

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Sara Nogueira de Araujo

SOBRE DENÚNCIAS E AFETOS:
vivências negras e quilombolas no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da
Universidade de Brasília

BRASÍLIA
2025

SARA NOGUEIRA DE ARAUJO

SOBRE DENÚNCIAS E AFETOS:

vivências negras e quilombolas no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da
Universidade de Brasília

Dissertação de Mestrado em
Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. José Jorge de
Carvalho

BRASÍLIA

2025

A663" Araújo, Sara

Sobre Denúncias e Afetos: vivências negras e quilombolas no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília/Araújo Sara; orientador, José Jorge de Carvalho, 2025.

133p.

Dissertação de mestrado - Universidade de Brasília, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Brasília, 2025.

Inclui referências e ilustrações (colorido).

1. Escrivência 2. Escutavivência 3. Aquilombamento 4. Antropologia 5. Epistemômetro I. Título de Mestre. II. Carvalho, José Jorge de III. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.

SARA NOGUEIRA DE ARAUJO

Sobre Denúncias e Afetos: vivências negras e quilombolas no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília

Trabalho apresentado como requisito parcial para obtenção do título de mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

Aprovado em (dia) (mês) (ano)

BANCA EXAMINADORA

José Jorge de Carvalho
Presidente
Universidade de Brasília

Arivaldo de Lima Alves
Membro Titular
Universidade do Estado da Bahia

Givânia Maria da Silva
Membra Titular
Universidade de Brasília

Josinelma Ferreira Rolande Bogéa
Membra Suplente
Instituto Federal do Maranhão

Dedico esta dissertação a seu Zequinha, meu pai, que, com seu cabelo black, pele parda e a coragem de um maluco beleza, desbravou o mundo e nunca deixou de esperar em seus grandes sonhos. Pai, colho os frutos dos sonhos que plantou — inclusive aquele em que me via, um dia, formada na UnB.

AGRADECIMENTOS

Agradeço às mulheres que vieram antes de mim: minha mãe Deusa, minha avó Maria Rina, minha bisavó Joana, e todas aquelas que, com fé, dança, tambor e silêncio, abriram os caminhos pelos quais hoje caminho. Às mulheres que oraram por mim antes mesmo de eu nascer e que, ao longo da minha trajetória, me ensinaram a pedir a bênção, a esperar, a cuidar, a resistir e a persistir.

Agradeço, também, às muitas mulheres que me contaram segredos em sonho. Elas surgem vestidas de branco, carregando velas sobre as águas de um rio de margens infinitas. Seus olhos me atravessam e me acolhem. Sem dizer uma palavra, ensinam o que preciso lembrar: que não estou só, que carrego em mim uma linhagem inteira de força e mistério. A cada ancestral que sussurrou meu nome enquanto eu chorava, em silêncio, no espaço frio da universidade, minha gratidão.

Sou grata a Rosiene Kalunga e Sirlene Desapocada por persistirem juntas e possibilitarem um mundo em que eu pudesse me ver existir como antropóloga, e a todas as mulheres quilombolas e mulheres negras que dançam com a linguagem e fazem da palavra um quilombo, mesmo quando insistem em dizer que não sabemos escrever.

Escrevo por mim, mas também por vocês, e por todas as meninas negras que ainda ouvirão “Negra!” e, como eu, sentirão o peso de ser, até descobrirem que ser negra não é nenhum pecado. Como gritou Victoria Santa Cruz: *¡Negra soy!* e isso basta.

Agradeço aos meus irmãos, Raquel e Davi, pelo apoio sempre que precisei, pelas risadas que compartilhamos quando estamos juntos e pelos questionamentos que não me deixaram esquecer de onde vim.

Ao meu orientador, José Jorge de Carvalho, por ser um aliado e, desde o início, ainda em sala de aula, fazer do aprendizado um espaço de liberdade criativa.

Sou grata a Nayra, João e Carol, que dedicaram tempo à leitura atenta de cada capítulo desta dissertação e me ensinaram muito ao longo desse processo.

À Khamai, agradeço por não deixar o amor esquecer o caminho de volta para casa.

Agradeço ainda a todas, todos e todes que aparecem memorados nesta dissertação e a cada escritora que me ensinou que escrever também pode ser redesenhar possibilidades de novos caminhos. Que este trabalho seja um ponto na rede que tecemos juntas.

“Tenía siete años apenas,
apenas siete años,
¡Qué siete años!
¡No llegaba a cinco siquiera!
De pronto unas voces en la calle
me gritaron: ¡Negra!
(...)
Y un día... ¿Y qué?
¡Negra soy!”

— *Victoria Santa Cruz, “Me gritaron negra”*

RESUMO

Esta dissertação nasce de um corpo-território atravessado por águas salgadas e doces, entre as marés de Upaon-Açu e a vereda de Brazlândia. Contar a própria trajetória, aqui, não é gesto íntimo apenas, mas ato epistemológico capaz de deslocar o centro da produção de conhecimento. A pesquisa se inscreve na confluência entre escrevivência e análise institucional, respondendo à pergunta que me acompanha desde a graduação: o que mais uma discente negra tem a dizer e que diferença essa fala pode fazer para a Antropologia? Partindo da hipótese de que vivências pessoais, quando lidas como saberes, revelam lacunas estruturais e sementes de transformação invisíveis às estatísticas, combino denúncia e celebração. Denuncio as continuidades racistas nas práticas e currículos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília e, simultaneamente, celebro a presença quilombola nas trajetórias e ensinamentos de Rosiene Kalunga e Sirlene Desapocada, que produzem modos concretos de acolhimento, resistência e formação de novas antropologias. O problema central é o da permanência epistêmica e subjetiva de pessoas negras e quilombolas em um programa que, embora tenha aberto portas, mantém padrões monoepistêmicos e práticas hostis. Em vez de crítica apenas retórica, investigo como essas práticas se manifestam nas ementas, escolhas bibliográficas, rotinas pedagógicas e relações institucionais, e como, na contramão delas, surgem estratégias de aquilombamento. A justificativa é dupla: contribuir para debates sobre descolonização curricular e pluralidade epistêmica, aplicando empiricamente o instrumento Epistemômetro para diagnosticar monocentralidades; e nomear/documentar práticas de exclusão frequentemente naturalizadas, visibilizando formas de cuidado e produção de conhecimento que a academia tenta apagar. Metodologicamente, assumo a escrita autobiográfica como método (escrevivência), valorizo a escutavivência como prática quilombola e combino autoetnografia, observação participante, entrevistas e análise documental de ementas e bibliografias. O Epistemômetro organiza dados por procedência, idioma, gênero, autorias negras e indígenas e temas centrais, articulando análise quantitativa e qualitativa. As relações com Rosiene Kalunga e Sirlene Desapocada não são estudos de caso, mas coautorias epistemológicas que orientam escolhas metodológicas e éticas. A denúncia se ancora em evidências documentais e testemunhos, visando transformação e não revanche. Os objetivos são: analisar como estruturas curriculares e práticas institucionais reproduzem padrões eurocêntricos que dificultam a permanência e o reconhecimento de saberes negros/quilombolas; mapear estratégias de acolhimento, resistência e formação produzidas por mulheres quilombolas; e propor encaminhamentos para

uma antropologia pluriepistêmica. A dissertação organiza-se em quatro capítulos: trajetória e formação subjetiva; memória quilombola e práticas de cuidado; diagnóstico do PPGAS via Epistemômetro; e propostas de reexistência epistemológica e institucional. Ao costurar denúncia, análise e afeto, defendo que a Antropologia só se tornará plural quando confluir com saberes nascidos também nas cozinhas, rezas, rodas e travessias. Para além de um texto acadêmico, este trabalho é testemunho, diagnóstico e proposta, nomeia violências e celebra possibilidades para que outros possam, como eu, existir e formar-se como antropólogos, antropólogas e antropologues de mundos possíveis e já existentes.

Palavras-chave: Escrevivência. Escutavivência. Aquilombamento. Antropologia. Epistemômetro.

ABSTRACT

This dissertation emerges from a body-territory traversed by both saltwater and freshwater, between the tides of Upaon-Açu and the vereda of Brazlândia. Here, telling one's own life story is not merely an intimate gesture, but an epistemological act capable of shifting the center of knowledge production. The research is situated at the confluence of *escrivência* (life-writing) and institutional analysis, responding to a question that has accompanied me since my undergraduate studies: what more does a Black woman student have to say, and what difference can this voice make to Anthropology? Starting from the hypothesis that personal experiences, when read as knowledge, reveal structural gaps and seeds of transformation invisible to statistics, I combine denunciation and celebration. I denounce the racist continuities embedded in the practices and curricula of the Graduate Program in Social Anthropology at the University of Brasília, while simultaneously celebrating the quilombola presence in the trajectories and teachings of Rosiene Kalunga and Sirlene Desapocada, which generate concrete modes of care, resistance, and the shaping of new anthropologies. The central problem is the epistemic and subjective permanence of Black and quilombola people in a program that, although it has opened doors, maintains monoepistemic standards and hostile practices. Rather than offering merely rhetorical critique, I investigate how these practices manifest in syllabi, bibliographic selections, pedagogical routines, and institutional relations, and how, in opposition to them, strategies of *quilombamento* (quilombola communal organizing) emerge. The rationale is twofold: to contribute to debates on curriculum decolonization and epistemic plurality by empirically applying the Epistemometer tool to diagnose monocentralities; and to name/document exclusionary practices often naturalized within academia, while making visible forms of care and knowledge production that institutions attempt to erase. Methodologically, I adopt autobiographical writing as a method (*escrivência*), value *escutavivência* (listening from lived experience) as a legitimate quilombola epistemic practice, and combine autoethnography, participant observation, semi-structured interviews, and documentary analysis of syllabi and bibliographies. The Epistemometer organizes data by origin, language, gender, black and indigenous authorship, and central themes, combining quantitative and qualitative analysis. The relationships with Rosiene Kalunga and Sirlene Desapocada are not case studies, but epistemological co-authorships that guide methodological and ethical choices. The denunciation is anchored in documentary evidence and sequenced testimonies,

aiming for transformation rather than revenge. The objectives are to analyze how curricular structures and institutional practices reproduce Eurocentric patterns that hinder the permanence and epistemic recognition of Black and quilombola knowledges; to map strategies of care, resistance, and formation produced by quilombola women; and to propose theoretical-methodological and practical pathways for a pluriepistemic anthropology. The dissertation is organized into four chapters: personal trajectory and subjective formation; quilombola memory and practices of care; diagnosis of the Graduate Program via the Epistemometer; and proposals for epistemological and institutional re-existence. By weaving together denunciation, analysis, and affection, I argue that Brazilian Anthropology will only become plural when it converges with knowledges born also in kitchens, prayers, circles, and crossings. Beyond an academic text, this work is testimony, diagnosis, and proposal, naming violences and celebrating possibilities so that others may, like me, exist and be formed as anthropologists of possible and already existing worlds.

Keywords: Escrevivência. Escutavivência. Aquilombamento. Anthropology. Epistemometer.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Foto de Intervenção no ICS.....	67
Figura 2 - Cena de Filme.....	68
Figura 3 - Círculos Borromeanos.....	77

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Tabela de Análise de Pluralidade Epistêmica de Laboratórios.....	83
--	----

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	17
2 UMA MARANHENSE.....	18
2.1 Escrita como desafio: sobre mim, sobre os outros.....	19
2.2 De onde eu vim: memórias e território.....	22
2.3 Da Escola à Universidade.....	30
3 PEQUIS: ESCUTAVIVÊNCIA NO TERRITÓRIO DA MEMÓRIA QUILOMBOLA... 41	
3.1 Da teoria à escuta: encontros com a memória viva dos quilombos.....	45
3.2 Andanças de Rosi Kalunga: entre luta, os encontros e a escrita.....	50
3.3 Andanças de Sirlene Desapocada: aquela que não espera, que corre e ocupa.....	59
3.4 Confluir de Memórias: De Mãos Dadas Ampliamos Fronteiras.....	62
3.5 O Tempo de Assimilar.....	64
4 O ESTRANHO E PERSISTENTE MUNDO DO PPGAS.....	66
4.1 Entre o discurso e a prática no PPGAS, a disputa epistêmica.....	73
4.2.1 Temas.....	78
4.2.2 Interesses.....	82
4.2.3 Vozes e formas de representação.....	86
4.2.4 Paradigmas e Teorias.....	89
4.2.5 Epistemes.....	92
4.2.6 Modos de Viver.....	94
4.2.7 Propostas civilizatórias.....	97
5 QUE ANTROPOLOGIA ME FORMOU?.....	100
5.1 O Coletivo Zora Hurston: entre o enfrentamento e a reinvenção epistemológica.....	102
5.2 Andanças pelo MESPT: aprendendo a escrever com o corpo inteiro.....	108
5.3 Experiências com a mentora Desapocada.....	112
5.4 Andanças com Rosi Kalunga.....	116
5.5 Ciclo de Encontros: do aprendizado à ação.....	117
5.6 Afinal, que antropologia me formou?.....	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS.....	124

1 INTRODUÇÃO

Você pode me riscar da História
Com mentiras lançadas ao ar.
Pode me jogar contra o chão de terra,
Mas ainda assim, como a poeira, eu vou me levantar.
Minha presença o incomoda?
Por que meu brilho o intimida?
Porque eu caminho como quem possui
Riquezas dignas do grego Midas.
Como a lua e como o sol no céu,
Com a certeza da onda no mar,
Como a esperança emergindo na desgraça,
Assim eu vou me levantar.
Você não queria me ver quebrada?
Cabeça curvada e olhos para o chão?
Ombros caídos como as lágrimas,
Minh'alma enfraquecida pela solidão?
Meu orgulho o ofende?
Tenho certeza que sim
Porque eu rio como quem possui
Ouros escondidos em mim.
Pode me atirar palavras afiadas,
Dilacerar-me com seu olhar,
Você pode me matar em nome do ódio,
Mas ainda assim, como o ar, eu vou me levantar.
Minha sensualidade incomoda?
Será que você se pergunta
Porquê eu danço como se tivesse
Um diamante onde as coxas se juntam?
Da favela, da humilhação imposta pela cor
Eu me levanto
De um passado enraizado na dor
Eu me levanto
Sou um oceano negro, profundo na fé,
Crescendo e expandindo-se como a maré.
Deixando para trás noites de terror e atrocidade
Eu me levanto
Em direção a um novo dia de intensa claridade
Eu me levanto
Trazendo comigo o dom de meus antepassados,
Eu carrego o sonho e a esperança do homem escravizado.
E assim, eu me levanto
Eu me levanto
Eu me levanto.
(Maya Angelou, 2018)¹

¹ Maya Angelou (1928–2014) foi uma escritora, poeta e ativista estadunidense, reconhecida por sua contribuição à literatura e à luta pelos direitos civis, especialmente no que diz respeito às experiências das mulheres negras nos Estados Unidos. Seu poema *Still I Rise* (*Ainda assim eu me levanto*), publicado em 1978, é uma poderosa afirmação de resistência, orgulho e superação diante do racismo, do machismo e da opressão histórica. A obra tornou-se símbolo de força e resiliência, sendo amplamente citada em contextos de luta por justiça social. Uma tradução do poema está disponível no site do Geledés — Instituto da Mulher Negra: <https://www.geledes.org.br/maya-angelou-ainda-assim-eu-me-levanto/>.

Esta dissertação nasce de um corpo-território atravessado por águas salgadas e doces, entre as marés de Upaon-Açu e a vereda de Brazlândia, e parte da convicção de que contar a própria trajetória não é um gesto íntimo somente, mas um ato epistemológico capaz de deslocar o centro da produção do conhecimento. O trabalho se inscreve na confluência entre escrevivência e análise institucional para responder a uma inquietação que me acompanha desde a graduação: o que mais uma de tantas discentes negras nas universidades brasileiras tem a dizer e que diferença essa fala pode fazer para a Antropologia como disciplina?

A minha hipótese é que as vivências pessoais, quando lidas como saberes, revelam lacunas estruturais e, ao mesmo tempo, sementes de transformação que não aparecem nas estatísticas formais. Por isso esta dissertação combina denúncia e celebração: denunciar as continuidades racistas nas práticas e currículos do PPGAS na Universidade de Brasília e, simultaneamente, mostrar como a presença quilombola, exemplificada nas trajetórias e ensinamentos de Rosiene Kalunga e Sirlene Desapocada, produz modos concretos de acolhimento, resistência e formação de novas antropologias.

O problema central que oriento aqui é o da permanência epistêmica e subjetiva de pessoas negras e quilombolas em um programa que, embora tenha aberto portas, reproduz padrões monoepistêmicos e práticas que tornam a vivência acadêmica hostil. Em lugar de uma crítica apenas retórica, proponho investigar como essas práticas se manifestam nas ementas, nas escolhas bibliográficas, nas rotinas pedagógicas e nas relações institucionais, e como, na contramão dessas práticas, surgem estratégias de aquilombamento que possibilitam existir e formar-se como antropóloga. O que está em jogo é tanto a legitimação de epistemologias nascidas do território quanto a compreensão dos custos subjetivos, emocionais e simbólicos que a permanência implica para quem é racializado nos espaços acadêmicos.

A justificativa do estudo é dupla. Academicamente, ele contribui para debates sobre descolonização do currículo e pluralidade epistêmica ao aplicar, de maneira empírica, o instrumento Epistemômetro para diagnosticar padrões de monocentralidade no PPGAS. Politicamente, o trabalho nomeia e documenta práticas de exclusão que muitas vezes são naturalizadas ou minimizadas nas instituições, ao mesmo tempo em que visibiliza formas de cuidado e produção de conhecimento que os programas tentam por vezes apagar. Ao explicitar tanto as violências quanto as alianças que me sustentaram, a dissertação atua como artefato de responsabilidade institucional e como proposta de mudanças concretas para formação acadêmica.

