante, assim como a *pólis* inspira a civilização ocidental.

A cidadania na *pólis*, cidade-Estado da Grécia antiga, erige-se sob a exclusão dos não-cidadãos, logo tem na negação da cidadania ao *outro* o pilar para a construção de sua democracia. O pensamento e a "civilização" ocidental são tidos como tributários da Grécia antiga, que teve forte influência africana, apesar desta ser furiosamente negada (ASANTE, 2015). Fanon, ao ironizar o comportamento de negros alienados que tentam provar serem tão inteligentes quanto os brancos, nos assenta que: "se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade entre os homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio" (FANON, 2008, p.43).

Diferente da *pólis* cujo parâmetro civilizatório engendrado comporta a escravidão do *outro* sem comprometer a noção de igualdade, o quilombo é um modelo de organização social negra de homens e mulheres que buscavam uma alternativa consciente de existência, negada pela coisificação operada pelo sistema escravocrata cuja mentalidade ainda ressoa até os nossos dias. O quilombo é, portanto, um espaço simbólico, mas, sobretudo, um espaço material de re-existência.

> Para empreender um estudo crítico a respeito da história do negro e trazer ao mesmo tempo pro negro uma perspectiva do que foi a sua história real, você tem que partir é da história deles como grupos livre, como empreendendo uma sociedade livre, mesmo que dentro dessa sociedade tenha existido escravos, mas basicamente o quilombo é homens que procuram conscientemente organizar um história para si onde ele possa viver de acordo

> com seu passado histórico africano ou brasileiro, com seus hábitos, seus costumes, sua cultura, sua forma de ser (NASCIMENTO, 1977, on-line)

Conceber o quilombo enquanto organização social negra não implica em fechamento, pois o quilombo não é só "um conceito em aberto", foi um lugar social e espacial de diálogo com outras culturas desde a sua origem e também em sua "continuidade histórica, conforme reclamado por Beatriz Nascimento, o que implica em diálogo para além da matriz negra, mas sem abrir mão da afirmação de sua existência.

> Com efeito, os escravizados africanos e seus descendentes nunca ficaram presos aos modelos ideológicos excludentes. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. Tiveram uma abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre seres humanos (MUNANGA, 1996, p.63).

A restituição da possibilidade de existência que o quilombo, enquanto lugar físico e simbólico, carrega para a população negra não pode ser manipulada e/ou reduzida ao sabor da guerra conceitual acadêmica, blindada pela política de silenciamento das vozes negras. O quilombo assume para o movimento negro a dimensão de resistência ontológica, que só é possível em liberdade ou em luta por ela. Para Fanon, qualquer ontologia torna-se irrealizável numa sociedade colonizada e civilizada, pois há sempre uma impureza, uma proibição na cosmovisão do colonizado, pois "o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco", nesse sentido, na condição colonial, sob o jugo do sistema escravocrata, a ontologia é a negação da existência para o negro. Diante de dois sistemas de referência, o seu e o branco, sua metafísica, seus costumes são abolidos por contraditar a civilização que lhes foi imposta (FANON, 2008, p.104).

A filosofia africana reserva um pouco do quadro de referências negado e com ele a condição de existência do negro, logo a re-existência busca os resquícios do que sobrou no que somos. É importante assentar que ao recuperarmos a África em nós, não significa negação da diversidade que constitui o continente, invisibilizada pelo racismo, nem romantização. O filósofo Achille Mbembe, ao falar da experiência africana do *self*, olhar pra si, e do mundo, atenta para a complexidade da identidade africana na contemporaneidade: "Para ser exato, não há nenhuma identidade africana que possa por uma única palavra; ou que possa ser subsumida a uma única categoria. A identidade africana não existe como substância" (MBEMBE, 2001, p. 198-199).

A complexa identidade do negro brasileiro, em diálogo com seu passado e presente, é o nosso propósito ao tentar recuperar onde está a África no que somos. A universalidade apregoada pela Iluminismo não sepultou as identidades individuais dos Estados europeus, ainda que esse eu universal tenha sido fundamental para a "coloniadidade do poder e do saber". Embora para o ocidente seja possível a construção e imposição de uma identidade genérica para o mundo, não é este o intento do diálogo com a ancestralidade africana que nos constitui. A perspectiva afrocentrada, diferente da generalização ou universalização, busca realçar a presença africana no que somos, o que pressupõe um diálogo com o passado e o presente, com vistas ao futuro. O filósofo Renato Nogueira explica este movimento ao tratar do *ubuntu*:

> A proposta de tematizar uma ética afroperspectivista através do ubuntu como modo de existir tem o intuito de produzir um futuro dentro do presente. Em outros termos, podemos viver de um modo mais solidário, aprendendo mais com os que se foram, dando aos que virão a devida importância e, sobretudo, vivendo a vida de um modo compartilhado, recuperando as férteis possibilidades que diversos povos africanos deixaram como legado e continuam reinventando continuamente através dos mais diversos modos de existir, resistir e re-existir (NOGUEIRA, 2011, p.149).

O *ubuntu*, um dos cinco princípios da filosofia africana, a categoria ética que prescreve relação entre os demais *muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu*, a qual tem "o movimento é princípio do ser, entendido com ser-sendo" é importante para o entendimento de um jeito de existir sufocado pela violência colonial. Epistemologicamente e ontologicamente, o *ubuntu* assenta a existência de um organismo vivo "consciente de sua própria ex-istência, assim como da existência dos outros" (RAMOSE, 2002). A afirmação de uma existência não prescinde da existência de outra.

> O problema filosófico não é com o raciocínio confinado em si, mas com a razão e os efeitos da exclusão de outros. A ética ubuntu toma conhecimento disso. Ela resolve o problema da exclusão no raciocínio confinado prescrevendo reconhecimento e respeito mútuos complementado por cuidado e partilha recíprocos (RAMOSE, 2002, p.9).

3.3.2.1- A lição que o quilombo tem a nos ensinar

O quilombo da Barriguda, onde nasce a Baobá de nosso estudo, é uma comunidade negra com algumas famílias formadas também por brancos, dentre elas a de Brenda, o que revela o quilombo enquanto esse modelo transcultural descrito por Munanga.

> (Chorando muito) Foi nessa onda que eu falei assim: Cara, eu não sei o que foi que aconteceu, mas meu vó nasceu e criou aqui dentro, no meio de todo mundo, inclusive dele contar a história do pai dele tinha sumido quando ele tinha 2 anos, o pai dele nunca voltou, da mãe não saber se foi embora, morreu. Foi todo mundo criado ali, entendeu? (Trecho da entrevista de Brenda)

Este é um ponto da entrevista doloroso, pois, a partir de interferências externas, especialmente com a escrita de um livro sobre a história da comunidade, Brenda reflete um progressivo processo de ruptura de laços de solidariedade que sempre foram cultivados entre eles na comunidade, independente do fenótipo não-negro de algumas poucas famílias. Esse episódio nos mostra como a identidade quilombola vai sendo construída para Brenda e também para a comunidade em meio às tensões. São os conflitos que nos fazem questionar o: *quem sou eu?* enquanto sujeito ou enquanto povo.

> A própria comunidade, a questão do livro foi muito forte e acontece que a gente se desprende de certas mãos, para dar as mãos umas pessoas que são externas à comunidade, que são pessoas nada a ver. Que muito pelo contrário, quando o ápice do livro acabar, elas vão sair. Quem é que de fato agora que tá criando a comunidade quilombola de Barriguda com CNPJ com sei quê? Como vai ficar o laço dessas pessoas? Que são pessoas que se ajudavam? (Trecho da entrevista de Brenda)

O episódio do livro, protagonizado por um agente externo do poder público municipal, pertencente a uma religião evangélica, desencadeia uma série de conflitos na comunidade. O processo de construção com o silenciamento de algumas vozes e traços da comunidade, a exemplo das religiões de matriz africana, face às inclinações da autora, é um das críticas de Brenda. O fato da capa do livro ser a imagem do filho da autora, embora seja só citado sem ilações, diz, pelo silêncio, como para Brenda o livro é a voz de um outro que mais do que falar de sua comunidade, a partir de um lugar situado inclusive religiosamente, trata de si mesmo, suas escolhas e preferências, e não de sua comunidade, que nem é convidada para falar, como sujeito do dizer sobre si mesma, nas apresentações do livro.

> Foi um livro que fizeram sobre a comunidade e foi assim o fim do mundo. Eu tava fora, um dia minha mãe falou: Brenda, tu tá sabendo de uma livro que vai sair a Barriguda? Ai minha mãe foi explicar, enfim é uma mulher que trabalha (num órgão público), ela não é de Mucugê, veio morar em Mucugê tem um tempo, ele é testemunha de Jeová e ai pronto foi fazer esse livro e tal. A construção do livro fez com que muitas pessoas dentro da comunidade se chateasse, porque o que aconteceu, primeiro ela não avisou a ninguém que ela ia fazer o livro. Aconteceu de muitas pessoas, inclusive Henrique, que é o professor da minha irmã que ele nasceu, criou lá e tal, dele criticar porque o livro deveria ser construído junto paras próprias crianças saberem da própria história da comunidade. Ela entra na comunidade através de Fabiano, que é

> um professor que tem lá e tal, de história, tem muita atividade, uma pessoa bacana massa, ela pegou algumas pessoas com quem ele tinha mais proximidade, pegou o conto dessas pessoas e fez um livro cuja a capa é com um desenho do filho, que ela desenhou, o nome do negócio é Barriguda raiz em flor, fez o livro. Muitas pessoas se chatearam, não necessariamente a família do meu pai, que outras famílias que não são tidas enquanto famílias negras se chatearam por não terem sido procurados, mas isso é o de menos, mas as próprias pessoas, pessoas negras que tão ali também elas não disseram, elas não falaram, elas não foram procuradas. É o momento que eu me pego, como pessoa de fora, que não tenho vínculo com a comunidade como eu precisava ter, como eu teria, falar de um processo que está acontecendo. Talvez seja até interessante que ela faça o livro, talvez um negócio interessante, só que até que ponto assim ela fez o lançamento do livro na minha comunidade e as pessoas não receberam o livro. Como eu vou me ver num livro, um livro que conta a minha história e eu não vou ter ele nem dentro da minha própria casa. Ela está cobrando um valor que vai para não sei quem, porque não foi apresentado devolutiva, com sacola pro livro. Ela consegue chegar nas meninas, ela consegue escolher as pessoas, ela escolhe inteligentemente as pessoas com quem ela vai criar contato na comunidade, dizer que sente carinho e que Jeová abençoe, ela consegue estabelecer uma conexão em que todo mundo vai acha massa livro. **Só que na verdade, o livro ela nunca vai falar no livro dela das religiões de matriz africana,** porque ela é testemunha de Jeová, ela nunca que vai analisar que ela enquanto pesquisadora que ela deveria ter dito as pessoas que ela estava lá fazendo um trabalho livro. Pra mim não é devolutiva ir lá e apresentar o livro, pra mim não acho que ela me fez um favor, fazendo o livro, porque tá soando muito como se ela tivesse fazendo um favor à comunidade, dando visibilidade à comunidade. Um mulher que vai apresentar o livro em todas as jornadas pedagógicas e não leva uma pessoa da comunidade.

A história do livro permanece gerando graves consequências, já que a autora passa a determinar que a imagem da comunidade deve ser cristalizada para o externo, o que mutila as manifestações culturais e traz ressentimento para as famílias desprezadas, geralmente as tidas como “não-negras”:

> Pérola negra, agora por exemplo Rô, que é amiga minha, ela não mora mais lá, foi morar no Capão, uma série de coisas, Ana tá terminando técnica em enfermagem, Aline que veio agora, Elaine deixa os dois filhos com a mãe pra poder trabalhar, o Pêrola negra não tinha mais como ter as meninas. **Ela fala que no lançamento do livro que no Pérola negra só podia ter menina negras, por exemplo, de melanina acentuada, pele retinta. Ai aconteceu, eu não acredito em racismo reverso, eu não acredito.** Só que ai o que acontece na minha comunidade, o Pérola negra, ele morre porque Amanda não vai dançar sozinha, por exemplo da turma de Angelita, que é minha prima, tem Angelita, Amanda, Paloma, Amanda e Paloma não vão dançar sozinha, elas vão precisar de mais pessoas. **Não existe isso de Fulana, ela enquanto professora, enquanto educadora, enquanto professora, falar isso no lançamento do livro é muito forte.** Veio acontecer um segundo episódio. Ela conseguiu que o reisado fosse apresentado em Rio de Contas, numa comunidade em Rio de Contas, ai as pessoas vão pelo CRAS, **mas ai só vão as pessoas também que tem melanina acentuada**. Ai o reisado que tinha violão, tinha pandeiro ....só comunicou as pessoas que achou que deveria e não só a família do meu pai, mas de outras famílias de outras pessoas que não são tidas como pessoas negra ou que até são, mas não foi pro reisado.

Brenda faz questão de afirmar não acreditar em racismo reverso, mas percebe na atitude da agente externa, funcionária do CRAS[32], uma tentativa de exclusão das famílias "não lidas como negras" como parte do que constitui sua comunidade. Embora a expressão "racismo reverso" aqui seja negado, sua presença talvez se afirme pelo silêncio, Brenda sabe da inconsistência teórica do termo, pela vivência de instituto, mas talvez trazê-lo, ainda que seja pela negação, seja uma tentativa de, pela aproximação, significar o fenômeno de exclusão dos moradores de pele clara das apresentações públicas, imposto por um agente externo.

Embora a sociedade brasileira tenha historicamente reservado aos brancos a representação do país, a despeito da maioria negra, um comunidade quilombola, como a Barriguda, possui mecanismos em seu "modelo transcultural", em seu jeito de re-existir, para impedir que a lógica racista impere e apenas os mais claros sejam representativos do que são, sem negá-lo enquanto parte do que constitui o quilombo da Barriguda. Em todos os espaços o racismo tende a usar a *pigmentocracia* para excluir os negros indisfarçáveis, conforme já visto nos capítulos anteriores, entretanto, a resposta gestada pelos quilombos em sua origem e continuidade não tem sido, é a exclusão, já que o quilombo sempre acolheu os marginalizados não-negros.

Recuperar o ubuntu- "como uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas de forma não egoísta, uma existência comunitária antirracista e policêntrica" (NOGUEIRA, 2012, p.147) - é importante para assentarmos que não é um traço dominante da ancestralidade africana presente na origem dos quilombos a exclusão do outro, Wanda Machado assenta, em uma das pesquisa mais belas que já li, o pensamento comunitário como uma espelho africano:

> Foi transformando transgressões da ordem escravista em formas ancestrais de modo de vida em permanente superação, que nasceram as irmandades, as confrarias, as associações, os terreiros e os quilombos. Até hoje estes lugares, como micro territórios, fazem parte de um discurso indexalizado, complexo, originante de uma estrutura de pensamento comunitário como um espelho africano na sua essência agregadora, presença vital do cuidado, solidariedade e convivência que abranda as dores da humanidade negra ferida (MACHADO, 2006, p.67-68).

[32] CRAS- Centro de Referência da Assistência Social é uma unidade de atenção básica, criada pela Resolução nº109/2009 que possui uma equipe de profissionais para dar assistência às famílias, indivíduos e grupos, mantidas com recurso do Governo Federal, através do MDS-Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, mas gerido pelos municípios.

Sabemos que o Candomblé também, como modelo de organização negra, é aberto ao outro em sua diferença, tanto que às vezes da delicada lógica de convivência tecida sem pressa, na integração com o branco acaba por resultar na plena apropriação de alguns símbolos, a exemplo de Yemanjá, habitualmente representada como uma mulher branca. É importante assentar que os valores africanos reafirmados do Candomblé, os quais não eximem um diálogo com o continente, mas de fato representam um busca na África recuperada no que somos, a partir das gerações que nos constituem:

> É fácil perceber que os valores vivenciados diariamente na comunidade são rizomaticamente africanos. São valores que espelham a forma como tem vivido cinco gerações que se renovam sem perder a perspectiva da continuidade da herança ancestral como manifestação da verdade do grupo. A herança mítica africana está imbricada numa teia de vivências plurais que se repetem nas singularidades e nas diferenças do jeito de ser do povo brasileiro. Vivências plurais que retomam da ancestralidade estratégias míticas e simbólicas, expressões de significados sagrados, jogos ritualísticos de linguagens diversas, repertórios culturais reterritorializados, transformando um jeito de ser em formas de organização social e ritual (MACHADO, 2006 ,p. 67).

Esse jeito de ser que se expressa nas organizações, quilombo, candomblé ou até na capoeira, é outro e precisamos reascender as pistas deixadas no que somos, até porque: "No continente africano, a maior preocupação colonial era remover as tradições e implantar as suas próprias. Tendo conseguido em grande parte" (MACHADO, 2006, p.66). O parâmetro civilizatório ocidental tende a refutar a abertura para o *outro*, já que é parte intrínseca à "colonialidade do poder" vestir o *outro* a partir da subjetividade hegemônica e "constituí-lo enquanto o *outro* em seu próprio território" (ORLANDI, 1993). Foi esse projeto de aniquilamento físico e simbólico do *outro* que desembarcou no Brasil com o europeu, conforme reflete o poema "Erro de português" para o âmbito cultural:

> Quando o português chegou
> debaixo duma bruta chuva
> vestiu o índio
> Que pena! Fosse uma manhã de sol
> o índio tinha despido
> o português (ANDRADE, 1972).