Metodologicamente, adoto um enquadramento plurimetodológico e reflexivo. A partir da escrevivência, assumo a escrita autobiográfica como método capaz de produzir dados analíticos. A partir da escutavivência, valorizo a prática quilombola como fonte epistêmica legítima e como molde de interpretação. Em termos empíricos, combino o que se reconhece como autoetnografia, observação participante em instâncias coletivas do PPGAS e do Coletivo Zora Hurston, entrevistas semiestruturadas e relatos de vida com Rosiene Kalunga e Sirlene Desapocada, e análise documental das ementas e bibliografias do programa ao longo de um recorte temporal explicitado no capítulo metodológico.

A operacionalização do Epistemômetro envolve a seleção sistemática de ementas e bibliografias, codificação por categorias como procedência dos autores, idioma, gênero, presença de autorias negras e indígenas, e temas centrais, seguida de análise quantitativa descritiva e interpretação qualitativa em diálogo com as entrevistas. A triangulação entre esses dados permite tanto mapear padrões institucionais quanto captar as estratégias subjetivas de permanência e reprodução de saberes.

As relações com Rosiene Kalunga e Sirlene desapocada não aparecem aqui como meros estudos de caso. Elas são interlocutoras e coautoras epistemológicas deste trabalho. Pioneiras que são, suas trajetórias e práticas quilombolas forneceram não só conteúdo empírico, mas também orientaram escolhas metodológicas e éticas, inclusive a forma de apresentar as vozes e de devolver os resultados às comunidades. Essa co-responsabilidade exige transparência: os processos de consentimento, revisão de trechos e negociação de como as falas seriam publicadas foram parte da pesquisa.

Reconheço também o risco institucional de expor práticas racistas de um programa ao qual pertenço. Por isso a denúncia que apresento está embasada em evidências documentais, em testemunhos sequenciados e em análise comparativa, e ao mesmo tempo penso a palavra acusatória como ferramenta para transformação e não para revanche.

Os objetivos desta dissertação são, em primeiro lugar, analisar como as estruturas curriculares e práticas institucionais do PPGAS reproduzem padrões eurocêtricos que dificultam a permanência e o reconhecimento epistêmico de saberes negros e quilombolas. Em segundo lugar, mapear e interpretar as estratégias de acolhimento, resistência e formação produzidas por mulheres quilombolas, com ênfase nos modos como essas práticas configuram aprendizagens que me tornaram antropóloga. Em terceiro lugar, propor encaminhamentos teórico-metodológicos e práticos para uma antropologia pluriépistêmica capaz de transformar o ensino e a vida acadêmica.

A dissertação se organiza em quatro capítulos que dialogam entre si. No primeiro recupero trajetória, memórias e primeiros encontros com a Antropologia como matrizes para compreender a formação subjetiva. No segundo apresento Pequis e a escutavivência no território da memória quilombola, articulando relatos de Rosiene Kalunga e Sirlene Desapocada com práticas de cuidado e produção de saberes. No terceiro examino o PPGAS com o Epistemômetro, demonstrando como estruturas curriculares e administrativas reproduzem monocentrismos e quais impactos isso tem sobre permanência e saúde mental. No quarto retorno à pergunta sobre que antropologia me formou e sistematizo propostas de reexistência epistemológica e institucional.

Ao costurar denúncia, análise e afeto, proponho que a Antropologia Brasileira só se tornará plural quando confluir com saberes nascem também nas cozinhas, nas rezas, nas rodas e nas travessias. A presença quilombola não é um dado a ser contabilizado; é um modo de produção de conhecimento que desafia a autoridade disciplinar e aponta caminhos concretos para a permanência digna de corpos historicamente racializados. Esta dissertação pretende ser, portanto, simultaneamente testemunho, diagnóstico e proposta, um texto que nomeia violências e celebra possibilidades para que outros possam, como eu, existir e formar-se como antropólogas, antropologues e antropólogos de mundos possíveis e já existentes.

2 UMA MARANHENSE²

Descalço meus pés caminhavam
e os passos se conectavam à minha casa
Eu só precisava ser
Fui tomada dos braços de minha mãe
Nem pude me despedir
Nessa partida minha alma se partiu

Reduziram-me
Amontoados de peles que reluziam em navios
Ao som de canções que buscavam o caminho de volta ao lar
Desembarquei em terras que meus pés desconheciam
A liberdade de ser já não existia

Forçaram-me a esquecer quem sou
Roubaram minha coroa
Desbotaram minha pele

²Homenagem a Maria Firmina dos Reis (1822–1917), maranhense e primeira romancista negra do Brasil, seu o romance *Úrsula* foi publicado em 1859, sob o pseudônimo "Uma Maranhense" para evitar represálias. Conterrânea pioneira da literatura abolicionista, em sua obra trouxe uma visão crítica sobre a escravidão e marcou o início da literatura afro-brasileira.

Apagaram minhas memórias

Em meio a lágrimas
 Fiz do meu corpo embarcação
 E todos os meus traços apontavam o caminho de casa
 Meu coração vibrou

Pude ouvir todas as minhas ancestrais dizendo:

- És livre, és livre, és livre!
 Cada vez que essa frase ecoava

Eu me fortalecia

Já não tenho mais medo!

(Araújo, 2023. p.38-39)

2.1 Escrita como desafio: sobre mim, sobre os outros

Antes de começar a contar de onde vim e como cheguei aqui, preciso falar sobre o peso e a leveza de escrever sobre mim e sobre os outros. Aqui, escrever é mais que técnica: é sobrevivência, é construção de uma antropologia que se faz com o corpo inteiro. Cada palavra é também um gesto político, uma escolha de método. Colocar-se no texto não é vaidade, é posicionamento. É reconhecer que há saber nos corpos, nas memórias, nas emoções. E que essa antropologia que me atravessa também pode ser atravessada por mim.

No momento que antecede esta escrita precisei refletir sobre o que seria interessante registrar aqui e as perguntas de Audre Lorde (2019)³ ressoavam em minha mente “Que palavras ainda faltam? O que necessitam dizer? Que tiranias vocês engolem cada dia e tentam torná-las suas, até asfixiar-se e morrer por elas, sempre em silêncio?”. Minha escrita nasce das margens, mas não para pedir passagem. Nasce para lembrar que o centro também pode ser deslocado. Que a ciência também pode ser tocada por lágrimas, por risos, por silêncios.

Este capítulo é uma travessia. Aqui, conto parte da minha história. Não toda — porque muitas partes não cabem em palavras. Ao longo dessa minha vida poucas foram as vezes que tive que falar sobre mim e sobre minha história. Acreditava que não havia nada de realmente especial para contar, afinal, não havia informações dos meus antepassados, de que país poderia ter vindo, história de algum parente que com cinquenta centavos conseguiu, por mérito próprio, alcançar grandes riquezas em terras brasileiras. Não havia nada que parecesse realmente interessante.

³ Audre Lorde (1934–1992) foi uma escritora, poetisa, feminista, lésbica e ativista estadunidense, reconhecida por sua produção literária e militância que articula questões de raça, gênero, sexualidade e classe. A frase citada está presente no ensaio “A Transformação do Silêncio em Linguagem e Ação”, publicado na coletânea *Sister Outsider* (1984). O texto foi escrito após Lorde receber o diagnóstico de câncer, experiência que intensificou sua reflexão sobre os custos do silêncio diante de opressões pessoais e estruturais.

Minha família, meus parentes e eu somos brasileiros comuns tentando viver nossas vidas e conquistar nossas coisas, e a maioria deles não puderam se dedicar aos estudos como eu. Quem quer saber dos sofrimentos alheios? Quem é que se compadece pelo nosso povo além de nós mesmos? Falar sobre as violências passadas e presentes que persistem causa uma repulsa na branquitude. Nossa presença é como um fantasma que insiste em voltar para lembrá-los de até onde sua crueldade é capaz de chegar. Nossa história seria composta só de mazelas? Veja, fazer com que eu acreditasse nisso foi uma forma de apagamento que eu só entenderia mais tarde.

Lembro de quando encontrei Carolina Maria de Jesus⁴ (2005) e seu “Quarto de Despejo”, escondido entre as prateleiras surradas de uma biblioteca de escola pública. Mesmo com os desafios que atravessava e as pausas impostas pela rotina, ela não deixou de escrever — escrevia o que vivia, com seu *pretuguês*⁵ escrevia o que tinha necessidade de dizer. Quando questionada se não tinha medo de fazer denúncias e acusações sendo pobre e desprotegida, Carolina respondeu:

Eu era revoltada, não acreditava em ninguém. Odiava os políticos e os patrões, porque o meu sonho era escrever e o pobre não pode ter ideal nobre. Eu sabia que ia angariar inimigos, porque ninguém está habituado a esse tipo de literatura. Seja o que Deus quiser. Eu escrevi a realidade. (JESUS, 2005, p. 173)

Como Carolina, escrevo porque preciso, não porque me permitem. A escrita, para mim, não é escolha estética: é urgência existencial. Pensar em contar minha história em um trabalho acadêmico torna essa experiência ainda mais densa, como se avalia as minhas vivências e experiências? Bem, Audre Lorde, como aconselhou, não posso esperar que outros falem por mim e também não posso me deixar sufocar, estou cansada de me silenciar sobre as tiranias que o ambiente de ensino me causou.

De como na universidade tive que ler sobre tantas pessoas que contribuíram para todas as situações de racismo que sofri como se fossem heróis, sobre como me convenceram de que minha escrita não tinha valor, de que esse espaço não foi feito para pessoas como eu, sobre como a estrutura desse espaço pode nos adoecer, sobre as estratégias que construímos para

⁴ Nascida em Minas Gerais, Carolina Maria de Jesus (1914-1977) foi uma catadora de recicláveis, compositora e escritora que se tornou uma das primeiras mulheres negras a ganhar destaque na literatura brasileira. No livro *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada* (1960), ela contou, com muita coragem, o dia a dia difícil nas favelas, denunciando desigualdades, racismo e injustiças. No trecho citado, Carolina mostra sua indignação com os políticos e poderosos, deixando claro que, apesar de saber dos riscos, não tinha medo de escrever a verdade.

⁵ *Conterrânea* de Carolina Maria de Jesus, Lélia Gonzalez (1935-1994), intelectual, antropóloga e ativista foi uma das pioneiras do feminismo negro no Brasil, criou o conceito de “Pretuguês”. Nele, ela analisa como o português falado no Brasil foi moldado pelas línguas africanas, especialmente as de origem banta, e pelas línguas indígenas. Assim, propõe que essa variação linguística não deve ser vista como uma deformação ou subalternização do português padrão, mas como uma forma legítima de expressão e resistência do povo negro.

conseguir permanecer, mas também quero contar das belezas que persistem e que me possibilitaram não perecer.

Assim, compartilho parte da experiência descrita por Gloria Anzaldúa⁶ (2000), quando escreve suas cartas para as mulheres escritoras do terceiro mundo. No espaço acadêmico, por muito tempo, o valor da nossa escrita foi deslegitimado. Não é como se tivéssemos muito a perder. Quando pessoas como eu começaram a escrever sobre si mesmas e os grupos dos quais fazem parte, alguns intelectuais passaram a questionar nossa capacidade de produzir ciência a partir da nossa própria perspectiva de mundo. Nossos escritos se tornaram então literários demais, decoloniais demais, militantes demais, ou apenas uma leitura de bolso para alimentar suas almas com o sofrimento que nos foi imposto.

A real preocupação é olhar para os teclados do meu computador e questionar se, depois de tanto tempo imersa num modo de escrever tão impessoal e homogêneo que me obrigaram a aprender, eu ainda conseguirei resgatar a complexidade da linguagem, da escrita e da identidade que fazem quem sou e tornam urgentes as questões que tratarei adiante. O que mais uma de várias discentes negras espalhadas pelas universidades brasileiras tem a dizer? O que tem de inovador ou diferente para acrescentar à Antropologia? Tenho a vivência individual que se consolida em experiências coletivas. A pergunta não é mais se temos direito à fala, mas o que a nossa fala revela sobre os limites do que se entende por ciência.

Como disse Nego Bispo⁷ (2023), existem pessoas que são importantes e pessoas que são necessárias. Enquanto as primeiras acham que os outros existem para servi-las, as pessoas necessárias são aquelas que fazem falta. Nesse sentido, talvez este trabalho possa ser a leitura que falta para alguém. Assim, celebro sua chegada na expectativa de que o caminho da minha trajetória encontre o seu pelas encruzilhadas da minha escrita.

Escrever sobre a história de alguém é algo complexo, e escrever sobre a própria história requer certa coragem, pois é necessário retornar a um passado que, por vezes, não

⁶ Gloria Anzaldúa (1942–2004) foi uma escritora, poeta e teórica feminista chicana que falou sobre viver entre diferentes culturas e enfrentar as barreiras impostas por raça, gênero, sexualidade e origem social. Sua obra articula experiências de fronteira, resistência e identidade. Em suas cartas para mulheres escritoras do "terceiro mundo", ela compartilha as dificuldades de escrever a partir das próprias vivências e ser reconhecida, lidando com o apagamento e a desvalorização de suas vozes.

⁷ Nego Bispo (1959-2023), ou Antônio Bispo dos Santos, é um pensador, escritor e liderança quilombola. Ele vem de uma vivência profundamente ligada à terra e à ancestralidade afroconfluyente, trazendo reflexões que misturam os saberes tradicionais com críticas ao colonialismo. Uma de suas ideias marcantes é a diferença entre pessoas "importantes" e "necessárias": as primeiras acham que os outros existem para servi-las, enquanto as necessárias são aquelas que realmente fazem falta na vida em comunidade. Essa ideia mostra como ele critica o jeito moderno de pensar, que valoriza mais o "usar e descartar" e o individualismo, e prefere os valores das comunidades quilombolas, que focam na conexão entre as pessoas e na vida em grupo.

queremos esquecer, mas sim romper com as suas amarras, como nos disse bell hooks⁸ (2019). Apresentar as fragilidades de vidas que persistem num espaço tão perigoso de se estar quanto o olhar antropológico requer um esforço e uma dinâmica conjunta. Já não se aceita mais falar pelo outro sem que ele, de alguma maneira, participe e consiga falar por si.

Os missionários brancos disseram-nos: penso, logo existo. A mãe negra em cada uma de nós – a poeta – sussurra-nos nos sonhos: sinto, logo posso ser livre. A poesia cria a linguagem para expressar e representar esta demanda revolucionária, a concretização dessa liberdade. (Lorde, 2023, p.62)

É entre o sentir e o saber que este trabalho se inscreve. Uma antropologia que escuta, escreve e se transforma em companhia. Enquanto resido nesse entre-espço de uma antropologia que se torna antiquada e das várias possibilidades de fazer antropológico que já se põem, sigo na artimanha de fazer a partir do sentir, resgatar a metalinguagem, para que essa ciência, por ela mesma, se desenrole e possa compreender como quem sou se relaciona com o meu fazer antropológico.

2.2 De onde eu vim: memórias e território

Sigo com a escrita num fim de tarde ao som de “Principia”, música de Emicida, ouço os batuques e a voz do pastor Henrique Vieira⁹ falando sobre amor: “*o amor cuida com carinho, respira o outro, cria o elo...*”, e ele segue sem constrangimentos “*é certo na incerteza, socorro no meio da correnteza, tão simples como um grão de areia confunde os poderosos a cada momento. Amor é decisão, atitude muito mais que sentimento...*”. Amor é ação, bell hooks concordaria com o verso.

O amor e o grão de areia, que aparecem nos dizeres do pastor, me fazem voltar para Upaon-Açu, nome dado pelos Tremembés à ilha onde nasci, São Luís do Maranhão. Nas areias da Praia Grande, segundo meu pai, eu ensaiava para dar meus primeiros passos.

⁸ bell hooks (1952–2021) foi uma escritora, feminista e pensadora estadunidense que discutiu temas como raça, gênero e desigualdade de forma acessível e impactante. No livro *Erguer a Voz: Pensamento Feminista para o Século XXI*, ela fala sobre o processo de escrever uma autobiografia. Nessa referência no capítulo 21, hooks reflete sobre como é difícil revisitar o próprio passado. Ela aponta que escrever sobre a própria história exige coragem, já que isso envolve lidar com lembranças que podem ser dolorosas ou que queremos superar. É um olhar muito honesto sobre o desafio de se abrir para si mesma e para os outros através da escrita.

⁹ Henrique Vieira, nascido em Niterói, é pastor, ator, poeta e político. Ele se destaca por unir a fé à luta pela justiça social, defendendo causas como igualdade racial, inclusão LGBTQIAP+ e direitos humanos. Além de ser pastor, participa de movimentos sociais e já atuou no cinema, como no filme *Marighella*.

Enquanto espero o arroz refogado com alho ficar pronto, preparo que aprendi com minha mãe, o cheiro que traz vida a casa me leva até ela e encontro meu ponto de partida.

Sou filha da irmã Deusa e seu Zequinha. Meu pai é filho de Raimunda Nonata, lavradora rural e quebradeira de coco no interior do Maranhão, conseguiu comprar uma casa em São Luís por duzentos mil cruzeiros, deu a seu filho primogênito o nome de José de Ribamar. Já minha avó Maria Rina, costureira, que herdou da bisavó tradição do dançar tambor de mina, deu à sua filha mais velha o nome de Deusimar.