Os quilombos no Brasil representam o jeito de ver o mundo, o jeito de existir do africano também em sua diversidade e do negro brasileiro em diálogo com as outras matrizes, indígena e branca, que constituem a nação brasileira. O pesquisador Valdélio Santos Silva chama atenção para o fato de que a composição racial diversa imprimiu marcas na forma de organização e manutenção dos quilombos:

> [...] experiência brasileira de aquilombamento comportou africanos de diferentes regiões, negros aqui nascidos, índios e, em alguns casos, brancos, é evidente que esta composição racial teria que repercutir nas formas de organização, na cultura e nas estratégias de ocupação do território engendradas por estes grupos (SILVA, 2000, p. 276).

O conceito de quilombo parece funcionar, em algumas teses, com um movimento análogo ao de democracia racial que fez uso da mistura para negar as matrizes negra e indígena e aclamar o branco, a partir da celebração do mestiço, em que o *quase* identitário foi concebido como a transição para o padrão branco. Diferente disso, a diversidade que constitui a experiência de aquilombamento brasileira pode inspirar o modelo de sociedade que buscamos.

> O quilombo brasileiro em diálogo com sua origem africana, visava a formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar (MUNANGA, 1996, p. 63)

Reconhecer o quilombo como modelo de organização social negra não significa negar sua dimensão "transcultural", a análise que parte do pressuposto da afirmação unicamente como exclusão da diferença obedece à lógica de raciocínio ancorada no eurocentrismo. O pensador afro-americano Molefi Kete Asante que cunhou o conceito de afrocentricidade, em oposição à eurocentricidade, explica a inversão proposta na essência desse raciocínio:

> Porém, os afrocentristas não estabelecem a particularidade africana como universal. Este é a diferença essencial para com a Eurocentricidade, que predomina nos Estados Unidos e em outros lugares, tomando as experiências particulares dos europeus como universais. Esta imposição é etnocêntrica e frequentemente racista. A Afrocentricidade estabelece uma perspectiva de que é possível a existência de um pluralismo de culturas sem hierarquia, mas isto exige igualdade cultural e respeito (ASANTE, 2015, p. 206).

O caráter plurirracial sem hierarquizações, o aspecto transcultural do quilombo é parte integrante de sua origem e continuidade. A diversidade que o quilombo sintetiza é capturada pela expressão "campo negro", denominação dada por Flávio dos Santos Gomes (1996) à complexa organização social do quilombo, onde coexistiam solidariedade, tensão e conflitos:

> O que denominamos campo negro é essa complexa rede social. Uma rede que podia envolver em determinadas regiões escravistas brasileiras inúmeros movimentos sociais e práticas sócio econômicas em torno de interesses diversos. O campo negro, construído lentamente, acabou por se tornar palco de luta e solidariedade de diversos personagens que vivenciavam o mundo da escravidão (GOMES, 1996).

A complexa rede social ainda constitui o campo negro em sua continuidade histórica, a exemplo de comunidades quilombolas como a de Brenda, a Barriguda, composta também pela presença de algumas famílias "lidas como brancas", apesar da presença majoritária de famílias negras. A tentativa de congelamento da experiência histórica do quilombo no passado se evidencia nas ranhuras nos laços de solidariedade na comunidade de Brenda por influência externa, conforme revela o episódio do livro feito sobre a história da comunidade que gerou traumas por tentar separar o que sempre caminhou de mãos dadas. A preocupação de Brenda com as crianças é reveladora de como um jeito de ser e estar no mundo passado de geração em geração, ainda que em maturação no mergulho existencial de uma jovem, já se revela com tanta força:

> Tá acontecendo isso na minha comunidade, tipo assim hoje as crianças estão saindo do Anísio, que foi o colégio salão que a gente estudou a vida inteira, elas estão saindo pro uma escola, que é uma escola que veio com recurso por ser quilombola e como é que eu trabalhar com essas crianças isso? Porque é muito simbólico? Porque agora eu não vou pro Anísio Carvalho e vou parrar aqui na Baixinha porque minha escola é essa agora? Porque a gente mudou de escola? É bem menor que a outra escola só porque é nova, tem um simbolismo nisso. Como eu vou trabalhar com essas crianças? porque agora Como eu vou trabalhar com essas crianças, que ai eu vou ter peles, se a gente for em aspectos que se restringe a pele retinta, eu vou ter crianças de tudo quanto é jeito. Como eu vou lidar com isso de crianças que são quilombola, como elas são... o livro poderia ajudar, mas vem fazer o processo totalmente inverso. Às vezes eu perco tempo com esse livro talvez, é só mais uma punhalada de tantas outras (Trecho da entrevista de Brenda).

3.3.3 Pausa para o movimento- o singular que é plural

A suposta "desconstrução do campo acadêmico", em contraposição às defesas do Movimento Negro, encarado como "primordialista", "essencialista", "culturalista" por alguns teóricos, erige-se sobre redução e silêncio acerca das formulações, consensos e contradições, da intelectualidade negra militante, a exemplo de figuras como Beatriz Nascimento, Joel Rufino dos Santos e Abdias Nascimento, à custa inclusive da redução do conceito de Movimento Negro e de sua importância para a luta antirracista, o que inclui a pauta quilombola.

Dentre as lideranças do movimento, coexistiram duas definições uma mais restrita e outra mais ampla de Movimento Negro. A mais restrita data do nascimento do Movimento negro com a Frente Brasileira em 1931 e depois com a constituição do movimento negro contemporâneo, com a criação do MNU- Movimento Negro Unificado- em 1978, em São Paulo com lideranças do Brasil inteiro, representando um marco para as transformações do Movimento Negro no Brasil que agitaram a década de 1970. A concepção ampla incorpora o plural no Movimento Negro mesmo quando apreendido no singular, conforme propõe Lélia Gonzalez, onde Movimento Negro, ainda que no singular, representa a unidade em torno da luta antirracista, em meio à pluralidade de ações, formas e concepções que caracteriza o movimento. A "especificidade", para Lélia Gonzalez (1982), que diferencia o Movimento Negro de todos os outros é o "significante negro". (PEREIRA, 2010, p. 81-83).

> Todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo (aí compreendidas mesmo aquelas que visam à auto-defesa física e cultural do negro), fundadas e promovidas por pretos e negros. (Utilizo preto, neste contexto, como aquele que é percebido pelo outro; e negro como aquele que se percebe a si). Entidades religiosas, assistenciais e recreativas, artísticas, culturais e políticas; e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e "folclóricos"- toda esta complexa dinâmica, ostensiva ou invisível, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro (SANTOS, 1985 *apud* PEREIRA, 2011, P.82).

Para Abdias Nascimento (2000), existe movimento negro desde que os primeiros africanos escravizados foram trazidos para o Brasil, logo a resistência quilombola é também entendida como movimento negro. É parte da tradição acadêmica esmiuçar conceitos, os quais têm data, nome, nacionalidade e ao mesmo tempo, quando oportuno, universalidade, e sequenciar todo um debate suportado pela "colonialidade do saber", que mesmo em contraposição o (a) pesquisador (a) é obrigado a referenciar, sob pena de comprometer a credibilidade de seu trabalho. Quando tratamos da intelectualidade negra, há uma proposital política de esquecimento na "política de citações", a que se refere Alex Ratts (2006), a partir das reflexões de Vagner Gonçalves Silva, em determinados períodos, sem que isto imponha nenhuma pecha aos estudos.

O tratamento superficial, reducionista ou deformador de conceitos fundamentais para a luta antirracista é uma constante, a exemplo de termos como movimento negro, raça e quilombo em questão. O esquecimento da contribuição do pensamento negro não é visto como demérito pela academia, já que para esta não se pode falar de quilombo sem citar, por exemplo, Arruti, referência inconteste no debate, entretanto pode-se fazê-lo e esquecer Beatriz

Nascimento que, além de referência é pioneira no debate, alguém que tem com o conceito uma implicação enquanto negra numa sociedade racista e enquanto intelectual numa academia representativa desta sociedade.

> Raros(as) são aqueles(as) que em suas revisões bibliográficas do campo das relações raciais incluem material produzido por pesquisadores(as) negros(as). No campo da pesquisa acerca de quilombos, seja na história ou na antropologia, disciplinas onde se concentram especialistas no tema, ocorre processo semelhante, porém de forma mais intrincada. Os (as) estudiosos(as) do quilombo que alcançaram "renome" não citam nenhum artigo de Beatriz Nascimento (RATTS, 2006, p. 31).

É fato que, a despeito de sua elaboração e visibilidade, a intelectual Beatriz Nascimento vai ser sepultada do ponto de vista acadêmico, o que impõe achatamentos da visão negra sobre o quilombo. A militante e, sobretudo, intelectual dedica-se a pesquisa acerca da continuidade histórica do quilombo enquanto organização social de homens negros, sejam estes escravizados ou não, que buscavam viver com seu passado histórico africano ou brasileiro. Nesse sentido, Beatriz Nascimento é uma das primeiras vozes a conceber o quilombo para além da habitual restrição ao período de repressão que tem Palmares como um símbolo (RATTS, 2006, p. 53-54).

> Se entendendo o quilombo como a história do negro, você tem que ver é...dentro perspectiva de continuidade histórica que sempre existe, que dizer a história não pode se acabar a partir do momento que a repressão acaba. Se entende o quilombo como uma sociedade de negros, você não pode de repente porque deixaram de reprimir ao nível de repressão armada, como foi nos séculos passados, que isso tenha desaparecido. Se os homens negros desde o século XVI se reúnem neste tipo de organização, eles devem se reunir ainda hoje dentro nesse tipo de organização (NASCIMENTO, 1977, online).

Beatriz, à sua época, é uma crítica da metodologia em História, na medida em que "o negro não deixou nada escrito, foi o branco quem escreveu", ela insiste na necessidade de questionar as imagens produzidas por essas fontes, especialmente no que tange ao quilombo, já que os documentos da repressão são as principais fontes "legitimadas". A crítica de Beatriz Nascimento é endossada por pesquisadores contemporâneos, a exemplo de Valdélio Saltos Silva que também discute o conceito de quilombo, a partir da experiência da comunidade Rio das Rãs em Bom Jesus da Lapa, alvo de intensa disputa judicial.

> Para que se estabeleça um nexo entre formações quilombolas do passado e as comunidades negras rurais na atualidade, é preciso rever os postulados da historiografia clássica no Brasil, já que são muitos os historiadores que idolatram as fontes documentais, e tendem a transportar para a atualidade

> conceitos e fatos produzidos pelos agentes da administração colonial e imperial, os quais se referiam aos quilombos no contexto de repressão a estas formações (SILVA, 2000).

Foram esses documentos que instituíram uma ideia vaga e estigmatizada de quilombo que precisa ser revista "O quilombo tem a outra perspectiva, que é como eu disse antes, que é o estabelecimento humano que o quilombo foi de homens que se entendiam como homens independe de serem escravos ou não" (NASCIMENTO, 1977 online).

A cristalização do conceito histórico de quilombo construído pela repressão e a documentação por ela produzida, certamente contribui para a noção estigmatizada, além do fenótipo negro dominante nas comunidades quilombolas. Na Chapada, quilombola é sinônimo de negro, por isso mesmo alunos que não o são, quando negros, são vistos como sendo no IFBA. É comum o silenciamento da identidade quilombola, a exemplo do caso de Brenda:

> Quando eu entrei no IFBA, minha comunidade já era reconhecida enquanto quilombola, que foi em 2009 que isso aconteceu, só que por mais de eu saber do significado e tal porque na época meu pai era presidente da associação, dentro da própria instituição eu não tinha dimensão disso, então assim pra eu me autoafirmar enquanto quilombola, eu me apresentar enquanto quilombola era outra viagem... muito pelo contrário inclusive às vezes eu até dizia que tipo moro em Mucugê e entendeu, num queria muitos questionamentos breves, porque sou da zona rural... uma série de coisas. (Trecho da entrevista de Brenda)

É preciso localizar que a estigmatização, fruto da repressão, também funciona como uma forma de sepultar o que inspiraria transformações, o que não ocorre somente pelo silêncio, mas também pela negativização. "A possibilidade da entrada de quilombolas no circuito dessas relações assustava sobremaneira fazendeiros e autoridades, que temiam fugas em massa dos escravos e insurreições com apoio dos quilombolas". Os quilombos inspiravam medo nos brancos, medo este que não residia exclusivamente nas ações violentas, discurso documentado pela repressão e com ressonância até o presente, mas fundamentalmente nos prejuízos e riscos para a ordem vigente. Aliás, para estes, a simples existência de grupos de quilombolas representava uma ameaça a sua autoridade e ao controle de suas fazendas, já que a ameaça de fuga para os mocambos era enorme (GOMES, 1996, p. 283).

A noção clássica de quilombos já vem sofrendo alargamento conceitual, a partir das reflexões de Beatriz Nascimento, desde a década de 1970, ainda que a academia reserve um certo silêncio acerca desta contribuição. As bases para o conceito contemporâneo de

quilombo, defendido por Arruti, a partir de teóricos da década de 1990, já tinham sido assentadas no passado pelos intelectuais negros, porém sem o apagamento contemporâneo.

> Um efeito importante deste novo uso foi a forma pela qual ela passou a se opor à noção de "cultura negra": ao atribuir maior ênfase às questões de classificação social, relativas à grande variedade de formas e valores que a mobilização política dos grupos pode assumir, o conceito contemporâneo de quilombo tendeu a ser visto, ao menos em um primeiro momento, como um recuo no território conquistado pelo discurso militante negro (ARRUTI, 2008, p.331).

É possível avançar sem recuos nos territórios já conquistados pela luta antirracista, o conceito tido como contemporâneo de quilombo é fruto do acúmulo do movimento negro em sua dinâmica. Seu modelo clássico, inspirado na experiência de Palmares, vem sendo revisto não só porque "na sua maioria os quilombos tinham um perfil mais modesto", mas também pela necessidade de denunciar a violência da repressão colonial e de seu intento. Na definição oficial do período colonial poderia ser considerado quilombo qualquer habitação de negros fugidos que ultrapassasse o número de cinco negros em áreas despovoadas (REIS, 1996, P.347).

O fato da definição colonial de quilombo abarcar agrupamentos pequenos é revelador da violência repressiva do projeto de coisificação de seres humanos, da tentativa de aniquilamento de qualquer laço entre os escravizados "Para a maioria dos senhores de escravos, a existência dessas redes de solidariedade representava uma ameaça permanente (GOMES, 1996, p. 283). As redes de solidariedade entre a população negra ainda hoje representam uma ameaça ao sistema racista, o Movimento Negro, em sua pluralidade, cuja unidade é costurada em torno da palavra negro como adjetivação fundante, conforme defendeu Lélia Gonzales, é representativo desta ameaça.

3.4 As cotas raciais – os (as) negros(as) nascidos da consciência e da conveniência

Milton Santos, ao ser inquirido acerca das cotas pela mensagem de um telespectador no histórico programa Roda Vida de 1997, responde com uma síntese digna de sua trajetória como pensador diferenciado em meio à "colonialidade do saber" de nossa academia, o intelectual desloca a questão da obviedade discursiva para retomar a complexidade exigível aos fenômenos. Sua resposta não desfaz os nós, explicita-os, expõe o embaraço que é a questão racial no Brasil. É importante ressaltar que o tema parece lhe despertar certa irritação, pois, para ele, sua condição de intelectual é sempre interpelada pelo lugar de inferioridade

imposto ao negro na sociedade brasileira, visto que a incompletude da cidadania na nação faz com que o corpo negro apareça "como uma diferença central" que se sobrepõe a qualquer outra condição:

> Na medida em que o país ainda não descobriu a cidadania, o negro é alguém inferior na sociedade brasileira, tratado como inferior e mais do que isso não há notícia clara de que a sociedade brasileira deseje mudar esta situação. Por conseguinte a questão das cotas tem que ser tratadas de outra forma: O que é que o Brasil deseja fazer com seus negros? Quer que eles continuem assim ou quer que eles participem de maneira igualitária da vida nacional? Esta é que é a questão. A questão de cotas é a solução, eu não posso discutir a solução enquanto eu não discuto a problemática (SANTOS, 1997 on-line)

O raciocínio do geógrafo foi profícuo para assentar um conflito que se apresentou quando o *quase*, que não quer ser entremeio nem quer ser branco, captura a pesquisadora. Como considerar a complexa racialidade que o *quase* de Brenda representa sem ameaçar a política de cotas? Percebi, a partir da sutileza do deslocamento proposto por Milton Santos, que a essência do debate não reside na solução e sim na problemática. É uma estratégia discursiva da branquitude deslocar o debate para a crítica à política de cotas, desejosa de conter o leve abalo provocado por esta nas velhas estruturas. Digo leve, pois coaduno com a escritora Cidinha da Silva ao refletir acerca do "medo branco" da "universidade negra":

> Ainda por muito tempo a maioria branca continuará com a responsabilidade de elaborar as provas dos vestibulares (os professores negros não chegam a 1% do corpo docente nas principais universidades brasileiras), por compor a banca dos exames de admissão e conclusão dos programas de pós-graduação e, principalmente, dos concursos para docência. Portanto, por muito tempo ainda, continuarão com a faca e queijo nas mãos (SILVA, 2016, p.176)

A inversão é parte do raciocínio de Milton Santos ao falar das questões raciais, embora faça questão de assumir não ser um estudioso do tema, mas um negro que viveu esta condição em diferentes partes do mundo e sente a especificidade de sê-lo no Brasil. Ao ser questionado acerca do ressentimento da população negra, Milton Santos diz que são os brancos que têm ressentimento em relação aos negros que ascendem, o que se revela, por exemplo, na feroz reação à política de cotas, apesar destas serem menos do que deve a nação brasileira e muito pouco para transformar uma história de coisificação:

> Acalmai vossos corações! A simbologia do poder negro é importante, mas as conquistas incipientes não têm sido suficientes sequer para garantir nossa existência. Morremos aos magotes, a cada semana, como Cláudias, DGs, Amarildos, como o menino Kaíke Augusto, só para citar algumas mortes de

> negros anônimos noticiadas pela mídia, dada a situação de extrema violência e/ou covardia que os vitimou (SILVA, 2016, p177).