Se observar bem o mar persiste, como diz a vovó Maria Rina: “*Somos todos filhos de São José de Ribamar*”. Não o santo, mas o terceiro município mais populoso do Maranhão. A pesca artesanal é expressiva nesse município, não à toa meus três tios-avós maternos, depois que toda família se mudou com a bisavó para o bairro da Liberdade, quilombo urbano, traziam em suas redes camarões para secar ao sol que serviam para o consumo da família, venda ou troca na feira por farinha no Mercado. A escultura dos três pescadores, “Arrastão” de Cordeiro do Maranhão, parece até ter sido uma homenagem ao tio Holando, tio Almir e tio Elesbão. Antes mesmo de completar dois anos, me despedi daquele lugar encantado — de marés, tambores, sabores e saberes. Então, cheguei à capital.

Maranhenses que vieram para Brasília em busca de trabalho, como muitas outras histórias que se entrelaçam no coração da capital. Meu pai, lanterneiro, sonhava com a possibilidade de os filhos estudarem na Universidade de Brasília e minha mãe, trabalhadora doméstica, desejava que tivéssemos uma situação econômica melhor. Conseguiram residência em uma região administrativa no interior do Distrito Federal, se instalaram em Brazlândia que muito antes de se tornar a terra do morango, era conhecida como cidade das águas. Ainda tenho memórias de pontos de água brotando pelas ruas da cidade.

Na nova cidade, entre os cheiros de terra molhada e as brincadeiras de rua, minha mãe seguia costurando memórias em mim através das histórias que contava. No caminho para a creche eu costumava ficar olhando para cima, as copas das árvores centenárias chamavam minha atenção, eram majestosas e imaginava quantas histórias poderiam me contar. Lembro das aulas que ensinavam a importância de preservar a nascente do Parque Veredinha que brotava bem no coração da cidade, abastecia o balneário e corria para o lago de Brazlândia. Da variedade de borboletas que encontravam refúgio em pequenas florzinhas no quintal da senhora que cuidava dos meus irmãos e de mim enquanto meus pais trabalhavam.

Até que no jardim de infância onde minha preocupação era fazer novos amigos para brincar, sofri o primeiro episódio de racismo. Vi uma menina na minha turma bem loirinha

de olhos claros, ela era tão parecida com as princesas que eu via nos desenhos e resolvi perguntar a ela se queria ser minha amiga. Respondeu de forma bem ríspida: “Não, seu cabelo é feio que nem bombril”. Isso foi tão chocante que passei a tarde chorando no colo da professora tentando entender por que o meu cabelo poderia ser motivo de alguém que nem me conhecia me tratar tão mal. Foi assim que, com apenas 06 anos, tomei consciência de um mundo que não me consideraria bem-vinda.

E, no entanto, ser um problema é uma experiência estranha — até mesmo para alguém que jamais foi outra coisa, a não ser (Talvez na primeira infância, ou na Europa, E nos primeiros dias da inquieta meninice que a revelação surge subitamente, de uma só vez, por assim dizer. Lembro-me bem de quando a sombra tomou conta de mim. Eu era uma coisinha de nada, lá longe nas colinas da Nova Inglaterra, onde o escuro rio de Housatonic serpenteia entre as montanhas Hoosac e Taghkanic até o mar. Em uma pequenina escola de madeira os meninos e as meninas, não sei por que, tiveram a idéia de comprar — a dez centavos o pacote — deslumbrantes cartões de visita para trocá-los entre si. A troca foi alegre até que uma menina alta, recém-chegada, recusou meu cartão. Recusou-o peremptoriamente com um olhar. Então me ocorreu, com uma certa urgência, que eu era diferente dos outros; ou talvez semelhante no coração, na vida e nos anseios, mas isolado do mundo deles por um imenso véu. (Du Bois, 1999, pp.08-09)

Não era possível mais ser só uma criança, passei a ser uma criança racializada, uma criança que seria excluída de diversas formas. Quais consequências poderiam decorrer dessa experiência? O racismo afeta de forma grave a saúde mental das crianças negras, provocando uma diminuição da autoestima e distorções em sua autoimagem, à medida que essas crianças acabam por absorver estigmas ligados ao seu corpo, pele e características físicas. Esse processo contínuo de exclusão pode resultar no surgimento de transtornos emocionais, como a depressão e a ansiedade, além de contribuir para o isolamento social. Além disso, muitas dessas crianças enfrentam um amadurecimento precoce, assumindo responsabilidades adultas, ou são privados de vivenciar plenamente a infância. Perpetuando assim as desigualdades e ampliando sua vulnerabilidade (Eurico, 2020; Kilomba, 2020; Oliveira et al., 2021).

Em casa eu conseguia ter refúgio nos braços dos meus pais e nas brincadeiras com meus irmãos. Apesar de não ter cinema na cidade, minha família tinha a tradição de assistir filmes aos domingos, fossem eles os que passavam na televisão, fossem os filmes alugados em locadoras. Filmes como “Indiana Jones”, “A Múmia” ou qualquer outro que envolvesse aventura, arqueologia, artefatos ou diversidade cultural prendiam minha atenção.

Foi assim que minha história com a Antropologia começou. Eu fiquei impressionada com a possibilidade de viajar pelo mundo para conhecer cores, cheiros, comidas, roupas, idiomas, escritas e festas bem diferentes das que eu conhecia na pequena cidade de

Brazlândia. Poder viver aventuras em outros países, resgatar objetos do passado e conseguir interpretar hierografias no Egito, tentador não? Mesmo criança me imaginar como aventureira ou uma cientista com a habilidade de investigar as origens da humanidade me pareciam sonhos bem distantes.

Aquele episódio de racismo fez com que no meu raciocínio infantil eu pensasse ser impossível ser cientista. Não havia referências conhecidas por mim. De alguma forma eu já entendia que uma criança como eu teria dificuldades em alcançar algumas coisas e isso era uma trave para os meus sonhos.

Com a fé de quem olha do banco a cena
do gol que nós mais precisava na trave
a felicidade do branco é plena
A pé, trilha em brasa e barranco, que pena
Se até para sonhar tem entrave
A felicidade do branco é plena
A felicidade do preto é quase
(Emicida, 2019)

Em 2003, aos 9 anos de idade, conheci o professor Marcos Lopes Reis¹⁰, que reservou algumas aulas para conversar com a turma sobre a diversidade da população brasileira, falar sobre sua origem afro-indígena e como foi sua jornada até se tornar professor. A forma como ele nos ensinou sobre a diversidade foi tão simples e bonita que tomei como missão dizer sempre que eu tivesse oportunidade que a diversidade deveria ser valorizada. Tenho essa memória bem guardada: o professor preto com olhos afilados cumpriu uma missão ancestral, apontando-me a possibilidade do caminho e me fez esperar. Afinal, se foi possível para ele, também seria para mim.

A cura que precisava para o racismo que marcou minha infância em Brazlândia, a fascinação por culturas distantes despertada pelos filmes de domingo, e o professor Marcos, homem negro que transformou a sala de aula em espelho de possibilidades, foram os três fios que a ancestralidade teceu em segredo. Quando em 2004 minha mãe anunciou nosso retorno temporário a São Luís, eu não podia adivinhar que receberia o maior dos presentes: reencontrar minhas raízes e reescrever minha história com as mãos da tradição.

¹⁰ O professor Marcos Reis, nascido em Brasília, é conhecido por projetos que levam a história e a cultura afro-brasileira e africana para as escolas. Ele usa sua vivência como homem negro para combater o racismo e valorizar a diversidade. Também trabalha na formação de professores, desenvolvendo práticas pedagógicas para implementar a Lei 10.639/03, que torna obrigatória a inclusão da identidade afrodescendente no currículo escolar. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2018-05/iniciativas-isoladas-garantem-ensino-da-historia-e-cultura-da-africa>

Naquele ano de descobertas, a cidade se revelou como um livro escrito em linguagem corporal. Meus pés reconheciam o balanço das ruas antes que minha mente entendesse o porquê. O cheiro da maré trazia saudades de um tempo anterior à minha memória, enquanto os tambores ecoavam em algum lugar entre meu peito e minhas raízes. A mesma criança que em Brazlândia ouvira "seu cabelo é feio que nem bombril" agora se via chamada de "Neta de Maria Rina!" - e nesse contraste de espelhos, minha identidade começava a se recompor. A cidade, com suas ruas de paralelepípedos e casarões coloniais, parecia respirar história e cultura a cada esquina.

Encantei-me com o colorido das festas de São João, com os múltiplos sotaques do Bumba Meu Boi como a matraca, orquestra, zabumba, baixada, com o cacuriá dançado nas ruas, com os terreiros próximos das igrejas. A cada cena, eu me perguntava: por que não vivi isso antes? Que parte de mim ficou suspensa quando fui embora? Essas experiências foram como um reencontro com uma versão de mim mesma que eu nem sabia que existia, uma conexão profunda com raízes que nunca haviam sido totalmente arrancadas.

Em Brasília, tudo era mais concreto, no sentido literal e simbólico. As distâncias e a ausência de memória coletiva me faziam sentir falta de algo que nomeasse um "nós". Retornar ao Maranhão foi reencontrar essa dimensão de pertencimento cultural: a cultura como gesto cotidiano, como corporeidade e como ancestralidade viva. Lá, cada gesto, cada palavra, cada celebração carregava um sentido de continuidade, de algo maior que eu mesma.

O modo como as pessoas se reconheciam pelo nome da mãe ou da avó também me marcou. "Ah, filha de Deusa! Neta de Maria Rina!" — diziam. Eram vetores de pertencimento, guardiões de memórias, pequenos portais por onde passavam histórias e afetos. As crianças cresciam sob o olhar atento da vizinhança, cuidadas por uma ética compartilhada que ia muito além dos limites da casa ou da família imediata. Mesmo quando havia desentendimentos, alguma dureza do dia a dia, persistia um pacto silencioso de compromisso mútuo. A convivência era feita de gestos, partilhas, de um saber cotidiano tecido no entrelaçamento das vidas.

Ali compreendi que identidade não é um adorno individual, mas uma tessitura coletiva, uma costura viva feita de relações e contextos, de histórias cruzadas no tempo. Essa percepção se alinha às reflexões de Patricia Hill Collins¹¹ (2019), que vê nas experiências das

¹¹ Patricia Hill Collins é uma renomada socióloga norte-americana, conhecida por suas contribuições ao feminismo negro. Foi professora na Universidade de Maryland e a primeira mulher negra a presidir a Associação Americana de Sociologia. Seus estudos mostram como as vivências de mulheres negras geram formas próprias de conhecimento, valorizando o saber que nasce das relações afetivas, das redes de cuidado e da experiência

mulheres negras uma epistemologia encarnada, construída no chão das relações afetivas e sociais. Collins fala dessas redes de cuidado, do respeito entre gerações, dos vínculos que resistem. Fala de como esses saberes nascidos do cotidiano desafiam as formas dominantes de conhecimento e rompem com a lógica do isolamento, da competição, do patriarcado. Nomear alguém pela mãe ou pela avó não era apenas situar a pessoa, era afirmá-la, inscrevê-la numa linhagem de força e presença. Era, também, um modo de manter viva uma ética relacional que se contrapõe à fragmentação da vida imposta pelo mundo de fora.

Pedir a bênção aos mais velhos, “bença, vó”, “bença, tia”, era ritual cotidiano que afirmava vínculo. A resposta, “Deus te abençoe”, carregava a reverência à história encarnada em cada corpo mais velho. As manhãs começavam com cheiro de café, fogo no fogareiro e o som das crianças no quintal. Nas casas mais simples, havia generosidade alimentar: café da manhã, merenda, almoço, merenda e jantar e, se a noite se alongava, um lanchinho antes de dormir. Não era sobre fartura, mas sobre partilha. Esses pequenos gestos eram a materialização de uma filosofia de vida.

Lembro da minha avó misturando farinha de puba no açaí, no café ou no suco de maracujá. O gesto é memória e afeto. Guardo os sabores do coco, buriti, bacuri e murici que são também território e pertencimento. Nas brincadeiras de elástico com as meninas da escola, nos risos e nas invenções sobre o chão, aprendíamos, sem saber, uma pedagogia coletiva: um corpo educado para o comum. Essas vivências moldaram minha compreensão de comunidade e resistência cultural.

Naquele tempo, eu ainda não falava sobre quilombos. Isso veio depois, com o tempo e o estudo. O Maranhão, soube mais tarde, é o estado com o maior número de localidades quilombolas do Brasil: 2.025 (IBGE, 2024). Um número que, mais do que estatística, revela a densidade de uma história coletiva de resistência negra. Cada comunidade guarda narrativas de luta e sobrevivência, tecidas em meio a opressões e apagamentos históricos.

Codó, por exemplo, é referência nacional em religiosidade afro-brasileira. A cidade reúne uma das maiores concentrações de terreiros do país, sobretudo de umbanda e terecô, tradição marcada pela presença dos encantados (O Imparcial, 2017). Bitá do Barão tornou-se símbolo dessa espiritualidade, atraindo pessoas de todo o Brasil e do exterior. Esses territórios não são apenas lugares sagrados: são também espaços de decisão, negociação e política. Como ensina Marisol de la Cadena¹² (2010), a presença dos encantados, assim como dos apus

coletiva. Collins defende que esses saberes são formas de resistência em contextos marcados por racismo, machismo e desigualdade social.

¹² Marisol de La Cadena é antropóloga peruana e professora na University of California, Davis. Em sua obra, propõe o conceito de cosmopolítica para pensar como entidades como as montanhas (apus) nos Andes são

andinos, nos obriga a repensar o que chamamos de política e agência. Codó me ensinou que há entidades que agem, protegem e decidem, e que são tão protagonistas da história quanto qualquer autoridade estatal.

Já Alcântara é considerada a cidade mais quilombola do Brasil. Suas comunidades enfrentam conflitos fundiários e resistem à presença do Centro de Lançamento de Foguetes. Ali, a memória da fuga e da reinvenção da liberdade se materializa em práticas cotidianas (G1, 2023). A luta pelo direito à terra é também uma luta pela preservação de uma história que não pode ser apagada.

No centro histórico de São Luís, está a Casa das Minas, o mais antigo terreiro de Tambor de Mina do Maranhão. Fundada no século XIX, segundo Ferretti (2009), sua figura ancestral é Maria Jesuína, identificada por Pierre Verger como Nã Agontimé, rainha do Daomé, esposa de Agonglô e mãe de Guezô. Essa ligação entre Maranhão e Daomé revela a profundidade do vínculo entre a diáspora africana e as práticas que persistem na contemporaneidade. Cada ritual, cada canto, é um elo com um passado que insiste em permanecer vivo. Como se minhas células reconhecessem a história antes que eu pudesse nomeá-la.

Sobre minha bisa materna, apesar de não haver confirmação formal de sua identidade quilombola, minha tia-avó Maria Bernadete, a mais nova, filha de quilombola, relata que ela viveu durante certo período no quilombo do pai, embora não se lembre do nome da comunidade. Posteriormente, a bisa viveu a maior parte de sua vida no bairro da Liberdade. Essas histórias, transmitidas oralmente, são fragmentos de uma memória que resiste à falta de registros oficiais. Esses relatos orais reforçam a centralidade da memória como fonte de conhecimento, especialmente diante dos apagamentos históricos.

A vivência em quilombo, ainda que sem reconhecimento formal, expressa uma forma de liberdade coletiva baseada na solidariedade e na autonomia. As histórias de encantados contadas por minha avó atualizam essa ancestralidade. Uma delas, que me marcou profundamente, era sobre as correntes que ainda se ouvem nas ruas do centro, onde pessoas escravizadas sofreram. Outra, sobre a carruagem de Ana Jansen, símbolo da crueldade da elite escravocrata, e mais uma, sobre o dia em que o Curupira quase sequestrou um dos meus tios.

O encantamento não é apenas lembrança ou crença, é método, é modo de escuta. Aprendi que há saberes que não se explicam: se sentem, se respeitam. Quando minha avó

agentes políticos — não símbolos, mas seres que atuam, decidem e participam da vida coletiva. Ao destacar essas formas de existência que não se enquadram nos paradigmas ocidentais da política, De la Cadena convida a repensar a própria definição de agência e de mundo.

contava sobre Ana Jansen ou o Curupira, ela não transmitia só história, mas uma cartografia afetiva que me ensinava a perceber o mundo por outras vias, mais sensíveis, mais sutis, mais inteiras.

O bairro da Liberdade, onde minha bisa viveu, foi reconhecido pela Fundação Cultural Palmares em 2019 como o primeiro quilombo urbano do Maranhão. Forma, junto a Camboa, Fé em Deus, Diamante e Sítio do Meio, o maior quilombo urbano das Américas, com mais de 160 mil habitantes (Alma Preta, 2024). A região, ocupada por migrantes negros da Baixada Maranhense e de Alcântara, tornou-se um território de afirmação negra: tambor de crioula, bumba meu boi, cacuriá, terreiros e blocos afro (Brasil de Fato, 2024; Correio Braziliense, 2023).

As lendas e memórias deste lugar, como as do Curupira, não são apenas folclore, mas dispositivos de resistência simbólica. Falam de uma luta constante pela preservação do território, das tradições e da dignidade. A identidade que carrego hoje é fruto dessas travessias: múltipla, híbrida, enraizada e em constante negociação. Essas narrativas, e o entendimento de onde realmente venho, ajudam a consolidar minha própria identidade, uma identidade que é múltipla e marcada tanto pela memória ancestral, quanto pelas vivências contemporâneas, pelo encontro de diferentes culturas e pela constante negociação de pertencimento.

Tudo isso me fez compreender que a memória não é arquivo morto, mas uma dança viva entre os tempos. A tradição não está no passado: ela se move comigo, me orienta, me fortalece. Entre Codó, Alcântara e a Liberdade, o que aprendi é que ser maranhense no Brasil não é apenas sobreviver, é carregar no corpo um território em constante reexistência

Essas memórias, do cheiro do mar na Praia Grande, dos toques de tambor, da casa da bisa no Quilombo da Liberdade, da farinha de puba que a avó misturava, não habitam apenas o pensamento, mas moldam meu corpo como território de inscrição da história, como ensinou a ancestralidade. São alicerces.

O Cerrado, como ensina Ailton Krenak (2020), não é paisagem, mas sujeito político e suas veredas foram meu primeiro mapa para decifrar Brasília. A mesma ancestralidade que me ensinou a pedir 'bença' aos mais velhos seria a que, anos depois, me faria questionar por que a Antropologia da UnB insistia em me chamar de 'primitiva'. Mas em meu peito guardava uma certeza: nenhuma geografia, nem o concreto da capital nem os códigos acadêmicos, apagaria o que as mulheres da minha vida plantaram em mim através de suas danças, de seus cantos e orações. Entre as águas salgadas de Upaon-Açu e as águas doces do Veredinha,

compreendi: minha trajetória não segue linhas retas. É maré que avança, recua, mas nunca deixa na praia a força das ancestralidades que me trouxeram até aqui.

2.3 Da Escola à Universidade

Quando retornei ao Distrito Federal, novos desafios me aguardavam. No ensino fundamental, enquanto eu tentava lidar com minhas questões de pré-adolescência, enfrentava violências que refletiam a desigualdade estrutural. Minha experiência não era isolada. Ainda que muitas dessas vivências escapem às estatísticas tradicionais, diversas pesquisas evidenciam que crianças negras estão entre as principais vítimas de práticas discriminatórias nas escolas, manifestadas por meio do racismo, da exclusão simbólica e da desqualificação intelectual.

O ambiente escolar foi onde tive as experiências de racismo mais traumáticas, como quando o professor do 5º ano, diante de toda a turma, perguntou se eu era burra por não conseguir ditar a tabuada de nove. Eu estava profundamente ansiosa com todos os olhares voltados para mim e, desde então, passei a ser menos participativa nas aulas. A escola, que deveria ser um espaço de proteção e aprendizagem, tornava-se, para mim, um território de vigilância e constrangimento. Essas vivências ecoam o que bell hooks (2024) denomina como “espaços de opressão pedagógica”, em que o corpo negro é constantemente interpelado pela lógica do fracasso e da inferiorização, dificultando a constituição de uma autoestima sólida e do desejo por aprender.

Essas experiências não se limitaram a episódios isolados. No 7º ano, meus colegas cantarolavam músicas associadas à escravidão e me seguiam até em casa repetindo, insistentemente, trechos da música tema da novela *Xica da Silva* — “Xica ‘dá’, Xica ‘dá’ Silva, a negra” — numa tentativa de me envergonhar e me sexualizar ao mesmo tempo. Eu guardava aquilo em silêncio para não incomodar em casa, pois enfrentávamos as dificuldades do meu pai, então deprimido, vivendo um processo doloroso de alcoolismo. Eu, que deveria estar preocupada apenas com a adolescência, sentia que precisava conter o sofrimento para não trazer mais problemas à minha família. O silenciamento, assim imposto, era reflexo de uma pedagogia da submissão que, como afirma Nilma Lino Gomes¹³ (2017), é perpetuada no

¹³ Nilma Lino Gomes é pedagoga, doutora em Antropologia Social e professora emérita da UFMG. Nascida em Belo Horizonte, é referência nos estudos sobre educação, relações étnico-raciais e políticas de igualdade. Atuou como ministra da Igualdade Racial e recebeu prêmios por sua contribuição à educação e aos direitos humanos no Brasil.

cotidiano escolar por meio da negação da diversidade e da ausência de políticas de reconhecimento da identidade negra como constitutiva da experiência escolar.

De acordo com o estudo de Oliveira, Silva e Martins (2021), o racismo institucional e interpessoal exerce impactos diretos na saúde mental de crianças negras no ambiente escolar, contribuindo para quadros de ansiedade, retraimento e baixa autoestima. Essas vivências, muitas vezes naturalizadas no cotidiano escolar, são expressão de uma sociedade que associa a cor da pele e a condição socioeconômica à marginalidade. Eu, beneficiária do Bolsa Família, era alvo de humilhações que convertiam a pobreza em fracasso pessoal, mas eu não me importava, pois sabia o quanto esse auxílio ajudava a complementar a renda da minha família.

A violência simbólica no ambiente escolar manifesta-se de forma recorrente nas experiências de estudantes adolescentes, como indicam os dados da Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar (PeNSE), realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2021). No Distrito Federal, 21,8% dos estudantes entre 13 e 17 anos relataram ter sido alvo de humilhações ou provocações repetidas por colegas nos 30 dias anteriores à aplicação do questionário, evidenciando a prevalência do bullying como uma prática sistemática de exclusão. A recorrência dessa forma de violência nas redes pública (22,1%) e privada (20,8%) de ensino revela que, embora em intensidades distintas, o problema atravessa diferentes configurações escolares. Esse cenário aponta para a necessidade de políticas públicas que enfrentem o problema para além de ações punitivistas, considerando os marcadores sociais de diferença, como raça, gênero e território, que estruturam as dinâmicas de poder e hierarquia no espaço escolar.

Estudos do Instituto de Pesquisa e Estatística do Distrito Federal (IPEDF, 2023) demonstram que estudantes negros residentes em regiões periféricas do Distrito Federal enfrentam barreiras estruturais no acesso e permanência no sistema educacional. Esses estudantes são majoritariamente atendidos por instituições públicas, apresentam maiores taxas de evasão escolar em faixas etárias mais avançadas e estão sub-representados em escolas privadas de alto desempenho.

Tais padrões evidenciam a sobreposição dos marcadores de raça, classe e território na reprodução de desigualdades educacionais, ainda que o relatório não utilize diretamente o conceito de discriminação. Gomes (2017) aponta que, para que se promova uma educação antirracista, é necessário romper com a lógica da neutralidade racial na escola e reconhecer o protagonismo da infância e juventude negras em seus processos educativos. Em diálogo com

essa perspectiva, hooks (2024) nos lembra que “ensinar é um ato de esperança”, mas apenas quando o espaço da sala de aula é transformado em um local de resistência e valorização da diferença.

No último ano do ensino médio, meu pai faleceu e tive que adiar os planos de ingressar no ensino superior, a urgência era trabalhar para ajudar minha mãe com as contas. Apesar de querer muito entrar para faculdade, não tinha como pagar as mensalidades. Minha mãe bancar meus estudos não era uma possibilidade e eu nem teria coragem de fazer esse pedido, já bastavam as contas de aluguel, água e luz, internet e compras do mês. Além de todo o descaso que ela vivia na casa dos patrões. Minha mãe começou a trabalhar tão cedo, que ser motivo de fazê-la trabalhar ainda mais me pesava o coração.

Você deve estar se perguntando: *‘Por que ela não fez as provas de vestibular em uma universidade pública?’* Fiz a prova no primeiro ano do ensino médio e percebi que não teria chances de entrar em alguma universidade pública porque apesar de ser uma frequentadora assídua da biblioteca, ter tido incentivo dos meus pais e não ter reprovado em nenhum ano, perdi alguns conteúdos por falta de professores na escola, a linguagem nos livros didáticos não faziam sentido para o formato de aulas que tínhamos, não tinha computador em casa e acesso a informação em plataformas digitais ainda não era acessível.

Meus colegas de turma e eu não fomos encorajados a almejar a universidade e nem preparados para as provas de seleção como o Programa de Avaliação Seriada (PAS¹⁴). Estudávamos uma escola conhecida por receber alunos das quadras periféricas da cidade, não havia muito investimento de energia metodológica dos professores conosco e alguns deles faziam questão de lembrar que para jovens como nós, descendentes de “escravos” e indígenas, não irem para cadeia ou engravidar até o último ano já era uma conquista.

Mas a vida como ela é, acaba por nos levar a caminhos que nem imaginávamos andar. Ufa, uma alternativa! Fui atrás desse tal de Enem. Em 2016, por meio do Programa Universidade Para Todos (Prouni¹⁵), consegui uma bolsa de 50% numa faculdade privada, no curso tecnólogo em Gestão de Recursos Humanos, nunca gostei desse nome, mesmo sem entender na época eu não gostava de pensar nas pessoas numa perspectiva que as tornassem

¹⁴O Programa de Avaliação Seriada (PAS) é um processo seletivo realizado de forma gradual, geralmente em três etapas ao longo do ensino médio, com o objetivo de avaliar o desempenho acadêmico dos estudantes e possibilitar o acesso ao ensino superior com base na média obtida ao final do ciclo. Disponível em: <https://www.cebraspe.org.br/pas-unb/>

¹⁵O Programa Universidade para Todos (ProUni) é uma iniciativa do governo federal brasileiro que oferece bolsas de estudo integrais e parciais em instituições privadas de ensino superior para estudantes de baixa renda, com base em critérios como acadêmicos no Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) e comprovação de renda familiar. Disponível em: <https://acessounico.mec.gov.br/prouni>

objetos, ignorava o nome do curso e focava na possibilidade de trabalhar com capacitação e desenvolvimento de pessoas.

O curso durava quatro semestres, o que corresponde a dois anos. Com foco em disciplinas de técnicas, não havia espaço para disciplinas que nos mobilizassem construções críticas sobre os temas que envolviam a atuação de nossa profissão. Quando eu estava cursando o terceiro semestre, o órgão público em que eu trabalhava para pagar o valor das mensalidades que a bolsa não cobria, passou por uma reformulação e decidiram que no meu setor não precisaria mais de estagiários. Ao invés de me realocarem, fui desligada. Foi muito frustrante, apenas seis meses me separavam da formatura.

Passados o momento de chateação, resolvi que faria o Enem¹⁶ de novo para conseguir uma bolsa integral e concluir o curso e foi o que aconteceu, mas tinha um problema. Nessa outra faculdade eles não aceitaram o aproveitamento de disciplinas e tive que começar do início. Consegui outro estágio para suprir os gastos com materiais e cobrir parte das contas em casa. O desafio foi cumprir a carga horária que essa faculdade colocava em conta-gotas quando se tratava em horas complementares realizadas fora da instituição.

Os alunos eram induzidos a pagar uma quantidade de cursos, considerados caros pela carga horária e tema abordados, para cumprir as horas complementares. Terminei o curso com boas notas em 2017, mas sem formatura porque devia horas complementares que meu estágio na área não era considerado. Era como se eu fosse penalizada por não ter tempo livre porque estava trabalhando para conseguir permanecer no curso, não fazia sentido. Só anos depois finalmente consegui cumprir com as horas e pegar o diploma.

No ano seguinte, estava na casa de uma amiga quando as inscrições para o Sistema de Seleção Unificada - SiSU¹⁷ iniciaram. Tcharam! Essa era minha chance de ingressar na universidade. Chequei a lista de cursos possíveis na UnB e como se estivesse num outdoor superluminoso “Ciências Sociais” chamou minha atenção. Nas ofertas de cursos disponibilizados pela UnB, as Ciências Sociais têm as seguintes opções: Antropologia e Sociologia. Fiz a inscrição nas vagas de cotas para estudantes de escolas públicas reservadas

¹⁶O Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) é uma avaliação criada pelo governo brasileiro com o objetivo de medir o desempenho acadêmico dos estudantes ao final da educação básica. Atualmente, é utilizado como principal ferramenta de acesso ao ensino superior em universidades públicas e privadas, além de servir como treinamentos para programas como o ProUni, o Fies e o Sisu. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/avaliacao-e-exames-educacionais/enem>

¹⁷ O Sistema de Seleção Unificada (Sisu) é uma plataforma do governo federal que possibilita o ingresso de estudantes em universidades públicas por meio da nota obtida no Exame Nacional do Ensino Médio (Enem). O processo é realizado online, e as vagas são distribuídas com base em ampla concorrência ou cotas, promovendo acesso à educação superior para diferentes grupos de estudantes. Disponível em: <https://accessunico.mec.gov.br/sisu>

para estudantes negros, pardos e indígenas. A criança fã de filmes de aventura vibrava, finalmente, iria conhecer as diferentes culturas. Quando a lista de outras chamadas saiu, recebi a ligação de uma amiga trazendo boas notícias. Ora, ora, havia sido aprovada.

Fiz a matrícula, solicitei meu passe estudantil, mas a preocupação me rondava, o curso é diurno e eu não poderia parar de trabalhar. Conversei com a minha mãe, o orgulho de ter uma filha na UnB, deu forças para que ela sustentasse a casa sozinha enquanto eu cursava o primeiro semestre. No ano que entrei, o acesso à bolsa socioeconômica acontecia sempre no semestre seguinte. Se não fosse o passe estudantil e o acesso gratuito ao Restaurante Universitário (RU), devido ao ingresso por cotas, acredito que nem conseguiria permanecer depois da primeira semana na UnB.

Em 2018, vivi minha primeira greve estudantil. Em meio às mobilizações, esperava encontrar acolhimento nos coletivos do curso, mas fui atravessada por um silêncio que me obrigou a aprender, sozinha, os códigos e dinâmicas da universidade. Como não entrei na primeira chamada, perdi as aulas iniciais. Na semana em que comecei, já havia uma avaliação em Introdução à Economia. Lembro do anfiteatro lotado, das pessoas com *notebooks*, *tablets*, *kindles*. Eu ali, dependendo de *xerox*, sem computador, tentando me situar num espaço que me dizia o tempo todo: você não pertence. A ausência de apoio material e emocional não era visível nos editais ou nos corredores, mas pesava como uma barreira intransponível.

A universidade pública, mesmo após os avanços das cotas raciais, ainda é atravessada por mecanismos de exclusão que muitas vezes se disfarçam de meritocracia. A presença negra aumentou, na UnB, por exemplo, passou de 4,3% em 2003 para 48% em 2019 (UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, 2023), mas permanecer é outra luta. Os obstáculos não são apenas financeiros: são subjetivos, institucionais e estruturais.

Um estudo recente publicado na *Ciência & Saúde Coletiva* apontou que 54,4% dos estudantes negros entrevistados relataram ter sofrido racismo dentro da universidade. As consequências? Adoecimento mental, queda no rendimento, silenciamento. Na Univates, mais de 70% dos estudantes negros evadiram entre 2019 e 2023. Nas universidades federais, estima-se que cerca de 30% dos cotistas raciais abandonaram a graduação (SciELO, 2024; Univates, 2025; Alma Preta, 2025). Esses números não são apenas estatísticas: são rostos, histórias e tentativas interrompidas. Podia ter sido eu.

O passe estudantil e o acesso ao RU, nesse momento, eram importantes, mas não suficientes. Pensei que, pelo menos no curso de Ciências Sociais, encontraria pessoas mais

parecidas comigo, ledo engano. As minhas colegas nas turmas eram mais parecidas com os filhos dos patrões das casas em que minha mãe já havia trabalhado.

Eu, filha da “empregada doméstica”, da “diarista” consegui estar no mesmo lugar que os filhos de patrões estudam, uma grande conquista não? Mas onde estavam as pessoas parecidas comigo? Aquela semana foi difícil, parecia que ecos de um passado não muito distante percorriam os corredores e salas do Minhocão (Instituto Central de Ciências) dizendo que aquele lugar não foi feito para pessoas como eu frequentar.

Além disso, o curso de Ciências Sociais requer uma temporalidade que não compreende a realidade da maioria dos discentes que precisam estudar, trabalhar e utilizar transporte público. As leituras densas, o que não era problema já que eu era leitora assídua, mas que pouco se relacionavam com nossa vivência, de linguagem antiquada que me faziam ter dúvidas em relação a minha alfabetização, isso quando os professores não passavam leituras em outro idioma.

A maioria dos intelectuais e pensadores eram homens brancos, europeus que ficavam teorizando sobre como as pessoas viviam ou poderiam viver a partir de cosmologia eurocentrada de mundo. Neste ponto da minha trajetória, compreendi a importância de afirmar uma antropologia outra, uma etnografia que parte do corpo, da memória, da emoção. O que trago aqui não é apenas relato, mas uma proposta política e epistemológica: uma escrita insurgente, crítica, sensível. Uma etnografia literária em que a palavra não apenas descreve, mas convoca.

O branco quer o mundo; ele quer apenas para si mesmo. Ele se descobre senhor predestinado deste mundo. Ele o escraviza. Estabelece-se entre o mundo e ele um vínculo apropriativo. Mas existem valores que só combinam com meu molho. Como feiteiro, roubo do branco “um certo mundo”, perdido para ele e para os seus. (Fanon, 2020, pp. 141-142)

Quando Fanon (2020) diz que o colonizado 'rouba um certo mundo' do branco, ecoa minha estratégia de usar a linguagem acadêmica para desmontá-la. Como ele, recuso a 'máscara branca' da Antropologia clássica.

Como eu poderia trazer aquelas abstrações para a minha realidade? Como traria para a prática do meu cotidiano ideias de autores que nos anos de suas vidas me veriam como uma propriedade? No jardim de infância, no ensino fundamental, no ensino médio e agora na universidade, bem mais sofisticado, continuava a sofrer violências do racismo. Só para chegar

à UnB eu havia rompido com várias barreiras e quando entrei me deparei com novas e essas eram ainda mais resistentes.

Seria tão bom ter conhecido Lélia Gonzalez (2020) no primeiro semestre, eu me sentiria confiante com meu pretoguês, teria arcabouço para ironizar a academia.

Tinham chamado a gente prá festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursadeira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa prá gente da gente? (Gonzalez, 2020, p. 223)

Minha experiência com a disciplina de “Introdução à Antropologia” foi traumatizante o “canibalismo”, “primitivo”, “selvagem”, a animalização, as ilustrações, os relatos de viajantes, mercadores, políticos ou religiosos que tornavam toda a experiência em uma história de demonização. Assim, atrelados a todas as correntes teóricas que estavam em disputa no campo antropológico como a hierarquização de raças, a teoria evolucionista cultural, e outras teorias, como difusionismo e determinismo geográfico que foram base para a perspectiva antropológica dos séculos XIX e XX – período estudado na disciplina.

Eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais. Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus traços étnicos - e então me arreentaram o tímpano com a antropofagia, o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros e, acima de tudo, acima de tudo o mais: “Y’a bon banania” (Fanon, 202, p. 127)

Ficava pensando como alguns professores tinham coragem de justificar a importância de lermos aqueles textos em nome da tradição e como deveria ser para os poucos professores negros e indígenas terem que ensinar como esses caras pensavam. Era sobre mim, sobre os colegas indígenas, ler um texto para estudar e ser ofendido, ferido, desrespeitado? Naquele ano, falar sobre saúde mental e gatilhos não era tão comum, muito menos nas salas de aula. Descobri que os personagens que eu admirava nos filmes quando criança não passavam de expropriadores e colonizadores, para não usar outras palavras.

Foi assim que o início da Antropologia me colocou e categorizou? Quem foi que deu a essas pessoas o poder de contar nossas histórias a partir dessas lentes cheias de distorções e preconceitos? Quem permitiu que em prol da consolidação dessa ciência poderiam nos causar tantas dores? Quem é que autoriza os antropólogos defensores desses teóricos a perpetuarem essas violências? Foi dessa forma que a ciência que eu tanto admirava colaborou para que eu e outras pessoas negras e pessoas indígenas fossem prejudicadas por tanto tempo?

Se a ciência, à qual estou acostumado a me curvar, finalmente me revelar a palavra cabalística ou o elemento oculto que se deve ter para forçar a natureza a falar, embora minha convicção deva dar lugar às mais dolorosas decepções, ouvirei desconcertado, mas resignado. Porém, se, apesar da boa vontade, for impossível penetrar esses mistérios da antropologia; se, como uma cortesã caprichosa, ela esconder todos os seus favores para torná-la como que uma auréola ao redor da testa iluminada de Morton, Rehan, Broca, Carns, De Quatrefages, Buchner, De Gobineau, de toda a falange altiva e orgulhosa que proclama que o negro está desatinado a servir como escada para o poder do homem branco, eu terei o direito de dizer a ela, a essa falsa antropologia: “Não, você não é uma ciência” (Firmin, 1885/2022, p.41)

A inquietação persistiu ao perceber que foram esses autores que ocupavam o panteão antropológico, enquanto antropólogos como Antenor Firmin¹⁸, Zora Hurston¹⁹ e Lélia Gonzáles²⁰ eram levados ao esquecimento ou adicionados à ementa como leitura complementar, daquelas deixadas para o final do semestre se der tempo ou discutida de forma superficial. Tentei mais uma vez ao ingressar na disciplina de “Teoria Antropológica 1”, notei que, embora as perspectivas clássicas tenham sido criticadas, os sutis resquícios de racismos perduraram. Diante desse cenário, optei por abandonar as disciplinas de Antropologia, recusei dedicar meu tempo a leituras densas que perpetuavam interpretações específicas e um tanto violentas sobre a minha identidade enquanto pessoa negra.

Não sou uma potencialidade de alguma outra coisa, sou plenamente aquilo que sou. Não tenho que perseguir o universal. Não reside em meu íntimo nenhuma probabilidade. Minha consciência negra não se revela como carência. Ela é. Ela é adepta de si mesma. (Fanon, 2020, p. 148)

Sem perceber que o adoecimento que me foi causado ao longo desses anos devido ao racismo se potencializou na graduação um pouco antes da pandemia, não conseguia desligar meus pensamentos. Eu era uma das que catimbavam a discursão deles. Lia os textos,

¹⁸ Joseph-Anténor Firmin (1850-1911) foi um intelectual haitiano que desafiou de frente o racismo científico do século XIX. Em sua obra mais famosa, *De l'égalité des races humaines* (1885), ele desafiou as ideias de que algumas raças eram superiores a outras, mostrando que essas teorias eram falsas e preconceituosas. Firmin foi pioneiro em trazer para a antropologia uma visão de igualdade sobre a humanidade, muito antes disso se tornar uma preocupação central na disciplina.

¹⁹ Zora Neale Hurston (1891-1960) foi uma antropóloga e escritora afro-americana que usou métodos etnográficos para registrar as histórias e tradições de comunidades negras no sul dos Estados Unidos e no Caribe. Ela uniu pesquisa acadêmica e literatura para que as vozes das pessoas que estudou fossem ouvidas. Sua abordagem destacou a riqueza das histórias orais e a importância de olhar para as culturas marginalizadas com respeito e profundidade.

²⁰ Lélia González (1935-1994) foi uma antropóloga e ativista brasileira que se conectou às discussões sobre raça, gênero e classe de um jeito revolucionário. Com conceitos como "amefricanidade" e "pretuguês", ela mostrou como a cultura afro-brasileira é central para entender a identidade do Brasil e propôs maneiras de combater o racismo e o machismo estrutural. Assim, deu um novo rumo para os estudos antropológicos no Brasil e na América Latina.

respondia às perguntas em sala, mas me questionava o tempo inteiro: o que essa teoria diz sobre mim? O que ela silencia? Estava cansada de ser o outro — objeto, dado, exemplo, "nativa".

A cada aula, minha presença era uma disputa entre permanecer e desistir. Havia cansaço, mas também havia desejo. Foi assim que, aos poucos, entendi que minha leitura do mundo não precisava se submeter. Que meu corpo negro, nordestino, mulher, podia ser critério de verdade, não apenas tema de análise. A escrita se tornou então o modo de não desaparecer. Uma forma de me reaver. Não escrevo sozinha. Carrego histórias, rezas, silêncios que minha avó me ensinou a respeitar. Minha etnografia nasce desses rastros.

Minha dor, eu percebia, não era apenas minha. Nos corredores da universidade, em conversas sussurradas e ausências sentidas, a exaustão se espalhava como um contágio. Durante e após a pandemia, esse mal-estar coletivo se intensificou, obrigando até mesmo as estruturas mais rígidas a reconhecerem sua gravidade. Foi assim que surgiram, por exemplo, os atendimentos a preços sociais oferecidos por profissionais da saúde, como tentativa de acolher o sofrimento psíquico que acometia grande parte da população estudantil. A Universidade de Brasília (UnB), onde estudo, instituiu bolsas emergenciais de saúde mental como resposta à urgência dos quadros de depressão, ansiedade e sofrimento emocional que se agravaram (Universidade de Brasília, 2021).

Uma pesquisa conduzida pela própria universidade revelou que 57% dos estudantes apresentavam sintomas compatíveis com transtornos psíquicos, sendo a ansiedade, a depressão e o estresse acadêmico os mais recorrentes (Jornal de Brasília, 2018). Eu estava entre esses números. Mas ser número nunca deu conta do que eu sentia. E esse cenário torna-se ainda mais inquietante quando se observa quem mais adoece: a população negra. Estudos recentes confirmam o que tantas de nós já sabíamos que o racismo institucional agrava o sofrimento psíquico, tornando-o mais intenso, mais persistente, mais silenciado (Ciência & Saúde Coletiva, 2024).

Como bem afirmou Almeida (2019, p. 47), “o racismo é um vírus que infecta instituições”. E a saúde mental da juventude negra é uma de suas primeiras vítimas. Moreira (2021) reforça que o adoecimento psíquico de estudantes negras e negros não pode ser pensado fora das engrenagens do colonialismo e do capitalismo, que nos desumanizam e silenciam há séculos. Diante disso, as respostas institucionais, ainda que bem-intencionadas, falham se não estiverem enraizadas em uma política de cuidado racialmente orientada uma

política que reconheça o racismo como determinante social da saúde e da permanência universitária.

O auxílio de R\$ 400,00, ainda que insuficiente, era um alívio para quem, como eu, precisava conciliar terapia com a sobrevivência na academia. As pessoas que têm acesso a terapia, sabem o quanto pode ser desafiador e demorado encontrar um psicólogo que tenha a abordagem e perfil para atender as questões pelas quais passamos, ainda mais em seis meses. E não, naquele ano ainda era raro encontrar psicólogos que atendessem levando em consideração as especificidades étnico-raciais. Além disso, seis meses ainda é pouco tempo para tratar questões de adoecimento psicológico.

De qualquer forma, consegui pleitear o auxílio e pela primeira vez tive a oportunidade de cuidar da saúde de minha subjetividade, mas veja, num período curto. Até então as sessões de terapias eram bem inacessíveis financeiramente para maioria da população brasileira por serem caras. Descobri que meu adoecimento não era apenas meu: era coletivo, estrutural, histórico. Eu não estava doente por fraqueza; estava cansada de resistir sozinha.

No entanto, recuso com todo o meu ser essa amputação. Sinto em mim uma alma tão vasta quanto o mundo, uma alma realmente profunda como o mais profundo dos rios, meu peito tem poder de expansão infinito. Sou dádiva, mas me aconselham a humildade do inválido... Ontem, ao abrir os olhos para o mundo, vi o céu retorcer de uma ponta a outra. Quis me levantar, mas o silêncio eviscerado fluía de volta para mim, com as asas paralisadas. Irresponsável, cavalgando o espaço entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar. (Fanon, 2020, pp.153-154)

Assim, entre as noites em que preocupada me via a depender de uma sociedade racista, algo serpenteava meus pensamentos, serpenteava meus sentidos, era uma saudade “Uma noite, há anos, acordei bruscamente e uma estranha pergunta explodiu de minha boca. De que cor eram os olhos de minha mãe?”²¹ (Evaristo, 2016, p. 11). Lembrei da cor dos olhos de minha mãe, a cor de seus olhos era da mesma cor que os meus.

A pergunta rompeu as páginas que havia lido e me fomentou reflexões sobre a mãe ancestral, a mãe lugar, a mãe diáspora, a mãe casa, a mãe saudade, a mãe medo, a mãe lágrimas, mãe aquilombamento, a mãe poder, a mãe possibilidade do resgate de si mesmo. Sempre que eu pensava no ressoar dos tambores de mina com a vibração do dançar de minhas avós o meu espírito era fortalecido e aos sons dos passos de marcha da minha mãe em oração

²¹ No conto *Olhos d'Água*, de Conceição Evaristo, uma filha relembra a mãe através das lágrimas que marcaram suas vidas. As lágrimas da mãe, sempre silenciosas, falam de dores e lutas, mas também da força que manteve a família unida diante das dificuldades. A história mostra como essas memórias e sentimentos atravessam gerações, trazendo reflexões sobre amor, resistência e as experiências vividas por mulheres negras em um mundo cheio de desigualdades.

por justiça, eu era revigorada. Persisti porque para as mulheres da minha vida escrevo em poesias e contamos os segredos trocados em sonhos por minhas ancestrais.

Lembrei que minha história não é linear, minha história é circular e coletiva. Lembrei de como aprendi sobre todas as formas de resistências que pessoas negras e povos indígenas que emergiram depois de tanto esforço para que fossem esquecidas na história do Brasil. Lembrei de como apesar de todas as formas de aniquilação dos povos indígenas, eles existem e resistiram até hoje. Lembrei de como os movimentos negros e quilombolas criaram estratégias para que nessas terras tivessem um lar e que eu pudesse acessar espaços que me foram tomados. Dos conhecimentos compartilhados entre esses povos. Lembrei de minhas raízes nas águas de São Luís, da recepção das águas de Brazlândia e da resistência das árvores do Cerrado.

E nas andanças fora e dentro dos espaços da universidade conheci Rosiene Kalunga. Com ela, descobri aquilombamento²². Um tempo depois fui apresentada a outra quilombola potente, Sirlene Desapocada²³. Assim, reencontrei o chão. O nosso chão. Relações em que nutro e sou nutrida. As chamo de amigas-irmãs porque foi com essas mulheres que reaprendi como escutar sem pressa, observar com respeito, participar com responsabilidade e absorver novos saberes. Na prática, demonstraram que é possível criar novas antropologias. Com elas, construí um modo de fazer antropologia que não nos aparta de nós mesmas. Uma antropologia comprometida com a vida e não com a neutralidade.

Inspirada por essas trocas, passei a olhar para as narrativas e experiências ao meu redor de uma maneira diferente, como um campo fértil para questionar e transformar as estruturas dominantes que permeiam a academia. Recolhi tudo o que aprendi, resgatei da "caixinha de desistência" o meu sonho de infância de me tornar antropóloga. Antes mesmo de concluir a segunda graduação, entrei no mestrado. Não por linearidade, mas por insistência. Este capítulo, ao narrar meu percurso, não busca fazer de mim uma exceção. Pelo contrário: anuncia uma travessia comum a muitas.

Construir minha trajetória na Antropologia Social enquanto aponto criticamente as contribuições, falhas e vaidades dessa ciência em relação à subalternização de outros sujeitos

²² Aquilombamento: redes de apoio que recriam estratégias de quilombos contemporâneos (GOMES, 2021).

Inclui práticas como escuta coletiva e divisão de recursos.

²³ O termo "desapocada" é utilizado pelas mulheres do Quilombo Puris para descrever aquelas que demonstram coragem, autonomia e resistência diante das adversidades. Ser desapocada implica agir com determinação e confiança, desafiando normas impostas e reafirmando a própria força em espaços sociais, culturais e políticos. Este termo é apresentado por Sirlene Barbosa Corrêa Passold em sua dissertação de mestrado (*Desapocadas: Concepções de Beleza e Conhecimentos Tradicionais de Mulheres Quilombolas do Puris-MG*, 2017), como uma expressão fundamental para compreender a identidade e o papel das mulheres na comunidade.

é um desafio. É como caminhar sobre uma corda bamba, uma linha tênue entre ser colonizada e contricolonizar, cujo resultado só conhecerei no final. A pergunta que persiste é: "Por que insistir na Antropologia?"

A resposta é simples: insisto na Antropologia como quem usa o machado do colonizador para derrubar suas próprias muralhas. Se Firmin (1885) desmascarou a 'ciência racial', minha existência na pós-graduação é a prova de que epistemologias indígenas, negras e quilombolas não são alternativas, são mais que necessárias. Transformar uma estrutura de dentro para fora é uma estratégia poderosa.

Oxum nos ensina em um itan (conto) que nem todas as batalhas são vencidas com espada ou força; em algumas situações, usar a linguagem do colonizador de forma estratégica é suficiente para desarmar suas armadilhas. No entanto, essa é apenas uma etapa. Como afirma Nego Bispo: 'Vamos pegar as palavras dos inimigos que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras enfraquecidas e vamos potencializá-las' (p.13). É nesse processo de fortalecimento de nossos saberes que a verdadeira transformação acontece.

A partir daqui, apresento não apenas minha trajetória, mas também a de outras mulheres que, como eu, ousaram construir saberes em um espaço que tentou negá-las. São minhas amigas-irmãs e também minhas mestras. Suas experiências, marcadas por resistência, afeto e ancestralidade, conduzem os capítulos seguintes. Com elas, escrevo. São minhas ancestrais do presente que abrem caminhos.

3 PEQUIS: ESCUTAVIVÊNCIA NO TERRITÓRIO DA MEMÓRIA QUILOMBOLA

"O pequi não é só fruto,
É símbolo e raiz,
Do Cerrado traz histórias,
Do sertão, faz a matriz.
Nos sabores tem memórias,
Na colheita, a união,
Cada casa, cada mesa,
Tem o pequi como irmão."
(Compadre Lemos, 2008)

Em dezembro, enquanto cruzava os corredores da Rodoviária do Plano Piloto, algo me chamou a atenção. Entre as frutas natalinas cobiçadas como pitayas, cerejas, damascos, lá estava ele: o pequi. Nosso ouro cerratense, persistente e inconfundível. Com tons que vão do amarelo opaco ao quase laranja e um aroma que antecede qualquer explicação, o pequi nunca passa despercebido. Assim como as quilombolas que protagonizam este capítulo.

Rosiene Kalunga²⁴, de Goiás, e Sirlene Desapocada²⁵, do Quilombo de Manga²⁶, em Minas Gerais, carregam em si a mesma força ancestral que resiste, floresce e se reinventa. Como o pequi, suas presenças provocam, dividem, nutrem.

Minha relação com as histórias quilombolas começou com silêncios. Entre 2005 e 2008, no ensino fundamental, aprendi que o Quilombo dos Palmares e seu líder Zumbi eram apenas um parágrafo nos livros didáticos não como símbolo vivo e pulsante da resistência negra, mas como um episódio encerrado no passado. A Lei nº 10.639/2003, que obrigava o ensino da história afro-brasileira e africana, parecia mais um requisito burocrático do que um compromisso com a transformação do olhar. Cresci com essa visão truncada, acreditando que minha ancestralidade era um eco distante. Até que, na universidade, comecei a encontrar rostos e relatos que fizeram da história quilombola uma presença concreta, cotidiana e necessária.

Foi nesse contexto que conheci Rosiene Kalunga. Nos vimos pela primeira vez no Festival Latinidades, em 2017. Eu havia recém-assumido meus cabelos crespos, abandonando as químicas de alisamento em busca de uma reconstrução identitária como mulher negra. Na passarela, algumas colegas diziam que Rosi poderia ser minha irmã. Ao conhecê-la, descobri

²⁴ O Quilombo Kalunga, casa de Rosi, situado no estado de Goiás, é outro exemplo fundamental. Reconhecido como o maior território quilombola do Brasil, os Kalunga compreendem a importância da organização interna para lidar com o assédio de pesquisas acadêmicas organizações ambientais, estabelecendo critérios e decisões coletivas sobre quem pode ou não pesquisar ou realizar projetos em seus territórios, garantindo que sua história e saberes sejam respeitados. Além disso, o território Kalunga está inserido, é um dos destinos turísticos mais procurados do país, atraindo um fluxo crescente de visitantes específicos em suas paisagens, trilhas e cachoeiras (Santos, 2019). Diante desse cenário, os Kalunga planejam formas de construir um turismo que respeite seus valores, sua territorialidade e sua autonomia, buscando alternativas que conciliem a geração de renda com a preservação ambiental e cultural.