No artigo Ser negro no Brasil hoje, Milton Santos vai refletir que para quem, como ele, pode vivenciar ser negro em quatro continentes, a experiência é diferente em todos eles, só que no Brasil como o trabalho do negro tanto representará a medida para o bem-estar das elites dominantes, também será fundante para o engendramento "de uma ética conservadora e desigualitária": Os interesses cristalizados produziram convicções escravocratas arraigadas e mantêm estereótipos que ultrapassam os limites do simbólico e têm incidência sobre os demais aspectos das relações sociais (SANTOS, 2000).

A questão não é esgotar nossos esforços para o convencimento dos brancos acerca da política de cotas enquanto modelo, pois o fato é que há uma "hipocrisia permanente, resultado de uma ordem racial cuja definição é, desde a base, viciada" (SANTOS, 2000). A hipocrisia é parte da problemática de onde as cotas emergem: a coisificação histórica da população negra, a negação da condição de gente, da condição de cidadão aos negros(as) deste país. Milton Santos, a despeito da condição de geógrafo premiado, afirma um desejo que reside em todos nós enquanto negros (as): "Eu sou um negro brasileiro, não quero ser outra coisa senão um negro brasileiro, mas quero ser um brasileiro integral".

Embora a "questão não seja tratada eticamente", é difícil construir uma formulação que seja capaz de negar que o direito de ser gente integralmente, de ser brasileiro, não tem sido usurpado da população negra, por isso a ambiguidade é o que marca o cotidiano, "influi sobre o debate acadêmico e o discurso individualmente repetido é, também, utilizado por governos, partidos e instituições (SANTOS, 2000). A política de cotas, ainda que possa comportar as ambiguidades lapidadas pelo nosso racismo, pelo "racismo à brasileira", é representativa da tentativa de enfrentamento ainda tímido deste cenário. "Conclusão, o país é culpado, o país é culpado sim" e deve muito à população negra [33](GOMES, 2005).

O caso de Brenda nos permite um olhar acerca da política de cotas raciais e das cotas específicas para quilombolas. Ao resolver não pleitear a política de cotas como quilombola, embora tenha concorrido como parda, conforme refletido no capítulo 02, o caso nos traz uma importante reflexão acerca de como as políticas de ações afirmativas no Brasil assentam um novo momento das relações raciais. É pausa na encruzilhada que ajeita os caminhos:

---

[33] A Música "O país é culpado" integra o álbum Apocalipse, lançado em 2005, do artista Edson Gomes, cantor e compositor de reggae da cidade de São Felix- Bahia, considerado o maior artista do gênero no país. Suas fortes letras gravitam em torno do racismo, da pobreza e da violência.

> E assim eu acho que...ssa latên...essa questão de ser Brenda, mulher quilombola, ela veio a emergir quando eu sai da instituição. Por quê? Primeiro porque quando eu estou no quarto ano, prestando vestibular, aquela coisa, que eu tô nesse conflito de lugar de fala, né, de representatividade e de lugar de fala, eu me vejo num conflito muito grande e ai eu decido não entrar na universidade utilizando cota de quilombola (Trecho da entrevista de Brenda).

Ao decidir não se inscrever como quilombola para a vaga na universidade, Brenda faz seu "Palmares de novo" e se refaz. Concorrer à vaga para quilombola significaria para nossa Baobá, a despeito do fato de ser uma excelente aluna de escola federal, a possibilidade concreta de ingresso em qualquer curso, haja vista que a UFBA prevê 2 vagas para os cursos com apenas 1 semestre, já para os cursos com 2 semestres, é ofertada 1 vaga no primeiro semestre e outra no seguinte tanto para quilombolas quanto para aldeados[34]. A decisão de Brenda é concorrer às cotas como parda e as razões sua narrativa explicam:

> Por quê? E ai foi decisão que eu tomei me autodeclarei como renda social, que na UFBA é rigorosíssimo , banca que julga e sai o resultado um mês depois, entrei me autodeclarando enquanto parda, me autodeclarando com renda social e escola pública, entrei dentro da universidade e por decisão minha não entrei como quilombola, porque eu achei que o aprendizado do IFBA poderia me fazer que eu entrasse por essa cota... e poderia dar oportunidade a outras pessoas, não sei se mais ou menos essas palavras definem bem, mas por exemplo eu achava que se e tinha duas vagas destinadas para determinado curso, eu achei que outra pessoa poderia entrar, que foi o que aconteceu. (Trecho da entrevista de Brenda)

Brenda, ao concorrer nas cotas para negros e pardos, abre mão de um ingresso mais seguro no curso almejado, através da cota específica para quilombolas e aldeados. Esta decisão a exclui do primeiro grupo analisado por Joyce Sousa Lopes (2016), os de pele clara que se autodeclaram negros ou pardos por má fé, a fim de acessar as políticas de cotas. Recentemente em um diálogo com setores do IFBA para a captação de recursos para o Semente Crioula e também com o intuito de aperfeiçoar a política de cotas e de assistência estudantil para quilombolas, soube que a instituição estava auditando os cotistas, pois foi notificada pelo Ministério Público por sua aplicação, vale ressaltar que no IFBA não há comissão de verificação. Na auditoria interna, a instituição tem se deparado com casos como o de uma aluna loira, assim definida pela interlocutora que inclusive a compara a si mesma (irrefutavelmente branca), de olhos claros que declara ser negra porque seus pais são pardos e isso a faz ter pertencimento com a identidade negra, diz ser negra como ela se sente por

[34] A Resolução nº 06/2014 do CONSEPE estabelece duas vagas extras para quilombola e índios aldeados em edital específico, sendo exigível ao candidato(a) a submissão ao ENEM.

dentro e não no espelho, o suficiente para a mesma ter direito às cotas. Ressalto que esta informação é fruto de diálogo sem autorização prévia para a pesquisa, diferente dos outros que compõem este trabalho, por isso é citado vagamente, a fim de evitar a identificação de circunstâncias e pessoas específicas que possam gerar quebra do sigilo. Este caso não é exclusivo, nos últimos anos eclodiram os casos de fraudes nas cotas nas universidades e concurso públicos, sendo que nas universidades baianas as denúncias têm sido feitas pelos próprios estudantes negros[35], o que revela uma tentativa do movimento de controle social da política.

Defender o princípio da autodeclaração não significa patrocinar para que alguém fenonipicamente branca, por supostamente sentir-se negra por dentro, torne-se usufrutuária de benefícios em detrimento daqueles que são os alvos da discriminação. A autodeclaração vem sendo amplamente debatida à luz do caso da UnB, que institui comissão avaliadora da autodeclaração, conforme discutido no capítulo 01, em que a constitucionalidade questionada pelo DEM foi reconhecida por unanimidade pelo STF também se sustentava na apropriação capciosa de alguns argumentos acadêmicos e políticos para deslegitimar a política de cotas.

> Na luta anti-racista, em que se considera "raça" como uma construção social e como um instrumento de libertação da opressão racial, sob o aval da ação estatal, corre-se o perigo de se enveredar pela construção de categorias essencializadas, fixas, próprias ao poder normativo das leis, aos desígnios das políticas públicas. Por contemplar vários desses elementos, o caso da UnB, cujos procedimentos de classificação racial para ingresso através do vestibular continuam em vigor, constitui um debate obrigatório (MAIO; SANTOS, 2005, p. 207-208).

O debate instaurado pela ADPF 186, a partir do caso da UnB não só continuou, como na prática coaduna com a implementação de cotas nos diversos concursos públicos, a exemplo do Decreto Nº 24.846 de 21 de março de 2014 que estabeleceu as cotas nos concurso no âmbito do município de Salvador, alvo de questionamento judicial por concorrentes eliminados pela comissão avaliadora. A fixação parece estranha às ambivalências oriundas de uma real mistura para a qual Lilia Schwarcz (2012) reclama o entendimento da "convivência" que se institui no caso brasileiro. O suposto risco de fixação de categorias raciais, conforme refletido por Maio e Santos, críticos severos das comissões de avaliação, não pode ameaçar a razão de ser da política e os objetivos a que se destina, por isso são necessários mecanismos de controle social que assegurem sua efetividade:

---

[35] Fraudes nos sistemas de cotas das principais universidades baianas é denunciado por estudantes e investigado pelas universidades. Ver: http://www.correio24horas.com.br/detalhe/bahia/noticia/estudantes-denunciam-falsos-cotistas-em-universidades-baianas/?cHash=6373fd604de3c828992d60ed5b530ca5 Acesso em julho de 2017.

> Assim, no que concerne à avaliação de uma política pública, sobretudo uma política afirmativa, é necessário observar quais foram os objetivos da construção da política, suas metas e em que medida tal política foi construída tendo por finalidade alterar cenários e quais seriam estes cenários. Ou seja, a de produzir transformações compatíveis com as demandas e expectativas da sociedade ou do segmento (como no caso deste estudo trata-se dos anseios do Movimento Social Negro) (SOUZA, 2010, p.154).

A fixação racial como consequência possível às cotas acaba por se sobrepor à problemática que justifica a política e assegura suas metas: assegurar de fato os "princípios de igualdade e liberdade" como fundante à construção de sociedades democráticas, a partir do combate às desigualdades sociorraciais, o que não é fácil em países como o Brasil onde a "neutralidade estatal" esteve a serviço da subjugação legal da população negra (SOUZA, 2010, p.123- 135).

A despeito da sacralização da autodeclaração por vários teóricos: (...) hoje, acho que a declaração de cor tem que ser respeitada em qualquer momento – esse é o princípio moral (GUIMARÃES, 2005, p. 2017), Marcilene Garcia de Souza, conhecida como Lena Garcia pelos movimentos, pesquisadora das cotas no serviço público no sul e sudeste, defende a existência das comissões de avaliação complementares à autodeclaração, pois analisa a necessidade de controle social "com efetiva participação dos diversos atores interessados na política". Para a pesquisadora, as bancas funcionam como inibidores das fraudes que antes destas chegavam a atingir cerca de 30 a 40%, segundo seus estudos, e após a implementação das comissões caem para 3 a 4%, o que revela o sucesso do mecanismo.

Apesar das dificuldades para a articulação quilombola na universidade, Brenda, nossa interlocutora, participa do controle social com outros quilombolas da política de cotas específica para quilombolas na UFBA de Vitória da Conquista, o que já resultou na efetivação do ingresso de um quilombola cuja vaga no curso de medicina era ocupada por uma fraudadora. A fala inquieta de Brenda traz a necessidade de outras ações para um controle maior de um processo identificado por ela como frágil por parte da universidade:

> Dentro da universidade que vai exigir por essa questão estudantil, a gente trazer muitas coisas, discutir, de eu chegar na universidade, encontrar várias pessoas engajadíssima, mas que elas não tem espaço, que elas não constroem nada porque elas não terem espaço, por exemplo Fulana (nome fictício), que é quilombo.... foi a pessoa que me encontrou, eu fui na calorosa, ela foi me encontra: Oia eu também sou quilombola! A gente não tem um coletivo, a gente não consegue identificar as próprias pessoas, a própria estrutura de aprendizagem não possibilita que a gente se reúne... -A única coisa que a gente faz, Brenda, é ir na matrícula ver a pessoa que está se matriculando, a única coisa que a gente faz aqui enquanto quilombola é ir lá. ... Essa questão

> de matrícula, ela relatou, que foi Beltrano (nome fictício) entrou três semanas depois, porque tinha uma moça insistindo no lugar dele... quando você vai fazer uma inscrição por comunidade...não tem como você não fazer intervenção. A gente caminha agora pra isso, discutindo uma série de questões ... é frágil o próprio processo de documentação dentro da instituição... A gente pegou comunidades que vai lá...Você chega num ambiente totalmente apático, diferente, não tem como você não fazer intervenção.

Na tese de doutorado de Lena Garcia, a partir do caso emblemático de uma cotista considerada negra por uma banca de concurso e branca por outra, a intelectual reflete que a inexistência de banca é um problema pontuado pelo movimento social negro e a ausência de atores do movimento em sua composição um problema ainda maior. O desconhecimento dos gestores das categorias raciais resulta às vezes na exclusão de negros de pele clara, por se entender como negro apenas os indisfarçáveis, e da inclusão de brancos por se compreender todos como afrodescendentes do ponto de vista do parentesco, por isso a necessidade do controle social exercido pelos movimentos negros. Ao ser questionada acerca da polêmica de cotas em concursos em um país tão miscigenado como o Brasil, a promotora Lívia Sant'Anna Vaz do MP Bahia também defende a existência de comissões verificadoras cuja composição integre representantes de movimentos sociais:

> Por isso a necessidade de comissões de verificação. Em relação aos pretos, não há muitas dúvidas acerca das características relacionadas aos grupos étnico-raciais negros, mas com relação aos pardos, a gente tem uma linha tênue aí. Seriam, na verdade, os beneficiários das cotas mais sujeitos a uma verificação pela comissão. Essa comissão deve ser composta, além de representantes dos poderes públicos, por representantes dos movimentos sociais relacionados ao combate ao racismo, para que haja um equilíbrio nesta decisão final. Não é que a autodeclaração do candidato não seja válida, ela é o primeiro critério de classificação do candidato no sistema de cotas, mas ela não é absoluta. Pode ser inverídica, como tenho verificado na prática em alguns procedimentos. (VAZ, 2016, on-line)

As teses defensoras de que a verificação interfere no direito subjetivo à autodeclaração focalizam no que é periférico à política e não ao que ela se destina: o combate ao racismo e a democratização racial dos espaços. Nesse sentido, a comissão não nega o direito à autodeterminação, ela verifica se o sujeito deverá ou não ter acesso à política por reconhecer em meio ao cromatismo brasileiro, o que se expressa no cotidiano, o fato de alguns serem alvos de discriminações pelo fenótipo e outros não. As dúvidas que envolvem o pardo às vezes, como Brenda, fruto de uma complexa racialidade, podem ser dirimidas pela entrevista presencial, defendida pelo movimento negro, o que apenas a análise fotográfica, como ocorre em algumas bancas, não daria conta.

As comissões de verificação, amplamente criticadas por teóricos com o nome jocoso de “tribunais raciais”, têm sido defendidas pelo movimento negro para os concursos públicos e também vestibulares, pela defesa do fundamento a que a política se destina, o que revela um amadurecimento através da vivência efetiva da política de cotas e não somente dos debates éticos correlatos, às vezes centrados exclusivamente na autodeclaração como absoluta.

> O que está em jogo também é a única política desenhada, desde o pós-guerra, pelas universidades e faculdades públicas brasileiras para evitar que o ensino superior seja monopolizado por uma elite que se define como branca e que também monopoliza a maior parte dos recursos públicos e privados disponíveis na sociedade brasileira (GUIMARÃES, 2005, p.216).

Guimarães, embora reconheça a centralidade da política, acaba por defender a imperiosidade da autodeclaração, o que para o pesquisador seria resultado da maturação de posições anteriores. O caso da “negra loira” do IFBA, o dizer-se negra por conveniência, lembrou-me o caso da “negalora”[36], musa do Axé na Bahia ao lado de outras musas tão brancas como a própria, enquanto Margareth Menezes, Patrícia da Timbalada, Márcia Short, Larissa Luz, Alôbened, Marinez e tantas outras cantoras negras vivem às sombras do mercado que não tem cotas. A Claúdia que não quer mais ser Leite, reclamou a proximidade com uma identidade negra guardada em suas profundezas, talvez como modo de amenizar a incômoda situação da branca que faz sucesso com musicalidade produzida pelos negros e negras que ficam do lado de fora das cordas de seu bloco. Dizer-se negra também, embora seja sua brancura que a permita estrelar no negrume do céu da *Axé music*, é assentar a ocupação de um lugar legítimo. Em nada a avocação da Leite como negra representa uma preocupação com o racismo que permeia todas as relações na sociedade brasileira, pelo contrário usa de artifícios para justificá-lo, reitera as cordas que nos separam racialmente e socialmente. Além do benefício para si e seus iguais, que contribuição sua assunção enquanto “negalora” traz para as relações raciais no Brasil ou mesmo no carnaval de Salvador?

3.4.1 Assunção e trincheira- O quem sou e a luta antirracista

Ao não se autodeclarar como quilombola e consequentemente não concorrer às vagas específicas, Brenda diz um sim retumbante a sua identidade quilombola. Diferente dos sujeitos que visam se beneficiar, a decisão de Brenda em não concorrer as cotas como

[36] Em março de 2016, a cantora Claudia Leite causa polêmica ao declarar-se “negalora” do Pelô e africana da Alemanha em postagem numa rede social para homenagear o aniversário de Salvador-BA.

quilombola parte da consciência de que, pela educação diferenciada na rede federal, ela estaria apta para uma concorrência mais qualificada, do contrário poderia impedir que um (a) quilombola sem as mesmas oportunidades pudesse ingressar na universidade. Não é um raciocínio pretensioso o seu, pois os alunos egressos dos IFs logram êxito nos vestibulares e ENEMs e ocupam vagas nas melhores universidades do país nos cursos tidos como de maior prestígio social, dentro da lógica elitista de hierarquização das ocupações.

Brenda é Baobá, essa árvore que aparenta estar de cabeça pra baixo com as raízes para cima em vez de galhos, na verdade possui raízes extensas que extraem muita água para resistir à terra seca da qual gosta, possui um equilíbrio entre consumo e armazenamento que a permite resistir majestosa à aridez. Baobá suga água, mas não gosta de terra encharcada, é a terra seca que a faz ser o que é. Brenda vai beber na sua raiz, parece iniciar uma ruptura com a alienação que dificulta a formação de qualquer identidade coletiva, fazendo com que o negro e os *quase* caiam na armadilha de um branqueamento não acessível a todos, desprezando a formação da identidade enquanto excluídos (MUNANGA, 2004, p.96).

> Quando eu entro dentro da UFBA, que já é outro contexto, eu conheço as duas meninas quilombolas, que são da minha turma, que entraram pelas duas vagas, que é Jucilene e Magnólia, que eu Brenda lá dentro me interrogando o tempo inteiro do meu lugar de fala, me vejo numa posição de que **se eu não falasse, não ia falar** [...] Jucilene e Magnólia, Juci e Meg como eu chamo, são duas pessoas mulheres negras... Magnólia já tem um filho, são de comunidades quilombolas de Conquista, não sei que, se matou para entrar, porque a universidade principalmente Conquista é uma cidade que tem 45 comunidades quilombolas e 39 registradas, e você não vê nenhum negro!

Brenda vai ser símbolo de um processo novo nas relações raciais na sociedade brasileira, tributário não só dos debates inerentes às políticas de cotas, mas também de outros espaços de afirmação e valorização da identidade negra, os quais aparecem em sua narrativa e serão objeto de reflexão ainda nesta seção. Ela rompe com a oposição entre o negro ousado e o acomodado, numa oposição analisada por Neusa Sousa Santos (1983), por reconhecer a dificuldade das duas mulheres quilombolas e negras, que ingressaram pelas vagas restritas aos quilombolas e aldeados, as quais partilham o mesmo espaço, mas não sob as mesmas condições, já que o filtro racial imperante nas turmas contrasta com a quantidade de comunidades quilombolas reconhecidas da cidade. No trecho citado, Brenda também revela que seu crivo para a análise da presença quilombola na universidade é o fenótipo negro.

A expectativa que reside no olhar de Brenda em relação à presença quilombola, a presença de cotistas na universidade é de enegrecimento da mesma. A percepção da ausência de negros, a despeito das cotas, para Brenda é uma forte evidência de que as comunidades

quilombolas, com forte presença em Conquista, não estão representadas na universidade. Os silêncios aqui também dizem, trazem o interdiscurso do quilombo enquanto esse território de resistência protagonizado por negros, ainda que aberto a outros povos. Ela traz no discurso que sua identificação dos quilombolas também ocorre pelo fenótipo e de certa forma cria desconfiança para a representatividade do sujeito de pele clara como ela.

> [...] de fato sempre foi essa latência... de eu sou uma mulher quilombola, sou, até que ponto se dá o meu papel dentro da instituição, na minha comunidade e como as pessoas me enxergam de fora? Porque assim por mais que a gente fala assim: "não, não tem influência, mas tem sim"- **Como eu poderia falar enquanto quilombola**, falar na [37]Semana Preta, falar dentro do espaço e como a minha voz ia ser vista de fora pra dentro, entendeu? Como as pessoas iam me ver, eu Brenda, falando sobre? [...] Primeiro...as pessoas elas me olham, mas elas não me veem enquanto quilombola, inclusive quando eu falo, elas falam assim, tipo...ai isso é outro quesito, até que ponto eu preciso me enquadrar em um certo tipo de jeito, para eu ser classificada enquanto quilombola porque eu causo susto quando eu digo que sou quilombola pra outras pessoas. Eu sou quilombola, as pesso... tipo assim, não deveria... (Trecho da entrevista de Brenda)

Os trechos se voltam para momentos diferentes na trajetória de Brenda, o primeiro no IFBA, quando ela ainda avalia os óbices de sua assunção enquanto quilombola e o segundo já na universidade, quando ela resolve tomar seu lugar de fala, posicionar-se como quilombola. Conforme refletido no capítulo 01, o fenótipo de Brenda, "lida como não negra", associado ao estereótipo cristalizado de quilombola que desconsidera a característica "transcultural" do quilombo enquanto organização social vai atravessar o processo identitário de Brenda.

A assunção de Brenda como quilombola, dentro da universidade, vai implicar no acesso a programas de assistência, fundamentais para sua permanência, mas principalmente em responsabilidades para com os seus. Brenda vai comparar os privilégios que a vida universitária lhe confere, as oportunidades que usufrui enquanto quilombola, com acesso a direitos que as pessoas, como os sujeitos de sua comunidade, nem sabem existir, pois a vida insiste em lhes amarrar o horizonte ao cabo da enxada:

> Essa é outra questão...quando eu entro na universidade, eu consigo achar várias bolsa, inclusive poder acumular todas elas dentro da universidade, como quilombola, eu posso. E ai...eu me vejo em outro questão, que estou dentro da universidade, que é lugar super confortável, que é um lugar super privilegiado, eu vejo todos os meus colegas que não passaram pelo IFBA e que se formaram, não prestando nem ENEM, sendo que essas pessoas elas poderiam e elas talvez elas teriam aparato assim como eu tive dentro da

[37] Semana Preta é um evento anual realizado há quatro anos no IFBA do Campus de Seabra, é o maior evento de consciência negra do instituto, que reúne pesquisadores, ativista e militantes da causa negra do território da Chapada, de outras partes da Bahia e do Brasil.

> universidade, mas talvez a falta de informação faz com essas pessoas elas nem façam nem ENEM. Elas ficam lá hoje, por exemplo, trabalhando de enxada, trabalhando em uma séria de coisas, a gente sabe que processo poderia ser outro porque é agressivo, ele pode ser um trabalho digno, ele pode ser o que tira dinheiro, mas a maioria das pessoas elas lotam ônibus pra ir plantar café em outro lugar, eu não vou romantizar e dizer que é um trabalho digno, é um trabalho agressivo, entendeu, as pessoas elas estão lidando com diversos agrotóxicos, muitas vezes as pessoas não tão nem ai, elas só fazem vigilância porque a vigilância sanitária tá lá de três em três meses por exemplo. Então eu nunca vou romantizar esse processo, as pessoas da minha comunidade, elas não têm...a própria associação não conseguiu construir ainda um lugar pra ter autonomia financeira, por exemplo.

Neusa Sousa Santos reflete que as nuances de cor engendram significados diversos, fazendo que quanto maior a brancura, maior possibilidade de êxito e aceitação, o que vai favorecer ao individualismo, gerando um fosso entre o indivíduo e o grupo (SANTOS, 1983, p.23). Com Brenda, é como se o fato de acessar direitos como quilombola, após toda sua travessia no IFBA, ainda que o fenótipo lhe confira a possibilidade de um silêncio cômodo, resulte numa cobrança do seu consciente para se posicionar como quilombola e agir.

A relação entre dimensão consciente e inconsciente que envolve a afirmação racial de existência é refletida por Fanon, para ele: “Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais” (2008, p.95). O assumir-se como quilombola não implica em pertencimento identitário, mas não necessariamente racial, porém no caso de Brenda que não aceita ser vista como branca, embora saiba “não ser lida como negra” implica sim na negação de um processo de embranquecimento que inevitavelmente favorece a ascensão social.

A assunção de Brenda como quilombola resulta em anseios e ações de transformações especialmente nas relações raciais, pois essa é uma pauta central na agenda quilombola. As preocupações que se revelam em sua fala trazem o raro processo contrário ao individualismo refletido por Neusa e Munanga, ela se vê impelida a assumir um lugar de fala, um lugar na luta antirracista, já que o silêncio é uma marca das pessoas que vêm de lugares como o seu:

> Então assim é uma cidade totalmente negra que você não acha essas pessoas dentro da universidade e as elas não falam sobre isso! Então assim se eu... ai é nessa hora que eu fiquei assim... se eu achar que eu não tenho lugar de fala... pra falar, eu vou deixar que esse assunto venha dentro.... porque essas pessoas elas não falam dentro da universidade, não é à toa que dentro da minha sala eu pago de conversadeira, de encrenqueira, de não sei que, porque eu vou sempre tá puxando a sardinha pro meu lado, inclusive a minha própria entrada dentro da universidade de conhecer as meninas fez com que o meu grupo ficasse, agregasse elas, entendeu. (Trecho da entrevista de Brenda)

Brenda assume, embora acredite que só tenha se assumido ao entrar na universidade, na verdade já toma posse de sua identidade como quilombola desde o momento em que resolve não concorrer às cotas específicas para quilombolas e aldeados, aqui a não declaração revela uma intensa afirmação. Na contramão dos benefícios que movem os negros por conveniência revelados pelas cotas, as razões que sustentam sua decisão, emanam de suas raízes, são fruto de um processo doloroso e valoroso de construção identitária quilombola e racial, onde sua assunção como quilombola implica na tomada de posição de um lugar na trincheira antirracista.

No poema Trincheira, o poeta Cuti traz o cabelo como metonímia de um processo de negativização da identidade negra, representada pelo cabelo ruim, que o raspar, queimar, alisar, trançar, relaxar seriam formas de livrar-se da pecha. Só que as raízes protegidas, intactas, permitem a crespa consciência emergir de nossos quilombos. É da raiz de Brenda, nossa Baobá, que ela vai retirar o que alimenta sua consciência.

> Falaram tanto que nosso cabelo era ruim
> que a maioria acreditou e pôs fim
> (raspouqueimoualisoufrisoutrançourelaxou...)
> ainda bem que as raízes continuam intactas
> e há maravilhosos pêlos crespos
> conscientes
> no quilombo das regiões
> íntimas
> de cada um de nós (CUTI, 2012, Sanga)

3.5 A raiz de Baobá- mulher quilombola

Breda defende seu direito à autodefinição como quilombola, o que ultrapassa o âmbito do direito subjetivo inerente à autodeclaração para cotas raciais como defendido nas teses hegemônicas, onde qualquer intervenção, a exemplo da verificação, representaria uma violação desse direito. Brenda não se autodeclara como quilombola para o vestibular, identidade que formalmente a constitui, porém todo um histórico de silenciamento, hoje rejeitado, ampara sua decisão de autodefinição pública para o outro: “Por isso minha decisão que eu ia entrar dentro da UFBA já com outra viagem, já assim eu não vou deixar que outra pessoa que não me conhece (chorosa), deixar vim me dizer o que eu vou ser e que eu vou deixar de ser e ai foi o que aconteceu”. Os momentos da EN que tratam do lugar de fala quilombola e/ou racial são muito dolorosos, pois ser negro e ser quilombola são auto definições que dialogam com o pêndulo entre negação e afirmação e atravessam a existência.

Além de Jasmim (nome fictício), de quem tratamos no capítulo 01, quilombola da mesma turma que Brenda, evadida logo no primeiro ano, tinha outra aluna quilombola, Margarida (nome fictício), que também evadiu, de quem me lembrei ao pesquisar nos arquivos do *campus*. Só descobrimos recentemente pelo parentesco que ela era quilombola, pois é comum a migração dos quilombolas de Seabra, além do destino mais distante que é São Paulo, também para as sedes de Seabra ou Boninal, o que facilita a camuflagem de quem não queira ser visto como quilombola. A despeito dos benefícios para a assistência que a condição de vulnerabilidade quilombola possa representar, alguns preferem negar a existência do que dói, do que inferioriza. Dentre os ingressantes deste ano, há o caso de uma quilombola de Seabra e outro de Mucugê que se declaram como pertencentes à comunidade branca próxima de seu quilombo, nos dois casos negros 'indisfarçáveis", enfim não se dizer quilombola é como embranquecer um pouquinho, afinal: "o negro que pretende ascender lança mão de uma identidade calcada em emblemas brancos, na tentativa de ultrapassar os obstáculos advindos do fato de ter nascido negro" (SANTOS, 1983, p.83).

A relação entre a política de cotas e os direitos subjetivos é objeto de reflexão na dissertação, defendida em 2007, na UnB, *A justiça e as cores*, de Damião Alvez de Azevedo, na qual o mesmo identifica que, para os liberais, a ideia de que as políticas sociais significariam intervenção do Estado nos diretos subjetivos, funda-se na concepção de direito subjetivo apenas como atualização da antiga noção de direito natural. Além disto, esta noção de direito subjetivo puramente abstrato como propriedade do indivíduo vai dialogar com a lógica competitiva e individualista ancorada na filosofia moderna: "A filosofia moderna é, em seu nascimento, uma filosofia da consciência e uma filosofia do indivíduo centrado em si mesmo e em oposição aos outros" (AZEVEDO, 2007, p.185). Para Brenda é diferente, ao existir como quilombola, ela afirma a existência quilombola, o que não é uma construção não só de si, mas de si e do outro, de si em relação ao outro.

> Porque assim a tendência, eu sabia que a tendência é que eles ficassem no fundo, por exemplo, ou que elas fizesses grupos com pessoas que vão e voltam de vários semestres, sabe, sempre tem essa transição. E ai fez com que dentro na minha sala eu me apresentasse enquanto quilombola, e hoje elas se apresentam como quilombola, entendeu, não que eu não quero, não acho importante assim nesse sentido de dizer...ah, você que foi lá e fez com as meninas fizessem, mas assim o fato de eu ser quilombola fez com que eu abraçasse coisas que em outro contexto eu não abraçaria, entendeu? E ai pronto, tem toda essa leitura, e ai tal e tal. (Trecho da EN de Brenda)

Brenda vai revelar ao longo da EN preocupações quilombolas que não são da sua individualidade, a exemplo do baixo rendimento e o isolamento. O fundo da sala, o L, o

paredão silencioso de Marleide se repete na geografia das salas e nos espaços socais da vida do negro, do quilombola. Sem interferência nossa como docente na distribuição dos lugares na sala, o fundo ainda é lugar onde os quilombolas no IFBA se amontoam e nos dizem tudo com os olhinhos na face preta que destoa do resto da sala. Interessante que os alunos que negam a identidade quilombola também negam o fundo enquanto seu lugar, geralmente são uns poucos pontinhos pretos misturados. A antítese casa grande e senzala, sala e cozinha ainda persiste como representativa da arquitetura racista da sociedade brasileira.

> A UFBA hoje ela não tem nada voltado para comunidades quilombolas e o movimento estudantil me apresenta junto com Angélica (nome fictício), que outra menina estava com a gente agora da capoeira, pra gente tentar construir alguma coisa. Principalmente pros estudantes que estão tendo dificuldade de passar em matérias de estudante que neste semestre tá pegando 3 matérias, porque no outro perdeu em 3 que eram pré-requesitos, que vai fazer no mínimo um curso de cinco anos em sete. Por causa de uma política que é super agressiva, política de que você tem auxílio enquanto quilombola, beleza, só que se seu rendimento cair, você perde. Não tem nenhum professor lá pra questionar isso! Não tem ninguém pra questionar de perguntar e falar: Sim e ai você não acha que essa política tá sendo contraditória? Já perguntou porque as pessoas estão tendo rendimento baixo? A maioria delas estudou a vida inteira em escola pública.

A universidade é casa grande e constrói suas senzalas, no fundo da sala, na repetência que ameaça à permanência, face às regras excludentes, que pune quem perde, ao invés de assistir. Isolamento e dificuldade de aprendizagem não são problemas individuais de Brenda, entretanto são objetos de sua preocupação em sua crítica à política para quilombolas da universidade. É importante ressaltar que a ideia de autodefinição de Brenda não parece estar amparada na cosmologia ocidental e sim na africana, se fizermos um diálogo com o pensador sul-africano, já citado, Mogobe Ramose. A ideia da consciência da existência de si em oposição a existência do outro não encontra amparo na filosofia africana.

Sua autodefinição parece ter elementos da ética ubuntu que rege as famílias e a comunidade para a filosofia africana: “Esta máxima realça a importância vital do reconhecimento e respeito mútuos, complementado pelo cuidado e partilha recíprocos na construção de relações humanas” (RAMOSE, 2002, p. 8). O direito a autodefinição, ao qual Brenda recusou no vestibular, por entender que sua autodeclaração a permitiria acessar um direito também dela, mas que outros quilombolas, submetidos à negação plena de outros direitos, a exemplo de educação de qualidade, necessitariam mais. No instante da autodeclaração e na afirmação na universidade não parece a defesa do meu direito subjetivo,

da liberdade individual como algo supremo à luz da perspectiva liberal, pelo contrário, revela a preocupação com sua concretização como prevê o Estado social.