²⁵ O termo "desapocada" é utilizado pelas mulheres do Quilombo Puris para descrever aquelas que demonstram coragem, autonomia e resistência diante das adversidades. Ser desapocada implica agir com determinação e confiança, desafiando normas impostas e reafirmando a própria força em espaços sociais, culturais e políticos. Este termo é apresentado por Sirlene Barbosa Corrêa Passold em sua dissertação de mestrado (Desapocadas: Concepções de Beleza e Conhecimentos Tradicionais de Mulheres Quilombolas do Puris-MG, 2017), como uma expressão fundamental para compreender a identidade e o papel das mulheres na comunidade.

²⁶ No norte de Minas Gerais, o Quilombo Puris, casa de Sirlene, localizado no município de Manga, destaca-se como um bastião de resistência e lar de mulheres desapocadas. Conhecido também como o "povo do Calindó", o quilombo preserva práticas culturais e saberes tradicionais que atravessam gerações, com destaque para a liderança feminina na transmissão dessas memórias. O Quilombo Puris tem fortalecido sua comunidade por meio de redes de solidariedade e projetos voltados para o desenvolvimento sustentável, como o manejo de ervas medicinais e sistemas de dessalinização

uma mulher quilombola de sorriso largo, acolhedora, que irradiava força e doçura. No ano seguinte, nos reencontramos na universidade: ela no mestrado, eu iniciando a graduação. Desde então, Rosi tornou-se essa amiga-irmã que fortalece, aconselha e sustenta redes com generosidade.

Foi por ela que conheci Sirlene Desapocada, em 2023, durante uma disciplina sobre Laudos Antropológicos. Sua presença era imediatamente marcante. Em postura e fala, Sirlene transbordava autoridade e sabedoria. Trabalhamos juntas em uma organização voltada à preservação do Cerrado, e ali tive o privilégio de aprender com sua vivência. Cada gesto, cada palavra dela carrega uma ancestralidade viva, que não se curva nem se cala.

Lembro de uma aula em que sua voz enchia a sala. Alguns colegas murmuravam críticas: diziam que ela só falava de si, do seu quilombo, como se isso fosse um excesso. Como se sua experiência não fosse parte legítima do conhecimento. Para mim, ao contrário, era como assistir a uma aula viva de antropologia, não aquela guardada em livros, mas a que pulsa nos corpos e nos territórios. Sua fala era como o pequi: intensa, inconfundível, impossível de ignorar. E como o pequi, sua presença dividia opiniões. Há quem ame, há quem rejeite. Poucos, no entanto, compreendem que ali está um saber que não se curva às molduras acadêmicas e é justamente por isso que é essencial.

Rosiene também carrega essa força que desafia os limites da escuta convencional. Certa vez, durante a graduação, um professor lhe perguntou sobre uma cartilha turística elaborada sobre sua comunidade. Ela não fazia ideia do que se tratava. Foi perguntar às parentes, nenhuma sabia. Era como se estivessem escrevendo sobre sua casa sem lhe avisar. Mais tarde, na apresentação de seu primeiro artigo acadêmico, num encontro sobre quilombos, viveu outra violência. Após sua fala, a professora responsável se sentiu ofendida por ela não concordar com algumas informações de sua pesquisa e tentou constrangê-la, chamou-a pelo nome errado e, diante de uma sala cheia de pós-doutores, disse: “Você não sabe desse trabalho porque está aqui. O seu lugar é lá.” Lá no quilombo. Não ali, entre os saberes que tentam se afirmar universais.

Rosiene chorou. Chorou em silêncio, sem conseguir reagir, tomada pelo choque de ser desautorizada num espaço que deveria acolher sua voz. Mas, como ela mesma me disse depois, aquela dor virou semente. Entendeu, ali, que se não ocupasse aquele espaço, outros o fariam por ela e sobre ela. Sua presença é como o pequi: incomoda a quem não quer se ferir com os espinhos, mas é alimento ancestral, é território em forma de palavra.

Ser amiga-irmã é mais que compartilhar afetos ou histórias. É caminhar juntas com a certeza de que há força na troca e aprendizado na escuta. Rosiene e Sirlene são essas presenças que me aquilombam. Nossos encontros para esta dissertação, às vezes virtuais, às vezes breves, carregam sempre a densidade de quem partilha muito mais que o agora. Como o pequi, que guarda seu valor no miolo, entre espinhos, nossas relações exigem cuidado. Há a casca, o cheiro forte, a atenção para não se ferir, mas também o sabor que só quem conhece sabe. Assim são nossos vínculos: feitos de tempo, confiança e coragem para atravessar as camadas.

Este capítulo foi tecido em parceria com elas. Não apenas através de entrevistas gravadas, mas de escutas partilhadas, gestos decifrados em silêncios e afetos cultivados ao longo de anos. Inspirada pela metodologia de Zora Neale Hurston²⁷ (2021) que registrou a história de Kossola, último africano escravizado nos EUA, preservando a cadência e a força de sua fala, optei por não traduzir ou interpretar, mas por apresentar as vozes de Rosi e Sirlene em sua pulsação própria. Cabe ressaltar, no entanto, que a estrutura narrativa aqui proposta não se limita a uma transcrição literal: ambas acompanharam e participaram ativamente do processo de construção do texto, inclusive na definição da forma como suas falas seriam apresentadas. Trata-se, portanto, de uma escrita dialógica, que busca honrar a integridade de suas vozes sem abrir mão do cuidado compartilhado na organização do relato.

Seus relatos, atravessados por digressões e sobreposições de tempo, mantêm a oralidade como tecnologia de narrativa: a memória circula não em parágrafos lineares, mas em rios de palavras que carregam espinhos e miolos, como o próprio pequi. Assim como o pequi exige cuidado para ser colhido, esta escrita exigiu desacelerar: ouvir sem pressa, honrar os tempos do território e aprender que a academia também pode ser um quilombo.

As histórias de Rosiene e Sirlene não são apenas trajetórias individuais. São parte de um movimento mais amplo de reexistência e transformação. Para capturar essa força, os encontros para as entrevistas, embora marcados por desafios logísticos, foram atravessados por anos de convivência e troca. Com Rosiene, a conversa ocorreu de forma remota, entre a preparação para sua qualificação de tese e os preparativos para uma viagem aos Estados Unidos. Com Sirlene, começamos pelo *Google Meet*, mas concluímos por áudios no WhatsApp, devido à instabilidade da conexão. O encontro presencial não foi possível, pois ela partia para uma viagem de campo à sua comunidade.

²⁷ O método de Zora é baseado na transcrição fiel da oralidade, sem edição ou interpretação acadêmica, revolucionou a etnografia ao priorizar a autenticidade da voz narrativa e recusar interferências de visões coloniais. Como abordado no capítulo anterior, sua escuta radical influenciou este trabalho, e suas contribuições metodológicas serão expandidas no capítulo seguinte.

Mesmo com essas limitações, a relação construída ao longo dos anos deu à pesquisa uma profundidade que vai além das palavras gravadas. O que se apresenta aqui não se limita às entrevistas: são escutas partilhadas, silêncios compreendidos, afetos cultivados. As etnografias que emergem dessas relações carregam não apenas as singularidades de suas trajetórias, mas também as confluências entre elas – marcas de uma resistência que, como o pequi, se firma no tempo e no território. Um saber que floresce entre espinhos, mas alimenta com força quem tem coragem de provar.

3.1 Da teoria à escuta: encontros com a memória viva dos quilombos

Não fizemos os quilombos sozinhos. Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas. No dia em que os quilombos perderem o medo das favelas, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluência, o asfalto vai derreter! (Nego Bispo, 2023, p. 45)

Quando Ana Mumbuca²⁸ (2020, p.03) relembra as palavras de Nego Bispo: “saiu o primeiro navio negreiro, eis o primeiro quilombo”, ela nos leva ao gesto inaugural da resistência negra. Aquilombar-se, segundo essa leitura, começou ainda nos porões dos navios negreiros, quando corpos arrancados de suas terras lançaram-se ao mar, bateram, gritaram, resistiram. Ali, naquele instante de dor e coragem, formou-se o primeiro quilombo. Essa visão ressoa na poética de Nego Bispo, que celebra a confluência de saberes entre povos africanos e indígenas, entendendo os quilombos como espaços de articulação e reinvenção, onde a memória se transforma em gesto, prática e horizonte comum.

Inspirada por essas leituras, construí uma primeira versão desta seção ancorada na produção teórica de autoras e autores negros, com destaque para Beatriz Nascimento²⁹ (1985) e Clóvis Moura³⁰ (2021). Meu objetivo era pensar o quilombo não apenas como uma categoria histórica ou jurídica, mas como operador político e epistemológico, marcado por disputas de

²⁸ Ana Mumbuca é o nome adotado por Ana Claudia Matos da Silva, mulher quilombola do Jalapão (TO), é escritora, poetisa e liderança do Quilombo Mumbuca. Representante das "mulheres do Cerrado", Ana é um símbolo do poder das narrativas quilombolas para a preservação de saberes tradicionais e para a construção de novos horizontes sociais e culturais.

²⁹ Beatriz Nascimento (1942–1995) foi uma historiadora, escritora e ativista brasileira, nascida em Aracaju, Sergipe. Ela estudou a cultura e a resistência das populações negras, especialmente os quilombos. Beatriz mostrou que os quilombos não eram só lugares de refúgio, mas também símbolos de luta e organização, e destacou como essas comunidades ainda inspiram os movimentos sociais hoje em dia.

³⁰ Clóvis Moura (1925–2003) foi sociólogo e escritor, nascido em Amarante, Piauí. Ele pesquisou as formas de resistência dos negros no Brasil e via os quilombos como mais do que espaços de fuga: eram exemplos de como sociedades alternativas podiam enfrentar a opressão. Seu trabalho ajudou a enxergar os quilombos como parte da luta por igualdade no país.

sentido e enraizado na experiência da resistência negra. Com Beatriz Nascimento, apontei o quilombo como espaço-tempo da insurgência, onde a memória coletiva se elaborava contra o apagamento. Com Clóvis Moura, sublinhei os quilombos como alternativas de organização social. E com Glissant³¹(2005), aproximei-me da ideia de criouliização, que me ajudava a pensar a complexidade e a plasticidade dessas formações históricas.

Mas ao compartilhar esse texto com Rosi, minha orientadora e colaboradora na pesquisa, fui interpelada de modo profundo. Durante uma videoconferência, enquanto líamos juntas os parágrafos iniciais, Rosi interrompeu a leitura com delicadeza, mas firmeza. Disse que percebia, com nitidez, quando era Beatriz ou Moura que falavam, e quando era eu, Sara. Não era uma crítica, mas uma convocação: “Você tem acesso direto às vozes quilombolas. Escute-as. Toda vez que você perguntar a um quilombola o que é quilombo, o que é ser quilombola, o que é memória, você terá uma resposta diferente. Porque quilombo não é uma coisa só.”

Foi então que compreendi: minha escuta ainda estava presa ao molde acadêmico, mesmo que mobilizasse autores contra-hegemônicos. Rosi não desvalorizava esses nomes, pelo contrário, reconhecia sua importância. Mas me chamava à responsabilidade de fazer outra coisa com aquilo que me era confiado pelas mulheres quilombolas: “A gente aprende a escutar primeiro... A gente escuta primeiro.” Escutar, aqui, não era só metodologia, mas um modo de estar. Um posicionamento diante do outro e diante de mim mesma.

A partir dessa conversa, minha compreensão da memória se deslocou. “Porque às vezes quando a gente fala memória, a memória vem muito como algo do passado, mas memória não é só passado, é presente também. Memória é algo em movimento...”, me disse Rosi. Era como se estivesse, enquanto falava, juntando lembranças e ideias que vinham de muitos lugares. Dizia que se confundia entre o que era memória e o que era lembrança, porque tudo se misturava quando pensava no avô contando histórias, ou quando ela mesma repetia essas histórias entre amigos, fazendo elas seguirem adiante. A memória não era uma coisa parada. Era algo que circulava.

³¹ Édouard Glissant (1928–2011) foi um escritor, poeta e pensador nascido na Martinica, uma ilha do Caribe que é território francês. Ele é conhecido por refletir sobre as consequências do colonialismo e por propor formas de pensar as relações entre culturas de maneira mais aberta e complexa. Um de seus conceitos mais importantes é o de criouliização, que descreve o processo pelo qual culturas diferentes se encontram e se misturam de forma imprevisível, criando novas formas de viver e de se expressar. Para Glissant, a criouliização valoriza a diversidade e a troca entre culturas, sem tentar reduzir tudo a uma identidade única ou dominante.

Ela me falava sobre a escuta. Disse que com Givânia³² aprendeu a pensar memória como escutavivência³³. Ouvir não era um gesto passivo, era viver a memória com o corpo, com o tempo, com o território. “Quando eu lembro do meu avô, eu não sei se estou ativando uma memória, uma lembrança ou a escutavivência minha dentro do território”, disse. A escutavivência é esse modo de aprender com o tempo, com os outros, com a prática, com o encontro não de um lugar distante, mas de dentro da vida. “A gente aprende a escutar primeiro. Não tem essa sede de ficar falando. A gente escuta primeiro.” E quem escuta, guarda.

Enquanto conversava comigo, Rosi também foi trazendo falas que a acompanharam e que, pra ela, tinham a ver com esse aprender que vem do viver. Lembrou de Ana Mumbuca, que contava como os encontros ao redor da fogueira são espaços de troca. Era nesses momentos cotidianos, simples, que as conversas aconteciam, que se ensinava e se aprendia sem ninguém dizer que estava ensinando. Era natural. “Na casa dela eles ainda acendem fogueira no quintal, às vezes por causa do frio, e aí fica aquele encontro, conversando, rindo... e quando você vê, aprendeu alguma coisa.”

Rosi também lembrou de uma conversa com um de seus parentes de território, quando ele disse que o melhor lugar para escutar os mais velhos é na roça. “É lá, enquanto a gente está batendo arroz, colhendo feijão... ali que os causos começam a vir, que a gente ri, ouve, aprende.” O saber está no fazer junto, no estar junto.

Em outro momento da conversa, ela trouxe uma fala do Davi Kopenawa³⁴: que o povo da cidade, da academia, só aprende se estiver escrito. Que sem papel, sem letra, não acreditam no saber. E isso tocou fundo nela, porque vê como as formas de aprender do povo dela são

³² Givânia Maria da Silva é quilombola do Quilombo de Conceição das Crioulas, em Salgueiro, Pernambuco. Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília, ela é professora, pesquisadora e ativista na luta pelos direitos quilombolas. Cofundadora da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), Givânia contribuíram significativamente para a formulação de políticas públicas externas à titulação de terras e à valorização dos saberes e territórios quilombolas. trabalho destaca a centralidade das mulheres nas lutas por terra, memória e resistência.

³³ O termo escutavivência é proposto por Givânia Crioula (2022), que articula escuta e vivência como um modo de produzir conhecimento enraizado no território, na memória e nas práticas de resistência das mulheres quilombolas. Diferente da escuta passiva, a escutavivência implica ouvir com o corpo, com o tempo e com o lugar, de forma implicada, afetiva e política. Dialogando com a escrivivência de Conceição Evaristo, o conceito marca a importância de narrar e rememorar a partir de uma perspectiva coletiva e situada, em que quem escuta também compartilha, se reconhece e se transforma pela história narrada. Trata-se de um saber produzido no entrelaçamento entre pertencimento, ancestralidade, oralidade e luta por direitos.

³⁴ Davi Kopenawa (2023), líder e xamã do povo Yanomami, faz uma crítica ao modo como os brancos — que ele chama de napëpë — valorizam apenas os conhecimentos que estão escritos. Para ele, quando algo não está registrado em papel, muitos não dão importância ou acham que não é verdade. Kopenawa destaca que o povo Yanomami aprende de outra forma: com a terra, com o corpo, com o trabalho nas roças, com a vida em comunidade. O pensamento deles se forma no fazer, e não precisa estar escrito para ser verdadeiro. Ao dizer isso, ele convida os ouvintes não indígenas a escutarem de verdade e a respeitarem outras formas de saber, que também têm valor e profundidade, mesmo que não estejam em livros.

outras. É no corpo, no gesto, na prática, como quando a avó mostra como plantar, ou ensina a receita de um bolo sem nunca ter escrito nada. A gente aprende vendo, repetindo. O que ficou marcado não foi um texto, foi a experiência.

Foi aí que Rosi lembrou de algo que ouviu de Nego Bispo: nós sabemos aprender com o outro do outro, mas o outro, não sabe aprender com a gente. E que agora ele só fala: — “quem quiser que escreva”. Ela riu, achou esperto. Mas disse também que isso bagunça as coisas. Porque logo depois veio Elionice Nascimento³⁵, e disse que sim, que também são povo da escrita. “E aí ela começa: que lá no continente africano já se escrevia, que as pinturas rupestres são formas de escrita... e eu só dizia pra ela: ‘para de bugar a minha mente!’”, Rosi contou rindo. E ali foi entendendo que não tem um jeito só de escrever. Tem muitos. Pintura no corpo, grafismo, dança, oralidade. Tudo isso é forma de dizer o mundo.