> No entanto a interferência na liberdade individual e as políticas públicas de equiparação material entre os indivíduos não significaram o fim ou desprestígio da idéia de direitos subjetivos. Pelo contrário, as políticas públicas sociais representam o esforço para se garantir, em concreto, os direitos de igualdade, liberdade e propriedade que, no Estado Liberal, eram consagrados de forma abstrata. (AZEVEDO, 2007, p.199)

A intervenção do Estado para a promoção de direitos não representa uma violação ao direito subjetivo, visto que o gozo da cidadania plena não é acessível a todos, como vemos no Brasil. Já que a desigualdade material impõe a muitos o estado de hipossuficiência, a exemplo da população negra:

> Da hipossuficiência econômica decorreria imediatamente a hipossuficiência jurídica, que exigiria a intervenção do Estado para compensação das desigualdades materiais através de mecanismos processuais e de legislações protetivas. Assim, além dos direitos fundamentais, os indivíduos seriam titulares também do direito a ter direitos, do direito a ter acesso aos direitos fundamentais (AZEVEDO, 2007, p.2002).

Analisado, a partir de uma perspectiva socializante do direito, a garantia da efetividade da política de cotas concretiza o direito subjetivo, materializa-o em bens e serviços exigidos do Estado, o que retira o mesmo da atmosfera puramente abstrata e generalizante. O "direito a ter direito" faz com que o Estado, a partir de políticas públicas, passe a ser promotor de direitos (AZEVEDO, 2007). No que tange às cotas, é fato que após 14 anos para as universidades que implantaram as cotas pioneiramente, permite a análise de que sem a aferição da autodeclaração, como ocorre nas universidades baianas, as fraudes tem obliterado o acesso pleno da população negra ao direito[38].

Na tese de doutorado Ações afirmativas para a população negra: um caminho para a justiça social no Brasil, a pesquisadora Maria do Socorro Silva (2009) faz um preciso apanhado acerca da posição de alguns dos principais pesquisadores da polêmica da banca de verificação para autodeclaração, regidos pelo debate da UnB. A quase totalidade dos citados, pesquisadores (as) como Marcos Chor Maio, Ricardo Ventura Santos, José Jorge de Carvalho, Lília Schwarcz, Rosário de Carvalho e Sérgio Pena, com diferentes argumentos, alguns

---

[38] A UFBA foi notificada pelo Ministério público por fraudes na política de cotas que envolvem pelo menos 25 alunos são suspeitos. Ver: http://www.correio24horas.com.br/detalhe/salvador/noticia/cotas-sob-suspeita-25-alunos-da-ufba-podem-ter-fraudado-sistema-que-beneficia-estudantes-negros-e-pardos/?cHash=c73094843e3e0a8de39863e6913a1cb4 Acesso em: Agosto de 2017.

defensores das cotas, outros sem uma definição clara em relação à posição e há também quem seja contrário, enfim, independentemente da posição em relação às cotas, afinam-se na defesa da autodeclaração como absoluta, sem banca de verificação (SILVA, 2009, p. 90-99).

Embora possa parecer coadunar com a reivindicação de Brenda num primeiro momento, reafirmo que ela não se autodeclara como quilombola no vestibular, além disso, a autodeclaração de quilombolas é aferida por declaração comprobatória da associação. Ela se define como parda para o vestibular, porém não aceita sua autodeclaração de entremeio, de *quase*, a questão aqui, não para as cotas, é ser para si e para o mundo. Brenda é quilombola, é nascida e criada no quilombo, o papel, como ela mesma chama, vai comprovar sua pertença formal, essa não é a questão, a comprovação para uma comissão, mas sim poder ser para outro.

> Eu não sei porque diabos aconteceu, mas eu nasci ali, meu vó era dali, meu vô nasceu e criou ali (chorando muito), ninguém, vai pode, isso foi outro processo que eu entrei dentro da UFBA falando que eu não ia deixar que ninguém dissesse que eu era ou não quilombola. Porque eu acho que eu deixei que no IFBA se afrouxasse muitas coisas, tipo assim se afrouxasse e eu achasse que tinha que segurar minha onda, segurar minha onda o tempo inteiro por não ter um lugar de fala por exemplo. Só que ai eu falei, Cara, se hoje eu não falar, se eu entrar dentro da universidade, baixando minha bola e achando que quem tem que falar por mim vai ser outra pessoa, algumas coisas não vão ser ditas.

Embora Brenda não tenha utilizado a prerrogativa formal para afirmar sua identidade quilombola para usufruir das cotas específicas, nossa Baobá quer ser quilombola para o outro, que falar como quilombola, que ser vista como quilombola na universidade, quer lutar pelos direitos dos quilombolas como quilombola, diferente do que foi no IFBA, que seu silêncio envolvia inclusive a distância de projetos que lidassem com a questão quilombola, a exemplo do Semente Crioula.

> Tanto que no IFBA meu processo de... foi fraco, eu entro dentro na universidade hoje sendo lida enquanto quilombola, entrando na diretoria enquanto quilombola, discutindo bolsa de política de permanência estudantil, discutindo enquanto quilombola que foi um processo que não aconteceu dentro do IFBA. Inclusive no próprio com o Semente Crioula, eu poderia enquanto quilombola tentar me aproximar do Semente Crioula, falar sobre o assunto tal e tal, o Semente Crioula eram outras pessoas que faziam e eu não me via nem na necessidade, não que fosse uma falha de alguém me procurar, entendeu, mas até eu mesmo de ir lá saber, não rolava, não aconteceu, não acontecia. Isso fez com que eu entrasse na universidade em outra perspectiva. Achei no IFBA foi muito importante pro meu processo, lá eu consegui captar muitas coisas, mas do que captar muitas coisa, associar muitas coisas, criticar muitas coisas, a própria dinâmica. (Entrevista de Brenda).

Para um caso de racialidade complexa como Brenda, a autodeclaração como parda, se aferida por uma comissão constituída dentro dos parâmetros já debatidos na seção anterior,

com verificação presencial e presença de representantes do Movimento Negro, no singular conforme denominação de Lélia Gonzalez mesmo em sua pluralidade, ou dos movimentos socais negro ou antirracista, como denomina Lena Garcia, como que para frisar a diversidade sob a bandeira, explicitaria a justeza de sua condição racial. As comissões presenciais visam não só conferir o fenótipo, em confronto com as fotografias apresentadas, mas também os processos que constituem os sujeitos, a exemplo de Brenda que é fruto de um processo complexo, mas de uma beleza ímpar...

> De eu fazer grupo com as meninas e falar: a gente precisa falar sobre isso se a gente não falar, ninguém vai falar. Se a gente não for discutir saúde mental e não falar saúde mental pra população negra, ninguém vai falar...Como é que eu vou tratar disso dentro da universidade dos próprios professores que não falam sobre isso? De eu precisar falar assim: E ai? Vocês já analisaram quem são as pessoas que vão pro serviço de psicologia, por exemplo, que esse serviço tá lá fixo, quem são as pessoas que vão pro serviço de psicologia? ... Vocês já analisaram inclusive, a própria universidade não analisa se as pessoas quilombolas que estão preenchendo as cotas se são de Vitória da Conquista, elas não são de Vitória da Conquista, elas são de outros lugares. Tem gente de Bom Jesus da Lapa, de Rio de Contas, algumas pessoas de comunidade de perto, do entorno, de Anajé. As pessoas elas não estão entrando, a própria universidade ela não fala sobre isso, esse processo me exige muitas coisas, essa é a grande questão, ela me exige e **até que ponto eu posso falar sobre isso?** (Trecho da entrevista de Brenda).

O olhar de Brenda desperta para a invisibilidade das questões raciais no curso de Psicologia e passa a estimular as outras duas quilombolas da sala a cobrarem também, ao passo que questiona seu lugar de fala: “até que ponto eu posso falar sobre isso?”. A encruzilhada de Brenda, o cruzamento da identidade quilombola e negra, o “ser-sendo”, fruto de uma descoberta permanente, onde há um duplo processo de negação e o posterior duplo processo de afirmação. A interseção entre a questão quilombola e a questão negra, a dupla determinação, impõe desafios para Baobá que se vê diante de resolver consigo mesma, mas também resolver com o outro. A despeito das dúvidas e conflitos, a assunção de Brenda como quilombola também traz muitas certezas, inclusive acerca dos saberes pela comunidade resguardado e a certeza de que muito do que se é está guardado lá.

> Dentro da universidade, eu começo a pensar tudo que eu procuro fora, tudo que eu acho massa, tudo que eu acho interessante, que eu busco fora, tem dentro da comunidade. Eu tenho mulheres autônomas, eu tenho amigas que têm dois filhos, são mães solteiras, eu tenho uma série de vínculos, uma série de coisas, que eu comecei a descobrir.(...) uma série de coisas que eu lia dentro da universidade, que eu usava exemplos de outros lugares e eu achava dentro da minha comunidade. Foi um baque! Eu falei cara eu sai da minha comunidade com 13 anos, minha tendência é não voltar, que eu vou fazer universidade. (ainda chorando) Então a minha tendência é não voltar, ai foi o

> processo que eu falei assim: Tá eu vou entrar na universidade, mas eu vou tentar construir a universidade para que eu volte pra lá. Eu preciso voltar pra minha comunidade dar a devolutiva, meu pai tá lá, minha mãe tá lá. Foram acontecendo uma série de coisas de eu falar assim: Cara, eu... o processo de distanciamento é muito grande, eu... você vai se distanciando, se distanciando, se distanciando mais, lendo coisas que você acha que se referem a outras, mas na verdade elas estão todas lá.

3.6 O tronco de Baobá – "*Tem um laço que tá ai vibrando e que a gente não consegue enxergar*".

> Ai já foi tipo, gente, como eu estou buscando uma coisa fora que na verdade tem aqui dentro, **tá tudo aqui dentro ligado e na verdade quem não está enxergando sou eu**. Ai ponto, isso fez com que eu estudasse, fosse estudando mais esses processos e tal e até analisar esse processo que fez com que constituísse minha própria fala no dia do IFBA (Trecho da entrevista de Brenda-grifo meu).

O laço que nos une e vibra ainda que não enxerguemos, é o que nos faz ser e pertencer a algo que também nos constitui, é como Brenda parece ver o laço invisível, mas expresso nos ritos, práticas, no jeito presente na sua comunidade, mas em outros lugares a exemplo do candomblé, do samba de roda do recôncavo, da capoeira. O invisível aparece para Brenda quando cantigas que reconstituem um passado comum mostram a ligação de sua comunidade com outros redutos da ancestralidade negra.

> A minha vida inteira eu fui pro Cosme Damião de Dite, que fica perto da minha casa, a vida inteira desde pequena, inclusive Ana, minha amiga que tá aqui em Salvador, a gente foi, fui a minha vida inteira pro Cosme Damião de Dite, e aconteciam coisas no Cosme de Dite que até então pra mim tipo faziam parte da estrutura, mas em outros Cosme Damião isso não acontece, no Cosme Damião do Capão não tem três mulheres sentadas com tambor batendo e caboco o tempo inteiro indo, então era uma coisa que era ali. Comecei a achar, foi um processo que eu comecei a achar engraçado que a minha comunidade ela conseguia resistir a isso, depois de muitos anos, tem pessoas que moram ali naquela comunidade que nunca saíram pra fora da Bahia, elas ali cantam as mesmas músicas que eu aprendo com Toni, numa oficina que ele deu de dança de matriz africana, tia Ju me deu de presente fui, encontro é... aquela moça que foi no IFBA dando aula de samba de roda e ela canta uma cantiga que é igual as pessoas da minha comunidade, que eu nunca tinha escutado em lugar nenhum, e ela canta a mesma e ai na hora que acontece uma série de coisas, assim laço cultural. Como assim? Ninguém ensinou um pro outro, as pessoas da minha comunidade ninguém nunca nem saiu, tem idosos que nunca saiu de lá, e como é que teve essa troca? <u>Tem um laço que tá ai vibrando e que a gente não consegue enxergar.</u>

Reconhecer um jeito nosso de estar no mundo que mantêm ligação com a ancestralidade africana, não significa "reinvenção de uma África mítica", mas sim reconhecimento de que somos mais do que as imposições do parâmetro hegemônico e de que precisamos de bem mais do que as formas e receitas usuais para explicar quem somos e do

que somos feitos. Extirpar a contribuição africana e também indígena para constituição do que somos só reforça a reiteração de uma visão distorcida de nossa realidade de nossa imagem, afinal: "é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos" (QUIJANO, 2005, p.139).

Brenda percebe a presença da religiosidade negra num ritual católico de sua comunidade, a festa de Cosme e Damião, que o transforma e ressignifica e faz emergir um passado comum em presentes irmãos. Wanda Machado também vê reluzir o diamante negro em um rito católico, ao falar da ceia da Semana Santa e sua semelhança com o *axexê*[39] realizado em terreiros de origem nagô:

> No almoço e ceia da Sexta-feira Santa repetimos a vivência no presente do passado. Presente vivenciado, enquanto memória na sua complexidade dinâmica. A julgar pela semelhança do acontecimento, é possível que estejamos vivenciando na Semana Santa o ritual do Axexê de Jesus Cristo, reinventado por negras escravizadas no exercício civilizatório de culto aos ancestrais, conforme o pensamento africano da diáspora (MACHADO, 2006, p.18).

Recriar quem éramos, como feito nas religiões de matriz africana, é um modo de aquilombamento, de luta contra a "não-existência", que nos permite ser no presente, a partir do "pensamento tradicional africano recriado nas comunidades de terreiro", talvez por isso ainda hoje seja tão violenta a repressão às religiões de matriz africana: pela sua condição de nos ensinar a ser, a existir:

> Aprender a ser, aprender a vida são valores básicos do povo de santo. A cada tempo, o saber de cada tempo para ser, para cuidar de si, do outro e da vida. Cada saber tem um efeito precípuo. No terreiro, pelas vivências, aprende-se ser-sendo participando dos fazeres comunitários. Busca-se então compreender mais profundamente ser. Esta é a condição para complementaridade entre os acontecimentos e a condição do que se é essencialmente (MACHADO, 2006, p.23).

A fala no IFBA, referida do trecho da EN de Brenda no início desta seção, ocorreu na III Semana Preta, na mesa sob o tema: "A negação do parâmetro civilizatório da religiosidade de matriz africana: da demonização à criminalização", com três pesquisadores sobre o Candomblé, as religiões de matriz africana do Maranhão e o Jarê, esta última a religião negra da Chapada. No momento em que a palavra foi franqueada para a plateia, Brenda contou da

[39] *Axexê*- Conjunto de obrigações rituais que ocorrem por ocasião do falecimento de um membro da comunidade, o qual envolve sete noites de danças, onde moedas são oferecidas e depositadas na metade de uma cabaça localizada do centro do salão, finalizadas pela última refeição com o *egun*, o espírito do falecido.

repressão às manifestações de matriz africana, a exemplo do batuque repreendido pelo padre, em sua comunidade. Foi um momento em que fala e lágrimas eram uma coisa só, foi a primeira vez que o "minha comunidade" apareceu para o público, o que me faz pensar até hoje naquele choro como tributário da força daquele momento público de afirmação, bem mais que do relato em si. Brenda se reconhece como fruto de um processo, onde espaços na escola, como a Semana Preta que visa atender à Lei 10.639/03, de valorização do negro como sujeito cultural, histórico, social, intelectual, foram fundamentais para o olhar sobre si mesma, sobre sua comunidade e para a valorização da cultura popular.

> Com o quarto ano do IFBA também trouxe uma série de questões, que foi a época que essa sequência de Semana Preta, não sei que, que fez com que eu ficasse, por exemplo, estudando o Candomblé, estudando orixás, estudando uma série de coisas, super envolvida... lendo, com envolvimento total com essas questões, até que dia eu estou voltando com meu pai de Seabra com minha tia no carro da associação, ai eu fui falar alguma coisa assim, ai tia Marta começou a cantar, todas as música de saudação a orixás, começou a fazer uma série de coisas, ai eu fiquei choquita! Pô como assim? Ela falou não a gente ia pro terreiro de Maria Baiana, seu pai ia [...]. Na minha época, na primeira semana preta, os meninos não achavam tão massa reisado, como eles acham hoje, 3º ano, eu já peguei Semana Preta que a gente foi pra frente dançar com o reisado... isso fez com que intimidasse o meu processo... ao IFBA foi importante porque esse processo de valorização das expressões culturais, chega com que hoje eu fique lá em Conquista querendo ir pro Show da Sambadeira das Pedrinhas...uma série de coisas que antes eu não valorizava dentro da comunidade, que eu venho valorizar agora depois do IFBA. .... na minha época de primeiro ano, de 2º ano não tinha, o rolê não é esse quando a gente vibrava, quando tinha a dança do boi lá no IFBA, que era totalmente outro, quando a gente ia lá (Uá!!!)... dessa questão de questão de se ver... (Trecho da EN de Brenda)

A Semana Preta em Seabra é um evento de ação afirmativa cujos impactos são visíveis na dinâmica do campus não só junto aos estudantes negros, por representar um espaço de afirmação, mas nas relações de um modo geral, até pelos questionamentos que se sucedem acerca da influência dos debates no currículo. Recentemente um professor, parceiro na luta por outro mundo, com sólida formação acadêmica, me pediu uma indicação de um texto que tratasse da questão racial no Brasil, pois os estudantes pediram que o seu programa contemplasse algo nesse sentido. Este episódio, ao mesmo tempo que é revelador das conquistas alcançadas pela ação afirmativa no IFBA em Seabra, também expõe a lacuna em nossas formações orientadas pelo parâmetro eurocêntrico tanto para a conservação, quanto no que tange à transformação. Além da Semana Preta, é importante ressaltar que o campus também realiza a Semana Indígena com importante relevância para a formação da comunidade escolar.

A importância das Semanas Pretas para a valorização da presença negra, negada em nossas escolas, a despeito da Lei 10.639/03, exigiria pelo menos um capítulo deste trabalho. Em recente pesquisa de mestrado realizada pela professora do *campus* de Seabra, Jeovângela Matos de Rosa Ribeiro, sob o título: *Singularidades e diversidades socioculturais na educação profissional: um estudo sobre a identidade estudantil do campus de Seabra*, a partir de depoimentos de grupos diversos de alunos, a pesquisa revela como as ações afirmativas no campus são importantes para o processo identitário dos (as) alunos (as), o que reafirma as reflexões de Brenda.

> De fato, o IFBA - Campus Seabra já é identificado pelo trabalho com as comunidades tradicionais quilombolas com o desenvolvimento do projeto Semente Crioula e a Semana Preta. Essa semana possui uma forte influência na identificação dos jovens negros, como já foi discutido anteriormente. Interessante verificar no cotidiano do campus em questão, que as discussões da Semana Preta não ficam marcadas só no período da semana, mas é possível visualizar ao longo do ano letivo a negritude dos estudantes. É visível a autoafirmação das estudantes, ao assumir o cabelo Black, além da utilização dos turbantes (RIBEIRO, 2017, p.73).

No ponto em que se inicia, começamos o nosso fim, a afirmação de Brenda como quilombola foi o mote que iniciou a EN e arrancou o processo identitário, onde afirmação e negação são intrínsecas. Assumir-se como quilombola, após quatro anos de vivência em silêncio, foi forte para todos nós. O Baobá seria para o colonizador a "árvore do esquecimento", árvore onde os escravizados davam voltas e mais voltas antes de embarcarem para o desconhecido, para que esquecessem de si, apagassem a chama da existência, afinal: "a gente ou está vivo e está orgulhoso, ou está morto" (BIKOS *apud* FLAUSINA, 2010). Na verdade, o rito intencionava não o nascer para uma nova vida, mas o morrer como gente e nascer já morto como escravizado, para o colonizador era esquecer para subjugar, para o escravizado talvez fosse fingir esquecer para suportar e lutar.

Só que o Baobá é a "árvore da vida" para a ancestralidade africana, é a guardiã de memórias, não pode ser marco do que nos sepulta, mas sim do que nos restitui, talvez por isso o silêncio e o esquecimento alimentem o nosso subsistir, o nosso re-existir. O silêncio de Brenda ao longo dos quatro anos do IFBA a fez e refez, sua travessia em silêncio, sua barca em seu navegar sereno. Renato Nogueira (2013), a partir do pensamento do filósofo egípcio Amen-em-ope, ao discutir o que ele chama de ética da serenidade, na cosmovisão egípcia, traz a barca como símbolo de uma travessia enquanto experimentação do discernimento em meio às tormentas de dúvidas "é atravessar o mundo em busca de si". A ética da serenidade seria

um tipo de reflexão silenciosa que nos coloca diante da balança, para medir as coisas, e da barca para atravessar nossa existência:

> Na cultura kemética, ética diz respeito ao agir reto, à capacidade de viver em equilíbrio consigo diante dos desafios e escolhas. O que passa por um exercício filosófico de afastamento da inflamação que impede o discernimento. A capacidade de discernir é um tipo de travessia existencial dentro de uma barca que não se deixa levar pelas intempéries externas. Ou seja, mesmo diante dos problemas concernentes à vida, não devemos ter pressa em respondê-los, correndo o risco de que a irritação seja guia do pensamento e das palavras (NOGUEIRA, p.150).

A ética da serenidade parece habitar a definição de Mãe Stella de Oxóssi (2012) sobre a pausa que representa a encruzilhada, espaços sagrados onde pedimos ajuda aos deuses para que tenhamos critério em nossas escolhas, a fim de não nos perdermos em meio aos caminhos. Brenda pausa na encruzilhada, faz a reflexão silenciosa diante da balança e da barca, a fim de escolher o melhor caminho e navegar na existência: “Veio, e agora? Eu preciso ir pra algum canto que eu não sei qual é” (Trecho da EN de Brenda).

O tronco do Baobá é largo e resistente, inclusive ao fogo, por isso é utilizado como morada, como abrigo. Numa metáfora de existência é como se ele nos resguardasse. O tronco de Baobá, de Brenda, é a sua comunidade da Barriguda e a herança que ela resguarda: “você fica o tempo inteiro repensando, o tempo inteiro estudando vários contextos e tal e do nada eu vejo que na verdade: Eu saio da minha comunidade com 13 anos, mas ela tá sempre por perto” (Trecho da EN de Brenda).

Há uma crença dos garimpeiros da Chapada Diamantina, analisada pelo pesquisador Ronaldo Senna, no artigo *Jarê: instalação africana na Chapada Diamantina*, que é o chamamento: “É a crença de que o diamante chama o seu dono através da luz e do som” (SENNA; AGUIAR, 1980). Os ruídos que rasgam o silêncio das noites provocados pelas erosões são um chamamento para o garimpeiro. Assim como estes, Brenda escuta o rolar de suas pedras, as questões espirituais como uma busca farão reluzir o diamante negro, é o chamamento. Ela vai garimpar e se depara com o cíclico processo de apagamento da religião de matriz africana em sua comunidade, seja pela ação da Igreja Católica ou das igrejas evangélicas, que lhes obrigam a guardar tambores e reconfigurar altares. Um processo conhecido de violência simbólica que tenta sepultar memórias, mas estas resistem guardadas como os tambores, ainda que não mais ostentada nos altares, o que enfraquece não só o que se crê, mas principalmente o que se é.

> Dessa minha questão é isso, hoje a mainha comunidade ela tem a maioria, a maioria das pessoas ali de baixo são evangélicas, mas as trezenas de Santo Antônio são muito vivas ainda, uma boa parte da minha comunidade, posso dizer 60%, ainda é católica, só que qual é a questão: o tambor de Dite, o batuque de Dite, só acontece no dia de Cosme Daminhão porque precisa dizer que é celebração pra Cosme e Daminhão pra vim caboco de todo mundo pra ter batuque. Nisso que eu estava muito ligada a essa questão espiritual estudando e tudo, ai eu consigo, com essa busca, eu consigo encontrar uma série de questões que minha comunidade tinha jarê, até hoje inclusive as pessoas têm tambor guardado, e que ela foi se rompendo, se rompendo, se rompendo, inclusive pelo próprio processo das igrejas. Eu lembro que assim parece até uma sequência não proposital esse processo, que foi essa parte espiritual, que eu comecei a ver que foi o processo de que... ali na minha comunidade, que minha casa fica perto da Igreja, o altar sempre teve todos santos possíveis, todos, que inclusive não é uma característica de uma igreja católica de fato que vai ter o padroeiro lá em cima do altar e mais ninguém. Tinha uma série de santos todos no altar, começa o processo do padre dizer que precisava tirar os santos, os santos todos, de algumas mulheres mais velhas da comunidade ficar chateada, porque tinha um santo pequenininho que foi o primeiro ser ganhado pra igreja e elas acham que devia estar em cima, ganha outro maior, o maior vai pra cima, o outro guardado, uma série de questões que vai rompendo, vai rompendo, e foi enfraquecendo o processo religioso, o processo de jarê, de batuque, uma série de questões. (Trecho da EN de Brenda)

Para tratar do jarê, citado por Brenda, trarei a voz de Ronaldo Senna, natural da Chapada, foi o primeiro pesquisador a estudar a religião negra da Chapada. Ouvi o batuque do jarê pela primeira vez quando residia em Lençóis e em algumas noites os tambores rasgavam a escuridão. As perguntas da moradora curiosa no dia seguinte me permitiram começar a conhecer o jarê, traço fundamental da religiosidade da Chapada. O jarê, chamado de candomblé da Chapada, é na verdade a sua recriação, a partir de elementos presentes nas religiões de matriz africana, porém em diálogo com o território e sua singularidade, onde o trânsito de povos distintos, o diamante, o garimpo, as forças da natureza envoltas nas pedras e nas águas não podem ser desprezadas:

> Dentre os fatores que influenciaram na formação do Jarê, destacamos também os de natureza psicológica, considerando que a religião oficial, a católica, não atende a todas as necessidades do garimpeiro, quanto à sua mundividência e aos seus relacionamentos mentais com o sagrado e o profano (SENNA; AGUIAR, 1980, p. 78).

Os pesquisadores localizam várias influências na formação do Jarê, a exemplo dos mineiros com a umbanda, os indígenas, os oriundos do São Francisco com o catolicismo rural, mas principalmente os negros do recôncavo que trouxeram os orixás do candomblé jeje, keto, nagô, bantu, angola, com destaque para a forte influência nagô e angola, entretanto, para os estudiosos, a segunda se sobrepôs à primeira (SENNA; AGUIAR, 1980). O Jarê talvez seja esta uma das religiões de matriz africana mais desconhecidas, sendo um universo

profícuo para a pesquisa. O estudo mais recente se origina da tese de doutoramento de Gabriel Banaggia: *As forças do Jarê: religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. O fato é que o Jarê resiste, mas já não existe em muitas comunidades quilombolas, e segue enfraquecido, como registrado por Brenda, pois sofre o apagamento histórico imposto às religiões de matriz africana.

A reflexão sobre o Jarê, talvez um dos traços mais característicos da Chapada, sobre a religiosidade, é parte da travessia de Brenda, já que em Conquista ela afirma-se enquanto quilombola, assim que ingressa na universidade, mas é a partir da capoeira e principalmente do candomblé, que Baobá sentirá seu tronco, sentirá a memória resguardada, em meio a sua busca por uma aproximação, mesmo fora da comunidade, com a identidade racial negra, a qual me parece requisitada, porém não explicitamente pronunciada ao longo da entrevista.

> Foi esse processo que eu...que eu... fui me aproximando de várias coisas, da minha ancestralidade de eu achar, por exemplo, (voz embargada) eu... eu preciso, eu tenho ancestrais que elas me protegem em vários lugares que eu for, que elas se manifestam por todas as coisas e que eu precisava estudar aquilo e ler aquilo, e foi um processo de que eu não tenho lugar de fala pra falar que sou quilombola, vou estudar um pouco disso, porque acho que faz parte da minha ancestralidade, mas quando eu estudo um pouco disso e eu vou falar com minha mãe, com meu pai, eles já sabem (Trecho da EN de Brenda) .

Os ancestrais que segundo Brenda a “protegem em todos os lugares” parecem conduzi-la ao seu caminho como a “pedra viva”, segundo Senna e Aguiar, que observa e guia o garimpeiro, ao passo que se esconde de quem não seja seu dono. A busca pela ancestralidade a aproxima de si mesma. Seu fenótipo, o mesmo que a nega na condição de quilombola quando restrita ao estereótipo, também gera desconfiança na capoeira, a qual é refutada pela força do seu nome, do nome que o mestre sabiamente lhe conferiu, a Baobá que é Barriguda, como uma síntese de sua encruzilhada identitária.

> Em todos os espaços que eu vou, eu encontro debates raciais, na capoeira isso é muito forte, muito forte mesmo, discutindo capoeira, inclusive várias etapas assim que acontece. De eu chegar de como as pessoas de fora, inclusive que não eram UFBA, que não eram meus amigos de antes, são pessoas desconhecidas, como essas pessoas de fora elas me veem dentro da capoeira, tipo pô o que é que essa menina tá fazendo ai. De perguntar meu nome e eu dizer, e todo mundo dizer assim: que massa, nem parece. Dentro da capoeira eu me vejo muito com debate racial, muito mesmo, do meu mestre, de eu ter...a capoeira vai me proporcionar uma série de coisas, de eu ter instrutor, instrutora de capoeira, me dando aula e me fazendo ir num bairro que eu nunca iria, seu eu não tivesse na capoeira, porque eu ia da minha casa, pra universidade e a capoeira me proporciona ir no Miro Cairo, que é um bairro que é periferia, nas Pedrinhas, que meu mestre é de lá, nasceu em Lençóis, mas mora lá desde pequeno . Uma série de coisas que a própria capoeira me

> possibilita ver uma série de coisas e que eu me deparo o tempo inteiro no debate racial dentro da capoeira, dentro da universidade a gente ainda encontra, mas muito enfraquecido, muito enfraquecido ... lá na universidade eu não eu tenho ninguém pra duelar comigo, ninguém pra dizer assim que o lugar de fala não é meu (Trecho da entrevista de Brenda).

A capoeira que lhe propicia experiências com lugares e pessoas que a universidade não proporcionaria assume um peso significativo na trilha da descoberta de si mesma empreendida por Brenda. Mestre Pastinha, ao tentar definir a capoeira disse, com um riso muito nosso, que "a capoeira é mandiga, é manha, é malícia, é tudo que a boca come", enfim, a capoeira é tanto que precisaria de muito desta pesquisa para fazer *jus* ao peso que ela assume para a identidade negra e para o processo de descoberta de Brenda. Sou esposa de um capoeira, que a vive desde os sete anos de idade, e sei como a capoeira é vida. Não poderei, não neste estudo, enveredar por ela, mas é importante assentar que a capoeira é para Brenda, e para muitos dos nossos, um território de pertencimento, um espaço de aprendizado e afirmação.

Requisitar um lugar de fala racial, mas dizer pelo silêncio o seu lugar, foi o maior desafio da EN de Brenda. Não há como desconsiderar no contexto da entrevista o que a AD chama, no jogo de xadrez que é discurso, o mecanismo de antecipação, ou seja, a imagem do interlocutor influenciando o dito e permitindo ao locutor antecipar os efeitos do dito (ORLANDI, 2009, p.42). Brenda conhece a professora negra que promove a luta antirracista na escola, o que inegavelmente permite a ela tentar antecipar no jogo da linguagem o que desagrada, o que agrada e o julga necessário ser dito.

Há para Brenda a necessidade de situar sua leitura pelo outro como "não lida como negra" de modo parafrástico ao longo da EN: "retorno ao mesmo espaço do dizer". Reitero o já dito no capítulo anterior, a construção não é "lida como branca", que embora pareça uma construção semelhante, sugere que Brenda não se permite branca nem no texto. Diz a AD que a construção do significar nos exige considerar o que é dito de um modo e não é dito de outro, a fim de tentar "escutar o não-dito naquilo que é dito" (ORLANDI, 2009, p.34). O dito me diz que Brenda não quer ser quase, o não- dito no que é dito também me diz que ela não quer ser branca. Já a antecipação impõe um silêncio polissêmico cuja escuta é o meu desafio, já que: só uma parte do dizível é acessível aos sujeitos, pois mesmo o que ele não diz (e que ele muitas vezes desconhece) significa em suas palavras (ORLANDI, 2009, p.34).

> Eu não consigo, professora, eu consigo achar uma coisa assim... por exemplo em Conquista a própria capoeira me faz conhecer pessoas que faz com que eu vou, por exemplo pra festa de Yansã, vou pra festa de Yansã. ...de eu me

> aproximar de uma série de coisas, de ir pra festa de Yansã de ir com liberdade, e me ver até que ponto eu posso uma série de coisas, até que ponto eu. E assim essa exigência faz com que eu precise me autopostular alguma coisa, isso é uma coisa que a gente sempre dizia, sobre dizer assim: ah....a gente não precisa se definir nada, principalmente quando se trata de expressão sexual, não precisa se definir, as pessoas ficam sempre usando rótulos, rótulos, rótulos, **mas eles são necessários às vezes pra certos processos, a gente precisa se colocar enquanto alguma coisa pra poder chegar a determinados espaços, falar sobre determinados assuntos** (Trecho da EN de Brenda).

Brenda não se diz negra, em nenhum instante da EN, a avalio também interpelada pelo que minha presença representa, diante de todo o vivido no IFBA. Antes da entrevista, Brenda era o meu *quase* branco, que desde o início se revelou como o *quase* preto e, como rejeita o entremeio, o *quase identitário,* fez da encruzilhada tanto o seu quanto o meu caminho. Ao final da EN, a pergunta que jamais faria não saiu da minha cabeça e perseguiu tencionando toda a minha escrita: Posso enquadrar Brenda como branca? Posso afirmar que o lugar de fala que Baobá requisita é o de mulher negra? Posso dizer que Brenda é uma mulher negra?

Diferente do que apregoa o racismo, a dúvida que reside nas perguntas, embora inexista na abordagem policial, em nada ameaça a política de ações afirmativas, pelo contrário, explicita a possibilidade de pensar o hoje do nosso *racismo íntimo,* para fazer avançar as políticas, de modo que estas possam responder ao racismo na rudez da abordagem da polícia, eivada das certezas assentadas no fenótipo, ou na sutileza da racialidade de Brenda.