Essas referências não apareceram como citação de livro, vieram como lembranças vividas, como palavras que marcaram e ficaram. Rosi não queria organizar tudo em teoria. Ela queria contar o que viveu, o que ouviu, o que aprendeu. E dizia: “a memória e a oralidade estão no dia a dia”. Estão na vivência, no corpo, no costume, no tempo do território. Estão na farinha, na plantação, nos pequenos rituais do cotidiano. Mas também dizia que nem todo território ainda tem farinha, que às vezes o que resta é aquela visita respeitosa ao mais velho, um momento de conversa durante a folia, ou até uma lembrança solta que vem quando menos se espera. “A gente aprende escutando primeiro”, dizia. E escutar, para Rosi, é uma forma de guardar para repassar.

Rosi dizia que a universidade nos ensina, muitas vezes, a repetir discursos, mesmo os mais bem-intencionados. Seu conselho foi claro: “Você precisa encontrar sua própria forma de escrever sobre memória. Não como repetição do que já foi dito, mas como elaboração sua.” Ao perceber onde era Beatriz, onde era Moura e onde era eu, ela me devolvia à minha própria escuta. E mais do que isso: reconhecia que eu era escritora. Ali, entre o afeto e a palavra, me oferecia uma chave.

Pouco tempo depois, escrevi junto com a Renata, irmã de Rosi, um conto infantojuvenil. O conto que escrevemos “Alexandrina Passarinho: a história de uma vovó Kalunga” nasceu da escuta, da convivência e do desejo de manter viva uma voz que atravessa

³⁵ Elionice Conceição Sacramento (2019) é pescadora, quilombola, educadora popular e militante das lutas pelos direitos dos povos das águas. Nascida e criada na comunidade pesqueira e quilombola de Conceição de Salinas (BA), construiu uma trajetória marcada pela resistência e pelo protagonismo de mulheres negras em territórios tradicionais. Em sua dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais da UnB, ela propõe uma forma própria de produzir conhecimento, com os “pés na lama e o corpo imerso nas águas”, unindo ancestralidade, território e saberes tradicionais.

gerações. Dona Alexandrina, a vovó Passarinho, é avó de Rosi e Renata. Mas no conto, ela também se transforma: deixa de ser apenas uma figura do passado para se tornar personagem encantada, mulher-passarinho, guardiã de histórias e sementes. Sua presença atravessa a vida das netas como atravessa também a mata, os quintais, os ventos do Cerrado.

Ao contar para as netas as histórias que ouviu de seus ancestrais, Alexandrina planta o que chama de sementes-memória e esse gesto é, ao mesmo tempo, cotidiano e sagrado. A memória, aqui, não está nos livros, nem nos arquivos, mas nas mãos que preparam o café, nas folhas colhidas para o chá, no jeito de contar histórias ao redor do fogão a lenha. Ela se enraíza no território, mas também se move: caminha com as pessoas, se transforma com elas, acompanha seus rituais de passagem.

Escrever esse conto foi, para mim, uma forma de entender que memória não é sobre conservar intacto um passado, mas sobre reconhecer o que segue vivo nele. É também uma forma de devolver às histórias o seu lugar de força: como elas educam, protegem, cuidam e orientam. Dona Alexandrina ensina às netas que há coisas que o “desenvolvimento” da cidade não pode medir: o valor de um quintal, o silêncio de uma noite, a força de uma cura aprendida com as mais velhas. Essas são formas de conhecimento que raramente cabem nos marcos institucionais da ciência, mas que produzem vida, pertencimento e continuidade.

No conto, quando Alexandrina vira passarinho, ela não desaparece. Ela se transforma. A transformação da avó em ave encantada é também metáfora para aquilo que permanece mesmo quando já não está. A memória como presença que canta, orienta, acompanha. A escrita, nesse caso, é menos invenção e mais tradução: ela tenta traduzir em palavras o que foi vivido e passado adiante em forma de ensinamento.

A homenagem, portanto, não é apenas à figura da avó. É também à forma de saber que ela representa. Um saber que não é sistematizado em teses, mas em histórias contadas no tempo certo, com o bolo no forno e o chá no fogo. Foi nesse tempo, entre a palavra e o cuidado, que compreendi que escrever sobre memória é também um exercício de responsabilidade: com quem veio antes, com quem caminha junto, e com quem virá depois.

Se a memória circula como as águas do rio que banha o Cerrado, Rosi Kalunga aprendeu a navegar suas correntezas. Sua jornada até a academia não foi um rio tranquilo: foi cheia de remansos e corredeiras, como o pequi que, mesmo ferindo com seus espinhos, alimenta quem sabe colhê-lo. Como as palavras semeadas de Nego Bispo, resistir é festejar as alegrias mesmo quando o fogo ameaça queimar e Rosi carregava essa chama em cada passo.

3.2 Andanças de Rosi Kalunga: entre luta, os encontros e a escrita

“Fogo!... Queimaram Palmares,
 Nasceu Canudos.
 Fogo!... Queimaram Canudos,
 Nasceu Caldeirões.
 Fogo!... Queimaram Caldeirões,
 Nasceu Pau de Colher.
 Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
 E nasceram, e nascerão tantas
 outras comunidades que os
 vão cansar se continuarem queimando.
 Porque mesmo que queimem a escrita,
 Não queimarão a oralidade.
 Mesmo que queimem os símbolos,
 Não queimarão os significados.
 Mesmo queimando o nosso povo
 Não queimarão a ancestralidade”
 (Nego Bispo, 2019, p.33)

“Você tem que estudar, menina. Tem que passar no mestrado”. A professora Giovana, do meu estágio na graduação, dizia , com aquele jeito firme e cheio de afeto. E eu, com o olho cheio d’água, só pensava no tanto que estudar doía. Mas eu fui. Estudar, estudar, estudar, esse era o meu ciclo. Acordava com livro, dormia com fichamento. Tinha dias que eu achava que ia sumir. Mas não me sabotei. Gostava do que lia porque eram textos do turismo. Então eu me obrigava: vai, mulher. Vai que é teu.

Terminei a graduação e fiquei no vácuo: cadê o trabalho? Nada. Aí minha tia falou: se você não passar, você vem pros Estados Unidos. Mas se passar, segue estudando. Não sabia o que ia ser, mas fui estudar. Com ajuda da professora Giovanna e de outra pessoa que já tinha entrado no mestrado, eu ia escrevendo, eles liam, devolviam com observações. Três meses de preparo. Era fichamento, projeto, memorial. De manhã, ia estudar na biblioteca do IF³⁶. No horário de almoço voltava, fazia comida, comia se minha mãe estivesse em casa, e voltava ao IF para estudar. À noite também.

Eu estava na dúvida se entrava para pós no MESPT³⁷ ou seguia no Turismo, ambos na UNB. O primeiro edital que saiu foi no Turismo. O de Turismo não tinha vagas específicas

³⁶ Os Institutos Federais (IFs) são instituições públicas de ensino superior, técnico e tecnológico vinculadas ao governo federal brasileiro. Estão presentes em diversas cidades do país e oferecem uma ampla gama de cursos — do ensino médio técnico à pós-graduação — com foco na formação profissional, científica e tecnológica, especialmente voltada para as demandas regionais e o desenvolvimento local.

³⁷ Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (MESPT) – É um curso da Universidade de Brasília (UnB) que forma profissionais para trabalhar com povos indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais. O objetivo é unir conhecimentos acadêmicos e tradicionais para fortalecer direitos, territórios e modos de vida sustentáveis. O programa é feito em parceria com várias áreas da UnB, como educação, ciências sociais e desenvolvimento sustentável.

para pessoas negras. E isso me bateu, mas ainda assim fiz minha inscrição. Então fiz o processo seletivo que tinha prova teórica, de idioma que podia usar o dicionário, idioma não era eliminatório, mas ajudava na classificação. No meio disso tudo, trabalhava na pizzaria, cuidava de criança, fazia o que aparecia. Era o que dava pra ajudar em casa. E lá fui eu e a Fernanda, duas meninas novas, acanhadas, sem currículo internacional, sem estágio no exterior. Mas com força. A gente se olhava e dizia: será que dá? Vamos tentar. O pessoal tinha currículo, tinha viajado. E nós, só na coragem. Eu me aproximei muito dela porque meu primo estava fazendo graduação em Arrais, ela também fazendo graduação em turismo, mas ela já tinha graduação em administração.

Passei. Mas não foi fácil. Não tinha bolsa. Achei que teria, disseram que não. Era um mestrado profissional, e diziam que quem fazia já estava no mercado. Mas eu não tava. E aí? Como continuar? A Giovanna havia falado que existiam projetos que ofertavam bolsas, mas quando cheguei havia encerrado e não tinha mais projetos. Falei com minha mãe: vou desistir desse trem. Mas fiquei. Consegui a isenção no RU³⁸. Enchi o saco da secretaria até conseguir. Pedi ajuda pros professores pra fazer projeto e conseguir bolsa. E enquanto isso, trabalhava em Cavalcante com minha tia, que tem um hostel. Cuidava dos hóspedes, observava o turismo, fazia campo e ganhava uns trocados. Ela me dava uma parte do que ganhava, era o que me sustentava.

Antes disso tudo, lá em Goiânia, trabalhei em casa de família. Cuidava de criança. Desde Cavalcante (GO) eu sempre ouvia: você é bonita, devia ser modelo, os turistas costumavam me dizer. Nessa época, havia poucas referências negras na televisão, mas tinha Naomi Campbell³⁹. E fui tentar saber como seria esse mundo da moda. Fui para Goiânia, aconteceu várias coisas, minha mãe não deixou cortarem meu cabelo. Não deu certo. Mas em Brasília conheci uma pessoa que me chamou para desfilar em São Sebastião, depois fui pro Beleza Negra. Foi indo e nesse caminho te conheci. O pouco que a gente ganhava me ajudava com a xerox ou alguma coisa na universidade. Ou até mesmo comprar uma carne pra casa. Mesmo que fosse pouco, já era alguma coisa.

No mestrado, o choque foi grande. Faltava tudo. Apoio, dinheiro, compreensão. Meu orientador não me entendia. E eu, menos ainda a ele. Ele dizia que eu falava coisas que ele não compreendia. Ele disse que eu poderia fazer as obrigatórias no departamento de turismo,

³⁸ Restaurante universitário.

³⁹ Naomi Campbell (nascida em Londres, 22 de maio de 1970) é uma das modelos mais famosas do mundo e uma grande inspiração para as mulheres negras. Ela foi uma das primeiras modelos negras a fazer sucesso internacional nos anos 1980 e 1990, abrindo caminho para outras na moda. Foi capa da Vogue França em 1988 – algo raro para modelos negras na época – e ficou conhecida como uma das "supermodelos" mais importantes do mundo.

mas que também poderia fazer outras disciplinas fora para conhecer a UnB. Aí sugeriu que eu fizesse disciplina na Antropologia. E passei por mais um processo violento. Fui e me matriculei em uma disciplina no CDS⁴⁰, com uma professora que nem me aceitava.

Na primeira aula tinha um cara de fora do país, falando do Rio de Janeiro e que as pessoas iam para o shopping de havaiana e não estava se referindo ao contexto urbano. Nesse primeiro momento da disciplina a professora responsável pela turma estava no Caribe. Decidi que não ia ficar ouvindo uma pessoa de fora falando sobre meu país. Depois de duas semanas quando a professora retornou, eu cheguei atrasada na aula uns quinze minutos porque morava no Riacho⁴¹ e dependia de transporte público. Quando entrei na porta a professora olhou pra mim e disse “nessa altura do campeonato? não aceito, não, não”. Ela disse que eu era “novata” mesmo com colegas dizendo que eu estava desde o começo. Eu olhei pra ela e perguntei como eu fazia para trancar a disciplina e ela falou assim: “Vai lá na secretaria, mas se você quiser, no próximo semestre pode fazer essa disciplina comigo no Caribe”, com tom de ironia. Sério, professora, muito obrigada, mas no próximo semestre eu me inscrevo em uma disciplina do MESPT. Fiquei mal. Mas fui pra outra disciplina, de antropologia musical.

Lá, me ouviam. Falei que era quilombola Kalunga, falei do turismo, da música, das ladainhas. Um professor olhou pra mim e disse: essa disciplina não vai te ajudar. Procura o professor José Jorge. Respondi, tá bom, obrigada, mas vou ficar. Continuei na aula e escutei lá as coisas todas falando sobre vários modos, línguas e achei incrível. Aprendi sobre algumas palavras ligadas ao continente africano. Depois fui na secretaria e perguntei sobre o José Jorge. Aí eles passaram o nome da disciplina de símbolos ou não sei o quê de símbolos, não me lembro agora, e me matriculei.

Onde fica esse tal de INCTI⁴²? Quando encontrei era um espaço diferente com uma turma bem diversa: tinha indígenas, eu de quilombola, pessoas negras e brancas. Me senti acolhida. A Wellitânia⁴³ me recebeu com abraço, nunca esqueço dela chegando com a mala de

⁴⁰ Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS/UnB) - Unidade acadêmica permanente vinculada diretamente à Reitoria da Universidade de Brasília através do Decanato de Pós-Graduação. Desenvolve atividades de ensino (graduação e pós-graduação), pesquisa e extensão com foco na ética da sustentabilidade, promovendo o diálogo entre saberes tradicionais e científicos. Criado em 1995, foi pioneiro nos estudos interdisciplinares sobre sustentabilidade no Brasil.

⁴¹ Riacho Fundo I é uma região administrativa do Distrito Federal localizada a aproximadamente 25 km da Universidade de Brasília (UnB).

⁴² INCTI - Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior, vinculado à UnB desde 2009. Está sediado no subsolo do ICC (Instituto Central de Ciências) Sul, onde mantém sua sede administrativa, a Hemeroteca: Memorial das Cotas na UnB (acervo histórico sobre ações afirmativas) e espaços de pesquisa. Desenvolve estudos sobre políticas de inclusão no ensino superior em parceria com movimentos sociais, universidades nacionais e internacionais, sendo referência em pesquisas sobre equidade racial na educação brasileira.

⁴³ Wellitânia de Oliveira Rocha, nascida em Imperatriz (Maranhão), é filha de quebradeira de coco e neta de benzedeira — laços que carrega com orgulho e que fundamentam seu compromisso com saberes tradicionais.

viagem na sala. Cláudio que estudava educação quilombola me acolheu muito também. Eles ficaram muito preocupados por eu não receber bolsa, pois sabiam dos desafios que a gente enfrentava. E foi nesse lugar que me senti em casa. Quando a disciplina terminou, o professor disse: Rosi, vai ter gente do seu território dando aula aqui. Dona Procópio, fulano e fulano...

A Procópio a gente chama no território de Iaiá Procópio⁴⁴, eu só lembro quando o presidente Lula foi em cavalcante e aí ela foi a mulher que subiu no palanque e pegou na mão dele. E aí todo mundo falava que Procópio era uma mulher, tipo, atrevida, mas é porque ela se destacava mesmo. Não consegui ir nesse dia para escutar a fala da dona Procópio. Mas aí na aula que consegui ir tinha a tia Dainda⁴⁵ e várias outras pessoas. Láis, que é quilombola e estava estudando na UFG, em Goiânia.

Quando entrei na sala, a tia Dainda apontou pra mim: “essa aí é das minhas.” Eu nem sabia como ela sabia, mas sabia. Depois veio falar comigo, perguntou de quem eu era filha. Porque é assim, a gente se reconhece pela memória dos mais velhos do território para saber o parentesco. Quando falei o nome do meu pai, ela disse que fazia tempo que não tinha notícias nossas, que não sabia se as filhas de Hipólito estavam vivas. Depois ela ficou rindo e falou bem assim: “seu pai rodava pelo território, andava muito mesmo. Morreu novo”. Ele morreu com 33 anos. Isso tudo na primeira aula com tia Dainda.

A aula seguinte foi no espaço do curso de artes. E teve vários penteados. A gente fez esses coquinhos⁴⁶ que a gente faz desde pequena, desses que a gente chamava bosta de

Conheci minha conterrânea maranhense durante o Acampamento Terra Livre (ATL), onde Rosi nos apresentou. Ao descobrir minha origem, Welitânia me presenteou com farinha de puba, gesto singelo que transformou saudade em aconchego: minha família, hoje em Goiânia, sempre trouxe esse alimento à mesa, e tê-lo ali, em meio à luta, fez-me sentir em casa. Autora da dissertação “O movimento das mulheres indígenas Apinajé: tempo, política e chefia feminina”(2019), Welitânia mostra, em sua pesquisa, que a resistência indígena se faz também de memórias afetivas — como a farinha que une Maranhão, Brasília e territórios ancestrais.

⁴⁴ Iaiá Procópio dos Santos Rosa é uma líder quilombola, rezadeira e parteira da comunidade Kalunga em Goiás, onde nasceu e ainda reside. Considerada guardiã do território Kalunga, destacou-se por sua luta contra a construção de barragens e a invasão de grileiros, além de ter conquistado melhorias como água encanada e energia elétrica para sua comunidade. Foi indicada ao Prêmio Nobel da Paz (TJGO, 2021) em 2005 pelo Projeto Mil Mulheres e recebeu o título de Doutora Honoris Causa pela Universidade Estadual de Goiás por sua sabedoria tradicional, que inclui conhecimentos de medicina natural e o singular sistema de matemática Kalunga. Como parteira, ajudou a trazer numerosas crianças ao mundo, perpetuando os saberes ancestrais de seu povo. Sua frase "nós preservô nossas terras; quando os véio morrê, os mais novo sabe que nós deixô seguro pra eles" sintetiza seu legado de resistência (REDEH)

⁴⁵ Dona Dainda (Natalina), nascida e criada no Quilombo Kalunga do Vão de Almas (GO), é guardiã da memória e dos saberes ancestrais de seu povo. Desde a infância, dedicou-se ao trabalho na roça e ao cuidado dos irmãos mais novos, em uma época em que as comunidades kalunga ainda não contavam com escolas. Mãe, avó e bisavó, ela personifica a resistência cotidiana de um povo que preserva sua identidade cultural mesmo diante da ausência histórica de políticas públicas. Reconhecida como mestra da cultura popular e religiosa, Dona Dainda carrega em suas histórias, ritos e gestos agrícolas a sabedoria de quem transforma o trabalho na terra e os laços familiares em pilares de sobrevivência quilombola (Vão de Almas Kalunga, [@vaodealmaskalunga], 2024, adaptado).