Independente da resposta, sem dúvida, tenho a certeza de que, no árido terreno das relações raciais brasileiras, nasce mais uma irmã na luta antirracista, uma mulher quilombola que, pela complexidade de sua racialidade e do racismo à brasileira, poderia ocupar a trincheira do lado que quisesse, embora infira que já ocupa do nosso. Se entender que o seu lado é o de todos, estará certamente ao lado daqueles que lutam contra o racismo, partilhando o sonho de que um dia possamos alcançar uma sociedade verdadeiramente democrática, onde ser negro(a) deixe de ser sinônimo de inferioridade e a todos(as) seja assegurado o direito de existir com inteireza.

A senda é necessária para reafirmar a perenidade da luta antirracista, já que os benefícios oriundos do racismo para o branco são maiores que seus custos morais: "*o racismo passa a ser nada menos que uma visão coletiva totalizante, que garante a gestão monopolista e racializada dos recursos, sendo a população-alvo considerada como parte integrante destes"* (MOORE, 2007, p.213). A despeito da superação do racismo na perspectiva "filosófico- moral ou das relações interpessoais", como geralmente apregoam os bem intencionados como se isso encerrasse a questão, Moore nos alerta que não há superação sem

a “desracialização da sociedade”, o que implica na repartição de seus recursos vitais, hoje monopolizados pelo branco. Sem essa redistribuição, a suposta superação representaria manter viva e florescendo a face mais determinante do racismo, por isso o “*apesar de*” precisa ser condutor da nossa re-existência. *Alafiá!*

VOLTA AO MUNDO: À GUISA DE UMA CONCLUSÃO

A capoeira é muito citada pela principal informante desta pesquisa, porém pouco refletida no trabalho, por isso talvez simbolize que há muito por dizer, apesar do tanto que já foi dito. Pausei sob a copa do Baobá, mas a longa prosa reservou alguns assuntos para outro tempo. Por essas e outras razões, esta seção não poderia figurar como conclusão, pois abracei uma temática que move meu labor e minha vida. São trinta e oito anos de existência preta, seis anos de IFBA na Chapada Diamantina, além dos cinco anos do Projeto Semente Crioula, ou seja, muitos dados para pesquisas, mas principalmente muitos ensinamentos para uma vida, o que faz do mestrado apenas um valoroso capítulo.

Prefiro chamar esta seção de "Volta ao mundo", pois, no rito da capoeira, *a volta ao mundo* é o caminho inverso que faz o capoeirista ao interromper o jogo para girar na roda, que é de capoeira, mas é também a roda da vida, é girar sobre o mundo e sobre si mesmo. É uma pausa no jogo, ou uma parte dele em outro ritmo, para aquietar, refletir, descansar, refazer-se, agachar no pé do berimbau para recomeçar ou, quem sabe, apertar a mão do camarada para finalizar o jogo. Encaro o aqui e agora como "a volta ao mundo" da pesquisa, o que o giro reservará só depois saberei.

Nesse jogo, entendi que a pesquisa tem muito da natureza, essa natureza que explica o mundo e nos explica, mas que também confunde. Na Chapada, a natureza exuberante ensina as lições que precisamos para uma outra lida com vida. Quando morava em Lençóis, ia toda semana ao Serrano, um banho bem perto, sempre gelado ainda que o dia fosse de um sol absoluto. O Serrano ficou marcado para mim na fala de uma nativa para a turista desavisada que, ao pisar pela primeira vez naquele chão, no final da tarde, foi aconselhada a ir a um lugar que fosse perto. O Serrano foi a indicação e quando perguntei se valia à pena, ouviu a resposta altiva que me marcou, marcou o Serrano e muito do que é a gente da Chapada para mim: *Aqui não há nada que não possa valer à pena!*

O Serrano era meu lugar e sempre valia à pena, o que não fazia da paisagem lugar comum, pois ela se revelava aos poucos em seu permanente diálogo com o "tempo, tempo, tempo, tempo". Pude vê-lo de tantas formas, aprendi muito com as águas que, quando muitas, escondem e, quando escassas, revelam as grotas, as pedras, os riscos. Entendi que a chuva fininha é que traz a tromba d'agua, anunciada por galhos, folhas e estalos da força que vem de cima, da cabeceira, que faz a cidade, onde o homem não se sente mais que natureza, aguarda respeitosa à espreita para celebrar.

Certa vez uma “nativa”, como Lençóis chama aos nascidos(as) da terra, me contou que “um desse povo que vem pra cá fazer papel de **hippie**”, sem obedecer aos conselhos das águas, para quem as conhece, e dos moradores que alertam aos desavisados e descrentes, foi se banhar numa grota, onde banhos são raros, num dia de muita água e infelizmente desapareceu. A família veio de helicóptero e aguardou em um dos melhores hotéis da cidade, a sucção do buraco após a interrupção do curso das águas, para levar embora, “lá pro estrangeiro”, o corpo de um dos seus tragado pela natureza.

Geralmente o que para muitos é acidente, na Chapada a narrativa é de desrespeito aos sussurros da natureza que sempre nos avisa do seu jeito. Aprendi muito com a Chapada, com sua natureza e também com sua natureza humana. Aprendi a pedir chuva que em Salvador, com seus asfaltos, barrancos e prédios, é enxotada por intensificar o caos da vida urbana e cinza. Lá ela é uma dádiva, um presente comemorado, sobretudo na beleza que exibe e deixa em seu rastro. Aprendi com a Chapada que a mesma paisagem é sempre outra, que conhecer é parte de um rito que a natureza ensina com muita paciência, assim como a vivência de fazer farinha ou caruru de preceito nas férias com minha “vó” ou como o aprendizado cotidiano nos terreiros de candomblé:

> O espaço do terreiro compreende um lugar atemporal e possui seus métodos de aprender e de ensinar. Os nossos mais velhos aprenderam a fazer observando, imitando e admirando os seus mais velhos nos seus saberes e fazeres. Como que obedecendo a uma cadeia para a manutenção, continuidade e expansão da cultura do cabe-lhes ensinar como aprenderam para que os mais novos possam dar continuidade à tradição. De fato, o ato de en-sinar na comunidade de terreiro significa colocar o outro dentro do seu *odu*, dentro da sua própria sina, do seu caminho do seu jeito de ser no mundo do jeito como ele é. Entendemos que esta é uma singularidade que merece ser situada dentro do pensamento de matriz africana. Estamos falando mais precisamente do pensamento tradicional africano recriado nas comunidades de terreiro (MACHADO, 2006, p.22).

Para a pesquisa, precisei do diálogo com esses ensinamentos, precisei escutar a natureza e a minha natureza, olhar a paisagem conhecida e a mim mesma, às vezes estranhá-la e me estranhar, mas também acreditar nas forças que constituem as coisas e também nas que me constituem. Como um garimpeiro, agarrei-me aos detalhes que fazem de uma pedra, em meio a tantas outras aparentemente iguais, ser diamante. As modulações identitárias que emergiram no IFBA, a partir da política de ações afirmativas é objeto de estudo desta dissertação, atravessado pela condição de militante ávida não só pelo **sim** às políticas de reparação, mas principalmente pelo **não** ao racismo estruturante de todas as relações em nossa sociedade.

Após me debruçar sobre o projeto de extensão Semente Crioula, com os desafios de arar por cinco anos no deserto de possibilidades imposto às populações negras rurais e quilombolas em Seabra, como uma metonímia de um projeto de nação erguido sob o nosso lombo, mas que nos sepulta todos os dias de todas as formas, a encruzilhada se apresentou, a paisagem que era a mesma virou outra. Na pausa que a encruzilhada exige para uma travessia segura, deixei serenar a instabilidade inerente ao humano e decidi pelo caminho que mais me desafiava, o *quase* que era tudo, o *quase* que no tabuleiro identitário têm vantagens, mas prefere enegrecer o futuro. Como discutir o *quase* sem ameaçar a política de ações afirmativas? Como lidar com as dúvidas do entre-lugar sem municiar os argumentos do racismo?

Entendi que o *quase* não é problema nosso, mas do racismo, que a nossa intenção não deve se contrapor o *quase*, que realmente nos constitui enquanto nação, mas sim o racismo, que a questão não é focar na tentativa de solução, obrigada a lidar "com o sim que é não", com "o não que é sim", mas sim no racismo. Para uma problemática que vitima 83 jovens negros todos os dias, dos quais três dos números que mutilam o presente e o futuro das famílias negras são meus e têm o Portela no nome, as tentativas de solução precisam ser celebradas, não rechaçadas pela retórica do racismo, o que não exime seu aprimoramento. Face ao peso do racismo em nossa sociedade, refutar qualquer tentativa de solução, a exemplo das cotas, com os *quases*, os *poréns*, os *entretantos*, é somente jogo retórico para tangenciar o problema e não enfrentá-lo em sua totalidade e gravidade.

Azamor Coelho Guedes, uma das principais pessoas com que partilho esta caminhada, é um homem branco de origem portuguesa, reconhecido tanto pelos alunos quilombolas quanto pelas lideranças como alguém comprometido com a luta antirracista. Partilhamos ações e reflexões, as idas e vindas do Semente Crioula, além da dimensão que o projeto assume em nossas vidas enquanto trabalho e sonho. Nunca tinha perguntado como ele se vê na luta antirracista, porém ao fazê-lo, a resposta sobreveio com a certeza de que, em todas as lutas, precisamos saber o nosso lugar, mas contra o racismo, ainda que o protagonismo tenha que ser inegavelmente da população negra, se assumimos verdadeiramente um lugar contra o racismo, consequentemente estaremos a favor de toda a sociedade.

> Na verdade, é essa questão da identidade pessoal dentro da luta é uma coisa que eu tento enxergar com uma certa cautela, né, porque apesar de eu participar da luta, é...de alguma maneira, interajo com a luta, me disponibilizo para tal, eu ocupo ainda um lugar de privilégio, então a...existe uma questão da branquitude que ela se impõe, então eu participo do projeto, mas dentro do local de privilégio, mas reconhecendo isso inicialmente, é eu

> acho que **a luta antirracista ela modifica quem quer que participe dela**, na condição de... agente. Eu acho que a primeira percepção que essa luta tem é você perceber qual é o seu lugar nela. Então por exemplo, eu percebo que essa discussão quilombola, essa ação quilombola que a gente tem aqui no campus em várias frentes, ela tem que ter como principal objetivo o fortalecimento dos quilombolas enquanto sujeitos. Isso pressupõe que você enquanto sujeito que tá junto, você sempre se enxergue como alguém que está junto, que esse é o seu lugar tá junto, você articula, você conversa, você dialoga, você conduz as coisas também, mas eu acho que esse é um papel que a gente vai aprendendo a ocupar e que é o papel que a militância acaba ajudando a gente a entender. Então eu espero que o projeto inclusive seja conduzido num futuro próximo pelos próprios quilombolas (...) (Trecho da entrevista de Azamor)

A luta antirracista realmente modifica profundamente quem dela participa, inclusive nós negros, já que "ser negro, é tornar-se negro". A Ana Carla Lima Portela que pisou na Chapada, em busca de silêncio e esquecimento, não é a mesma hoje. Com a ação do projeto Semente Crioula, movido pela denúncia do filtro racial na educação, a partir do desenvolvimento de ações voltadas para o acesso e a permanência dos quilombolas no IFBA, penetrei num universo novo de um racismo combinado com outra paisagem muito distinta da periferia da "Roma negra". A pesquisa também me mostrou o quanto é fundamental que os quilombolas ocupem, não só o IFBA, mas a universidade e possam ser sujeitos de um discurso sobre si, a exemplo do que Brenda já é. Meu lugar de fala é o de uma mulher negra que re-existe numa sociedade racista e professora de uma instituição federal que tem a obrigação de ser representativa da diversidade que nos constitui enquanto povo. O lugar de Azamor é o de branco antirracista e também professor do IFBA, também comprometido com a democratização do IFBA e da sociedade brasileira, mas jamais nos colocaremos como porta-vozes dos quilombolas, "estamos juntos" como bem disse ele, nosso papel é apenas "tá junto", temos um olhar sobre a paisagem que partilhamos, mas cada um do seu lugar.

> Eu aprendi muito com isso, em fazer com que a instituição olhe pra fora, eu acho que esse é o papel com que eu me sinto realmente inserido dentro do projeto, enxergar...eu sou alguém do IFBA, num...eu me enxergo no projeto como professor do IFBA, mas que tá tentando forçar o IFBA a olhar pra fora, olhar pra essas comunidades e dialogar com essas comunidades, para que eles possam sendo olhados e enxergados assumir o protagonismo desse processo. Eu acho que é extremamente enriquecedor, eu nunca tinha participado de ação ou militância que tivesse o cunho estritamente étnico-racial, participei de....quando estava em Pernambuco participei de ações que eram mais ligadas as questões agrárias , até pela natureza das lutas que eu me enxerguei ali e quando estava em outros espaços a questão do movimento estudantil. **Quando você enxerga, quando você participa da luta étnico-racial, eu acho que isso tem que te gerar uma transformação de consciência, vou falar até do ponto de vista pessoal, que é maior que as outras lutas.** (Trecho da entrevista de Azamor- grifo meu)

A pesquisa me encoraja, assim como diz Azamor, a fazer o IFBA olhar para fora, mas também para si. O principal resultado objetivo deste trabalho, pois o objeto de pesquisa emana de inquietações que florescem no projeto de extensão Semente Crioula, reside na necessidade do projeto tornar-se propulsor do aperfeiçoamento das políticas institucionais de acesso e permanência, a partir de proposições como a instalação de comissões de verificação presencial para as cotas no instituto, nos moldes analisados, além de programas específicos de assistência estudantil para os quilombolas.

Hoje, 16 de agosto de 2017, é um dia histórico da luta quilombola pelo direito à terra, pelo direito à existência, dia em que será julgada a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239 de 2004, movida pelo partido DEM, o qual questiona o Decreto 4.887 de 2003. Hoje também é dia, em Lençóis, de manifestação pela chacina de seis quilombolas, ocorrida no dia 06 de agosto deste ano, que chocou a Chapada Diamantina e ameaça a permanência da comunidade de Iuna em seu território. No mês em que a Irmandade da Boa Morte, talvez o primeiro movimento de mulheres negras do Brasil, celebra nossa irmandade, dedico meu trabalho ao primeiro movimento social de homens e mulheres negras do Brasil em luta pela nossa re-existência: os quilombos. *Motumbá*!

> [...] Das acontecências do banzo
> brotará em nós o abraço a vida
> e seguiremos nossas rotas
> de sal e mel
> por entre salmos, Axés e aleluias. (EVARISTO, 2009)

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Itamar; SENNA, Ronaldo. *Jarê*: instalação africana na Chapada Diamantina. Revista Afro-Ásia, n. 13, p.75-85, 1980. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/download/20811/13412> Acesso em: Julho de 2017.

ANDRADE, Oswald de. *Obras completas*, Volumes 6-7. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

ASSUNPÇÃO, Carlos de. *Tambores da noite.* In: coletivo Cultural poesia. São Paulo: Maxprint Editora e Gráfica, 2009.

ASANTE, Molefi Keti. *Raça na antiguidade*: na verdade provém da África. Capoeira – Revista de Humanidades e Letras, Vol.1, nº. 3, p. 106, 2015. Disponível em <http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/view/32/36>. Acesso em: Junho de 2017.

AZEVEDO, Damião Alves de. *A justiça e as cores*: A adequação constitucional das políticas públicas afirmativas voltadas para negros e indígenas no ensino superior a partir da teoria discursiva do direito. 2007. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito da UnB, Brasília, 2007.

AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa sociedade brasileira*: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio. 2ed. Salvador: EDUFBA, 1996.

BANAGGIA, Gabriel. *As forças do Jarê*: religião de matriz africana da Chapada Diamantina. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branquitude e poder* - A questão das cotas para negros. 2005. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100005&script=sci_arttext&tlng=pt>. Acesso em: 05 de março de 2017.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos Narcísicos no Racismo*: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia da USP, São Paulo, 2002.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade*: Lembranças de Velhos. 3ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. *Educação anti-racista*: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Brasília: MEC/SECAD, 2005. 236 p. (Coleção Educação para todos)

_____. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Parecer 003/2004- Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Relatora: Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. Diário Oficial da União de 19/5/2004.

_____. *Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003*.
Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, 9 de janeiro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm> Acesso em: 01 de fevereiro de 2016.

_____. *Lei nº 11.654, de 15 de abril de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Brasília, DF, 10 de março de 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm> Acesso em: 01 de fevereiro de 2016.

_____. *Lei Nº 12.711 de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF, 29 de agosto de 2012. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20112014/2012/lei/l12711.htm> Acesso em: 08 de agosto de 2015.

_____**.** *Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997*. Estabelece normas para as eleições. Brasília, DF, 30 de setembro de 1997Disponível em : <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9504.htm> Acesso em: 10 de fevereiro de 2017.

_____. *Decreto 4.487, de 20 de Novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF, 20 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm> Acesso em: 01 de março de 2017.

CARDOSO, Lourenço. *Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Vol. 8, nº. 1, Jun, 2010. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20131216065611/art.LourencoCardoso.pdf . Acesso em: Março de 2017.

CARNEIRO, Sueli. *Negros de pele clara*. Geledés. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/#gs.4luJq5A> Acesso em: Maio de 2017.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Orgs.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, José Jorge de. *A Prática da Extensão como resistência ao eurocentrismo, ao racismo e à mercantilização da universidade*. Texto da Conferência proferida no V Salão de Extensão da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Maio. 2004.

CASTELLS, Manuel. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. In: _____. O poder da identidade. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Tradução de Alexandra Lemos e Rita Espanha. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COSTA, José Bernardino; GROSFOGUEL, Ramón. *Decolonialidade e perspectiva negra*. Revista Sociedade e Estado. v.31, n.1, Brasília Jan./Abr. 2016. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015> Acesso em: Março de 2016.

CUNHA, Aloísio Santos da. *Descaminhos do Trem*: As ferrovias na Bahia e o caso do trem da grota (1912-1976). 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Salvador, 2011.

CUPERTINO, Maria Cristina. *Juventude Rural e quilombola*: identificação, reconhecimento e políticas públicas. 2012. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2012.

DA MATTA, Roberto. O oficio de etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DAYRELL, Juarez. *A escola "faz" juventudes*? Reflexões em torno da socialização juvenil. Revista Educação e Sociedade, Campinas, vol. 28, n. 100 - Especial, p. 1105-1128, out. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v28n100/a2228100.pdf>. Acesso em: Julho de 2017.

DOMINGUES, Petrônio. *Movimento da negritude*: uma breve reconstrução histórica. Mediações – Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/2137/2707> Acesso em: Março de 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, FRANTZ. *Os condenados da terra.* Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. 3ª ed. São Paulo: Globo, 2008.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão*: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. 2006. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, 2006.

FONSECA, Claudia. *Quando cada caso NÃO é um caso*: pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, ANPEd, n. 10, p. 58-78, jan./abr. 1999.

FREIRE. Paulo. *Extensão ou comunicação*? 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1983.

GATTI, Bernardete Angelina. *A construção metodológica da pesquisa em Educação*. Texto da Conferência proferida no Programa de Pós-Graduação em Educação da UNEB. Salvador, setembro. 2008.

GOMES, Nilma Lino. *Educação, identidade negra e formação de professores/as*: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. Revista Educação e Pesquisa, São Paulo, USP, v. 29, n. 1, Jan./Jun. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v29n1/a12v29n1> Acesso em: 01 de Março de 2017.

_____. *Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. 2012. <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Corpo-e-cabelo-como-s%C3%ADmbolos-da-identidade-negra.pdf> em
Acesso em: 01 de Março de 2017.

_____. *Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo*: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? Revista Brasileira de Educação, Nº 21, Dezembro de 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n21/n21a03.pdf Acesso em: Janeiro de 2017.

_____. A*lguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil*: uma breve discussão. 2012. Disponível em: http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Alguns-termos-e-conceitos-presentes-no-debate-sobre-Rela%C3%A7%C3%B5es-Raciais-no-Brasil-uma-breve-discuss%C3%A3o.pdf . Acesso em: Maio de 2017.

GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz; SILVÉRIO, Valter Roberto (Orgs.). *Educação e ações afirmativas*: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

GROSFOGUEL, Ramón. *La descolonización del conocimiento:* diálogo de Frantz Fanon y la sociologia descolonial de Boaventura Sousa Santos. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>. Acesso em: Junho de 2017.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Entre o medo das fraudes e o fantasma das raças*. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 215-217, jan/jun 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOOKS, Bell. *Alisando o nosso cabelo*. Revista Gazeta de Cuba – Union de escritores y artista de Cuba, Tradução Lia Maria dos Santos, p. 1-8, Jan-Fev. 2005 Disponível em: . Acesso em: Maio de 2017.

IBGE. *Síntese de Indicadores Sociais*: uma análise das condições de vida da população brasileira 2014. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Indicadores_Sociais/Sintese_de_Indicadores_Sociais_2014/SIS_2014.pdf> Acesso em: 09 de agosto de 2015.

IPEA; SEPPIR. *Situação social da população negra por estado*. – Brasília: IPEA, 2014. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-pesquisas/situacao-social-da-populacao-negra-por-estado-seppir-e-ipea>. Acesso em: 25 de Março de 2017.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*: *diário de uma favelada.* São Paulo: Livraria Francisco Alves/Editora Paulo de Azevedo, 1960.

JOVACHELOVITCH, S. BAUER, Martin W. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*: um manual prático. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

LOPES, Joyce Souza. *Lugar de branca/o e a/o "branca/o fora do lugar"*: representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Ciências Humanas da UFPel, Pelotas, 2016.

LYOTARD, François Jean. *O pós-moderno*. 3ªed. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: Livraria Editora José Olympio Editora S.A., 1979.

MACHADO, Vanda. *Àqueles que têm na pele a cor da noite*: ensinâncias e aprendências com o pensamento africano recriado na diáspora. 2006. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. *Política de cotas raciais, os "olhos" da sociedade e o usos da Antropologia*: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB). Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 181-214, jan/jun. 2005. Disponível em: < http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832005000100011>. Acesso em: junho de 2017.

MATTOS, Wilson Roberto de. Contribuição historiográfica ao debate sobre ações afirmativas: exclusão racial na Bahia do século XIX. In.: NASCIMENTO, Antonio Dias; HETKOWSKI, Tânia Maria. (Orgs.). *Memória e formação de professores*. Salvador: EDUFBA, 2007. E-Book. ISBN 978-85-232-0484-6. Disponível em: < http://static.scielo.org/scielobooks/f5jk5/pdf/nascimento-9788523209186.pdf >. Acesso em: Julho de 2017.

MBEMBE, Achille. *As formas africanas de auto- inscrição*. Revista Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209, 2001. Disponível em: <http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/achile_mbembe_-_as_formas_africanas_de_auto-inscri%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em: Maio de 2017.

MBEMBE, Achille. *A universalidade de Frantz Fanon*. Cidade do Cabo (África do Sul), Setembro, 2011. Disponível em: http://filosofia-

africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/achile_mbembe_-_a_universalidade_de_frantz_fanon.pdf Acesso em: Março de 2017.

MESSEDER, M. L.L. Dinâmica cultural e construção identitária: reflexões em torno de uma etnografia contemporânea. In:A Cor das Letras: Revista do Departamento de Letras e Artes da Universidade Estadual de Feira de Santana. — N. 1 (1997)-. — Feira de Santana: UEFS, 1997.

MOORE, Carlos Wedderburn. *O Racismo através da história*: da antiguidade à modernidade. 2007. Disponível em: <http://www.abruc.org.br/sites/500/516/00000672.pdf>
Acesso em: 20 de Janeiro de 2016.
MOURA, Clóvis. *Quilombos*: resistência ao escravismo. São Paulo, Editora Ática, 1987.

MOURA, Glória. *Educação Quilombola*. Boletim 10. Salto para o futuro. SEED-MEC, 2007. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2017/03/Educacao-quilombola.pdf> Acesso em: Maio de 2017.

MUNANGA, Kabengele (Org.). Superando o Racismo na escola. 2ª edição revisada. Brasília: MEC/SECAD, 2005. In.: GOMES, Nilma Lino. *Educação e Relações Raciais*: Refletindo sobre Algumas estratégias de atuação. In: Superando o racismo na escola.
Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/racismo_escola.pdf> Acesso em: Janeiro de 2017.

_____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. *A educação colabora para a perpetuação do racismo*. Carta Capital. 2012. Entrevista concedida a Adriana Marcoline. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/a-educacao-colabora-para-a-perpetuacao-do-racismo>. Acesso em: 01 de Fevereiro de 2015.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In:* SEMINÁRIO NACIONAL RELAÇOES RACIAIS E EDUCAÇÃO-PENESB. Rio de Janeiro, 2003. *Anais*... Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/downloads/09abordagem.pdf>. Acesso em: Dezembro de 2016.

NATÁLIA, Livia. *Correntezas e outros estudos marinhos*. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2015.

NATÁLIA, Livia. *Água Negra*. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.

NICOLAZZI, Fernando. *A narrativa da experiência em Foucault e em Thompson*. REVISTA Anos 90, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, p.101-138, jan./dez. 2004. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/6353/3804>. Acesso em: 10 de maio de 2018.

NOGUEIRA, Renato. *A ética da serenidade*: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. Ensaios Filosóficos, Volume VIII, Dezembro. 2013. Disponível em: <http://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspoacutericos.html>. Acesso em: Julho de 2017.

_____. *Afrocentricidade e educação*. Revista África e africanidades. Ano. 03. Nº11. Novembro de 2010. Disponível em: http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato_nogueira_jr_afrocentricidade_e_educa%C3%A7%C3%A3o.pdf Acesso em: Janeiro de 2017.

_____. *Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista*. In: Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) - ABPN, v. 3, p. 147, 2012. Disponível em: <http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato_noguera_-_ubuntu_como_modo_de_existir.pdf> Acesso em: Maio de 2017.

OLIVEIRA, Fernando Bueno. *Quilombos brasileiros: resistência, repressão e consolidação*. In.: *V CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA*: NOVAS EPISTEMES E NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS, Jataí – GO, 2016. Anais... Jataí, 2016. Disponível em: <http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20(286).pdf> Acesso em: Março de 2017.

OLIVEIRA. João Pacheco de. *Pluralizando tradições etnográficas*: sobre um certo mal-estar na Antropologia. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 1, nº 1, p. 2 – 27. jan./jun. 2009.

O NEGRO: da senzala ao soul. Direção: Departamento de Jornalismo da TV Cultura de São Paulo. Documentário. 45’25”. São Paulo.1977.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso e Leitura*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso*: princípios & procedimentos. 8ª ed. Campinas: Pontes, 2009.

ORLANDI, Eni Puccinelli.*Interpretação;* autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. 5ª Ed. Campinas: Pontes Editores, 2007.

PASSEGGI, Maria da Conceição. Narrar é humano! Autobiografar é um processo civilizatório. In: _____; SILVA, Vivian Batista da (Orgs.). *Invenções de vidas, compreensão de itinerários e alternativas de formação*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método*. Revista Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, UFRGS, v. 20, n. 42, Jul/Dez. 2014.

PEIRANO, Mariza. *Sem lenço, sem documento.* Reflexões sobre cidadania no Brasil. Revista Estado e sociedade. Brasília, EDUnB, vol. 1, nº 1, p. 49-64. 1986.

PEREIRA, Almicar Araujo. *“O mundo negro”*: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). 2010. Tese. (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, 2010

PIZA, Edith. *Adolescência e racismo*: uma breve reflexão. In: Simpósio Internacional do Adolescente. São Paulo, 2005. Disponível em:

<http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100022&script=sci_arttext>. Acesso em: Março de 2017.

PORTELA, Ana Carla Lima. *Enegrecer o IFBA*: acesso e permanência de estudantes quilombolas no ensino médio integrado ao técnico em informática no campus de Seabra/Ba. In.: Encontro Comemorativo dos 30 anos do NEAB/UFMA; IV Encontro Nacional do CONNEABS; II Jornada Internacional de Ciências Sociais, 2015, São Luis. Diálogos diaspóricos: Diversidade e identidade. São Luis: EDUFMA, 2015.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. *O negro e a universidade brasileira*. Revista História Actual Online (HAOL), Cádiz (España), n. 3, p, 73-82. 2004. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/829437.pdf Acesso em: Maio de 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

QUYVI, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc Van. *Manual de investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradativa Publicações, 1992.

RACIONAIS MC'S. Sobrevivendo no inferno. São Paulo: Cosa Nostra, 1998. CD. Faixa 3. Capítulo 04, Versículo 03.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O problema do Negro na Sociologia Brasileira. Transcrito de Cadernos de Nosso Tempo, 2 (2), p. 189-220, jan./jun. 1954. Disponível em: <https://ia800309.us.archive.org/14/items/OProblemaDoNegroNaSociiologiaBrasileira/1981negritude.pdf> Acesso em: 15 de Fevereiro de 2017.

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.
Disponível em: http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf Acesso em: Maio de 2017.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. Tradução para uso didático por Éder Carvalho Wen. New York: Routledge, 2002. Disponível em: <http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_%C3%A9tica_do_ubuntu.pdf> Acesso em: Junho de 2017.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica*: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kauanja e Imprensa Social do Estado de São Paulo, 2006.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, Vilma. *Atucaiados pelo Estado*. As Políticas de Segurança Pública Implementadas nos Bairros Populares de Salvador e suas Representações, 1991–2001. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Salvador, 2005.

RIBEIRO, J. M. de R. *Singularidades e diversidades socioculturais na educação profissional: um estudo sobre a identidade estudantil do campus de Seabra*. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação e Diversidade) Departamento de Ciências Humanas do *Campus* IV da UNEB, Jacobina, 2017.

RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio; FÁTIMA, Sônia (Orgs.). *Cadernos Negros*: os melhores poemas. Rio de Janeiro: Quilomboje, 1998.

ROSEMBERG, Fúlvia. *Entre a Tutela e a Emancipação:* implicações políticas da condição jurídica de índios, crianças e adolescentes. In: Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP, São Paulo, Editora Entrelinhas, nº 4, pp. 44- 47, Jun. 1996.

SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. A Territorialidade Quilombola no Território Brasileiro. In.: *II Congresso Internacional SETED-ANTE – Seminário "Estado, Território e Desenvolvimento". O GOVERNO DOS TERRITÓRIOS.* Grupo de investigación Análise Territorial da Universidade de Santiago de Compostela – USC, 2015. p. 463-475.

_____. *A geopolítica do Estado nacional e a territorialidade quilombola na Bahia do século XXI*. 214. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Geociências da UFBA, Salvador, 2014.

SANTOS, Milton. *Por um nova geografia*: da crítica da geografia a uma geografia crítica. 4ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. Coimbra:CG Gráfica, 2009.

SANTOS, Neuza Souza. *Tornar-se negro*: as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço*: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4ª ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

_____. *Por uma outra globalização* – do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2006.
.
SANTOS, Sales Augusto dos. *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: MEC/UNESCO, 2005. (Coleção Educação para todos)

SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (Orgs.). *Raça*: novas perspectivas antropológicas. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia; EDUFBA, 2008.

SALVADOR. *Decreto Nº 24.846 de 21 de março de 2014*. Regulamenta o disposto no §4º do art. 6º da lei complementar nº. 001/1991, acrescentado pela lei complementar nº. 054/2011, relativo a reserva de vagas assegurada aos afrodescendentes nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos do quadro de pessoal da administração pública municipal, e dá outras providencias. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/decreto/2014/2485/24846/decreto-n-24846-2014-regulamenta-o-disposto-no-4-do-art-6-da-lei-complementar-n-001-1991-acrescentado-

pela-lei-complementar-n-054-2011-relativo-a-reserva-de-vagas-assegurada-aos-afrodesc > Acesso em: Junho de 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco*, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SILVA, Maria do Socorro da. *Ações afirmativas para a população negra*: um instrumento para a justiça social do Brasil. 2009. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito da USP, São Paulo, 2009.

SILVA, Valdélio Santos. *O Rio das Rãs à luz da noção de quilombo*. Revista Afro Ásia, Salvador, CEAO/UFBA, n. 23, p. 267-295. 2000.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. *Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil*. Revista Educação da PUC-RS. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 489-506, set./dez. 2007. Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjczIm_rYXWAhVHmJAKHcokB4MQFggnMAA&url=http%3A%2F%2Frevistaseletronicas.pucrs.br%2Fojs%2Findex.php%2Ffaced%2Farticle%2Fdownload%2F2745%2F2092&usg=AFQjCNEI-4AGimADa7SFR739ZwSNPoW2Pg>. Acesso em: Junho de 2017.

SHÜTZE, F. Pesquisa biográfica e entrevista narrativa. In: WELLER, Wivian; PIFAFF, Nicolle (Orgs.). *Metodologia da pesquisa qualitativa em educação*: teoria e prática. Petrópolis: Vozes, 2010.

SOUSA, Neusa. *Tornar-se negro*: as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social. 2ªed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUZA, Marcilene Garcia de. *Ações afirmativas e inclusão de negros por "cotas raciais" nos serviços públicos do Paraná*. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, Araraquara, 2010.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da Pesquisa-ação*. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 1996.

UFBA. Resolução nº 06/2014. Estabelece normas referentes aos processos seletivos para ingresso nos cursos de graduação do ano letivo de 2015. Salvador, BA, 24 de setembro de 2014. Disponível em: <https://vestibular.ufba.br/sites/ingresso.ufba.br/files/resolucao062014.pdf> Acesso em: Junho de 2017.

VAZ, Livia Sant'Anna. *As cotas precisam ser fiscalizadas*. Aratuonline. 2016. Entrevista concedida a Diorgenes Xavier. Disponível em: <http://www.aratuonline.com.br/noticias/entrevista-responsavel-por-recomendacao-de-comprovacao-racial-em-concursos-publicos-promotora-afirma-as-cotas-precisam-ser-fiscalizadas/> Acesso em: Julho de 2017.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica*: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WALDMAN, Mauricio. *O Baobá na paisagem africana*: singularidades de uma conjugação entre natural e artificial. África: Revista do Centro de Estudos Africanos, São Paulo, USP, número especial, p. 223-236. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/africa/article/view/102638/100902> Acesso em: Março de 2017.