⁴⁶ Os pequenos coques distribuídos pela cabeça, conhecidos como bantu knots ou “coquinhos”, têm origem nos povos bantu da África subsaariana e expressam uma cosmologia em que o cuidado com o cabelo é parte da

rolinha, tipo, eram 8 destes na cabeça. Aí quando tinha xuxinha coloridas, a gente colocava e se não tinha xuxinha gente pegava retalhos de roupa e ia amarrando e ficava mó bonitinho. E aí? E elas fizeram isso também. Tanto nas pessoas de quilombo que estava lá do território. E quem não era quilombola, brancos, negros que estavam lá também. E aí dançaram sussa⁴⁷.

No último dia, tia Dainda chorou. Disse que era a primeira vez que a convidaram pra falar na universidade, e não só pra ser ouvida como objeto, que não colocam ela nesse espaço de tipo, só escutar que foi a primeira vez que deu um espaço para ela falar sobre a história dela mesmo e que antes ela já foi em outras universidades, mas ela sentava como plateia uma pessoa que estava ali na frente e apontava o dedo, é assim que eles vivem lá, ó, não é? Não é verdade? Não é? E aí ela falava que às vezes um povo distorcia o que era de fato a realidade. Ela falava, não é assim, não e às vezes ia descrevendo certinho. Ela falava que era, mas ela falou que esse processo dela ir para UnB dar aula e fez ela lembrar várias coisas que ela não lembrava mais e que foi muito enriquecedor e muito importante. Ela chorava, as outras pessoas que estavam na frente choravam até o professor José Jorge chorou⁴⁸.

E assim, isso me tocou de alguma forma que nessa época eu já estava começando a entender, já sabia o que estava se tratando, mas me tocava muito. E eu ali, com o olho cheio d'água, pensei: Rosi, você não vai desistir desse mestrado. Porque você acabou de ver aí quais pessoas sempre entram nesse espaço e as pessoas que sempre falam sobre quem você é. Agora sua tia está entrando nesse espaço, está falando. Entendi que permanecer também é uma estratégia política. Porque esse espaço também é seu. Porque agora, quem fala somos nós. Depois dessa aula, eu saí mexida. Voltei pra casa pensando em tudo, lembrando do tempo da graduação, de quando apresentei aquele artigo e saí chorando no ônibus, com a Fernanda me olhando, dizendo: “não fica assim, não.”

organização coletiva da vida. No contexto da diáspora, esses penteados resistem às tentativas coloniais de apagar os traços identitários do corpo negro, afirmando-se como práticas de memória, afeto e ancestralidade. Como discute Gabriela Isaias (2022), o trançar, enrolar e estilizar cabelos em comunidades negras brasileiras configura um território simbólico onde se articulam passado, presente e futuro, em performances de beleza, cuidado e resistência que revalorizam o Orí (a cabeça) como divindade e centro espiritual do ser.

⁴⁷ A sussa é uma dança tradicional do Quilombo Kalunga, em Goiás, reconhecida como uma prática cultural de celebração e memória coletiva. Segundo relato registrado por Vilmar Costa, citado por Rosi (2019) em sua dissertação, a origem da dança remonta ao momento da abolição da escravidão, como cumprimento de uma promessa feita à Nossa Senhora. Em comemoração à liberdade, os negros começaram a dançar. A *sussa* é geralmente praticada por mulheres que equilibram garrafas na cabeça, cantam versos — ora religiosos, ora jocosos — e dançam ao som de instrumentos como caixa, bruaca, viola, pandeiro e tambor-onça. Essa expressão cultural é marcada por alegria, resistência e transmissão intergeracional de saberes no interior da comunidade Kalunga.

⁴⁸ Rosi Kalunga aborda sobre a experiência descrita neste trecho no artigo “Reposicionamento do nativo: Quilombolas no curso de antropologia ou/e uma antropologia quilombola”(2025) publicado posteriormente ao período da conversa que compartilhamos para construção deste capítulo.

Outro lugar que foi virada de chave pra mim foi o MESPT. Quando eu chego, olho pra sala: tá cheio de pretinha, pretinho, quilombolas, indígenas, povo de terreiro. Diversas pessoas. Eu fico maravilhada, até mesmo com os textos, porque tinha textos de pessoas próximas, conhecidas. Foi quando fiquei sabendo que tinha texto do Nego Bispo também. Eu falei: nossa, que legal.

Aí eu conheço Ana Mumbuca, que é a Ana Cláudia. Quando ela soube que tinha uma Kalunga, ficou assim: “uau, Kalunga”. Porque o orientador dela falava dos Kalunga pra ela. Ela já sabia quem eram os Kalunga. Quando me conheceu, disse: “você são os mais pesquisados. Você são muito assediados pela academia. Pegou meu telefone. Eu esqueci de pegar o dela. Demorou uns dois meses até a gente se ver de novo, só no próximo semestre.

Nesse processo, indígenas e várias outras pessoas me perguntavam: “por que turismo?” “Por que estudar turismo?” “O país quer vender nossa cultura, e a gente não ganha dinheiro com isso.” Mas o MESPT foi um lugar de afeto, muito afeto mesmo. Apesar de todas as brigas, não romantizando, foi um lugar onde eu fui acolhida. Os professores até falavam que eu era adotada do MESPT. Até hoje, quando vou lá, estou na roda, e dizem: “a Rose é adotada.” O MESPT me mostrou que a gente não precisava ficar sozinha. Que era doloroso, que tinha portas abertas, mas que tinha gente como eu ocupando aquele espaço.

Eu queria fazer uma dissertação igual às que eu via lá. Só que o meu orientador... hoje meu amigo, na época, ele não entendia de jeito nenhum. Eu falava: “professor, está acontecendo isso, isso, isso. O que a gente vai fazer?” Na minha cabeça, sendo mestrado profissional, eu podia resolver um problema real. Mas pra resolver um problema real também precisava de dinheiro, de estrutura. E não funcionava, não caminhava. Cheguei num ponto muito ruim, muito cruel. Eu não conseguia ler, não conseguia fazer nada.

Quando a Ana Mumbuca foi defender a dissertação dela, o Nego Bispo olhava pra mim. Perguntava se eu estava bem mesmo. Acho que ele já sentia que eu não estava bem. A defesa da Ana foi linda. Ela apresentou, as irmãs dela, o grupo de pesquisa, estava ali juntas. Depois o Nego Bispo teve uma fala: “as macacas domaram a onça.” A onça era a universidade. Lembro quando me apresentaram o livro do Nego Bispo foi no MESPT. Acho que ele foi lá, escutei uma fala dele. Não lembro direito. Mas como eu e a Ana Mumbuca tínhamos ficado muito próximas, ela já falava muito de mim pra ele.

A dissertação da Ana era contra o colonialismo⁴⁹. Quando terminou, fomos almoçar lá na praça do Chico Mendes, onde tinha um restaurante. Tinha acontecido o suicídio na caixa d'água. Indo a pé pra Colina⁵⁰ conversamos. Eu disse que a universidade era tão cruel que às vezes dava vontade de suicidar. As meninas ficaram preocupadas com essa fala. A Mumbuca começou a mexer os pauzinhos dela.

Pouco tempo depois a gente foi comemorar o aniversário da Rita, uma amiga em comum. Por isso que eu falo: tem a fala do Nego Bispo de festejar as alegrias. Festejar quando está triste, quando não está também. No dia da comemoração, ele convoca todo mundo e diz: “quero ver se vocês são quilombistas mesmo. A partir de hoje, todo mundo que ajudou a Ana, eu tô convocando pra ajudar a Nêga Rosi. Não queremos só uma quilombola com mestrado. Queremos mais de duas. Queremos entrar de diversas formas.”

Eu chorava. Ele falava, falava. Eu estava muito abalada emocionalmente. Algumas pessoas do meu convívio acadêmico se aproximaram para oferecer apoio e orientação. No dia seguinte, recebi mensagens de incentivo de um grupo de contatos: lembretes de cuidar de mim, levantar, me alimentar, seguir com a rotina. Sem que minha família percebesse, esse apoio me ajudou a retomar forças e a me dedicar ao trabalho. Com orientação e acompanhamento, consegui organizar e escrever a dissertação dentro dos padrões acadêmicos, e, ao final de um mês, ela estava concluída.

O que eu sentia não era só uma coisa. Já vinha de um contexto de sair de casa com 14 anos. Tinha sofrido vários tipos de assédio. Quando a gente sai de casa tão nova, acontecem muitas coisas. Vim do interior. Me formei no curso de turismo, um curso tecnológico, com leitura, mas também com prática. Tinha visitas técnicas. Quando chego no mestrado, assusto. Ué, ferrou. Se você não tem bolsa... estudar com bolsa já não era minha realidade. Por mais que minha mãe e minha irmã dissessem: “você entrou, agora você termina.”

Além desse processo de descoberta do que é uma universidade nota 10, excelente, exemplar, veio a descoberta de que, por mais que eu tivesse adentrado nesse espaço, as pessoas que estão nele não são pessoas sensíveis. São pessoas que querem seguir um padrão específico de ensinamento para todas as pessoas. E elas não querem se desdobrar para por em

⁴⁹ A dissertação de Ana Mumbuca intitulada “Uma escrita contra-colonialista do Quilombo Mumbuca – Jalapão-TO (2019)”, foi defendida na Universidade de Brasília. Nela Mumbuca propõe o que chama de *escrita contra-colonial*, uma forma de produção de conhecimento baseada em princípios coletivos, ancestrais e compartilhados. Em oposição à lógica individualista, meritocrática e vaidosa predominante na escrita acadêmica tradicional, sua dissertação afirma a possibilidade de uma escrita que represente o quilombo de maneira coletiva, comprometida com a memória, os saberes e os modos de existência do povo Mumbuca.

⁵⁰ Embora ‘Colina’ tradicionalmente designe o espaço público em formato de anfiteatro localizado no campus da UnB, o termo também é coloquialmente usado para se referir aos alojamentos da Casa do Estudante Universitário da Pós-Graduação (CEU/Colina), situados nas proximidades.

prática diversas formas de pensamento, porque nós somos diferentes. Mas não querem fazer isso porque dá trabalho também para essa pessoa, esses professores.

Acredito que muitas coisas surgiram ao mesmo tempo: influências da minha história, do ambiente e de um espaço acadêmico bastante desafiador, além das minhas próprias descobertas e leituras de mundo. Quando mostrava as últimas versões da escrita para um professor que me ajudou, me emocionei profundamente. Hoje, consigo ver essa emoção também com indignação, entendendo melhor os motivos.

Ele me ofereceu apoio e me lembrou da importância de concluir o trabalho, ressaltando que meu esforço poderia fortalecer as próximas gerações. Fiquei grata por esse apoio, mas também revoltada com o fato de que muitas vezes o que enfrentamos permanece invisível, e que ninguém deveria passar por isso sem reconhecimento.

Mesmo ele ajudando, eu ficava questionando. Mas foi tipo combustível pra mim. Pra eu ir, pra eu conseguir. Eles foram me mostrando também, porque a gente sempre fala aquela frase: "A gente está ocupando os espaços que os que vieram antes não tiveram." Mas a gente não ocupa esses espaços sozinhos. A gente tem a ancestralidade toda aqui do nosso lado, mas também precisa das pessoas que estão nesse espaço, do nosso lado junto.

Sim, eu entrei, mas não entrei sozinha. Eu vou me juntar com a Sara, com a Ana Mumbuca, com a Zane⁵¹, com a Wellitânia. Vou estar ali com mais pessoas me acolhendo de fato. Vou estar dividindo alegria, tristeza, xingando e falando. Quando defendi, passei. Teve algumas correções, né? E aí pensei: se eu voltar pra Cavalcante, tem trabalho, mas vou ficar na casa dos outros trabalhando? Não, não vou.

O Nego Bispo me pediu pra falar sobre minha experiência, sobre o racismo, sobre esse processo todo que eu sofri. E eu disse pra ele que ainda não estava bem pra falar sobre isso naquele momento. Foi nesse período também que eu descobri que precisava fazer terapia. Foi quando eu fui olhando pra esse adoecimento todo, que vem desde quando eu existo.

⁵¹ Rosânia Oliveira do Nascimento — Dona Menininha para Rosi, Zane para quem habita seus cerrados — é doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ), pesquisadora do LACED e filha do território da Bacia do Rio Grande (Angical-BA). Das lutas quilombolas à agroecologia, das colagens digitais (como *Leitora 77*) ao podcast *Opará*, semeia saberes como quem planta umbuzeiros: com raízes que furam o cimento da injustiça e frutos que alimentam o movimento. Fã dos reggaes de Edson, compartilha leituras como quem divide farofa de licuri na beira da estrada. Foi ela quem apontou o caminho para minha primeira publicação literária e, sobretudo, quem me ensinou que escrever junto é resistência — seja nas rodas de samba, nos artigos acadêmicos ou nos textos que brotam de mãos entrelaçadas.

Quando comecei a olhar mais sobre isso a Makota⁵² já estava falando sobre esses adoecimentos, né? Que a universidade acaba tirando de você esse lado ser humano, pra você ser teórico sem ser humanizado de fato. Você vira teórico das teorias mortas e pronto. E aí as pessoas seguem, seguem um padrão. Padrão de leitura, padrão de escrita, padrão de ensinar.

Trabalhei um período no INCTI com a Wellitânia, que me falava muitas coisas sobre o doutorado. Mas eu só queria começar a trabalhar e ganhar meu dinheirinho. Veio a pandemia e voltei pra casa em Cavalcante e no Quilombo Kalunga, onde fiquei com minha tia que tem o hostel. Depois do período de quarentena, retornei pro INCTI e conheci a Zane. Ela ampliava nosso olhar, mostrava que o que a gente pensa, o que a gente sente, não está errado. Estava tudo certo. E ela incentivava a gente a fazer o doutorado. Mas eu queria era passar num concurso.

Fui pra São Luís fazer uma prova. E na noite em que voltei pra Brasília, recebi uma mensagem da Zane, com um argumento lindo, afetuoso e politizado, me falando como era importante fazer o doutorado. E eu entrei no doutorado. Entrei com muito medo mesmo.

Agora o medo não era o medo de não ter bolsa, porque eu sabia que já tinha essa questão de preferência pra indígenas, quilombolas e negros. Quando mandei mensagem pra Sirlene, ela disse que também ia participar da seleção. Eu falei que não queria concorrer com ela, que ela já estava tentando várias vezes, então não queria. Aí vem a Sirlene, toda desapocada, e fala: "Que nada! A gente não vai concorrer, não. Nós vamos ficar juntas e fazer as coisas juntas. Uma entra pela porta e a outra entra pela janela. Se não abrir a janela, a gente arregança a porta e entra as duas."

Enquanto Rosi transformava a experiência em escrita, Sirlene Desapocada chegava à universidade com a mesma urgência das mulheres que, no quilombo, colhem pequi sob o sol do meio-dia: sem medo dos espinhos, mas com respeito à força que os frutos guardam. Rosi escutava as histórias da avó Alexandrina, Sirlene trazia na voz a coragem das "desapocadas", aquelas que não esperam a chuva para plantar, mas cavam a terra até encontrar água.

⁵² Makota Kidoiale (Cássia Cristina da Silva) é líder religiosa do candomblé Angola, mestra docente do projeto Encontro de Saberes na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), e representante do quilombo urbano Manzo Nzungo Kaiango. Filha de Mãe Efigênia, fundadora do quilombo, ela é ativista pelos direitos da população negra, contra o racismo e a intolerância religiosa. Sua contribuição no artigo Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de Saberes (Silva et al, 2022), escrita em forma de carta, reflete sobre o sofrimento psíquico na universidade e propõe a cura por meio dos saberes tradicionais afro-brasileiros, destacando o papel do candomblé como espaço terapêutico e de reconexão ancestral.

3.3 Andanças de Sirlene Desapocada: aquela que não espera, que corre e ocupa

Para mim, enquanto quilombola, resistência é romper com todos os paradigmas impostos pelo sistema opressor. É ressignificar, é lutar e seguir em frente, mesmo quando as estruturas dominantes parecem vencer as primeiras batalhas. Resistir e recriar novos modos de vida, é acreditar na força que nossos ancestrais nos legaram, unindo passado e presente em uma só força contra a dominação. Resistência é fé, é coragem, é a união entre o real e o ancestral — um chamado que atravessa o tempo, mantendo viva a luta e a esperança. (Sirlene)

A minha andança começou depois da minha separação, em 2011, é? Cansada de viver uma vida sem muita perspectiva, resolvi fazer a minha primeira graduação, que foi em Serviço Social, para mudar de vida. Minha mãe sempre dizia que só os estudos eram capazes de mudar a vida de uma pessoa, e eu tinha que fazer isso não só por mim, mas também pelo meu filho, João, que na época tinha 12 anos.

Em 2014, um amigo me mandou pelo *Facebook* o edital do MESPT⁵³. Não acreditei muito que poderia passar e fazer um mestrado fora da minha bolha, não ‘fora de Manga’, uma cidadezinha com 18 mil habitantes, mas, com muita insistência e acreditando no que esse amigo me dizia, eu me inscrevi no edital e passei, para minha surpresa. Fui selecionada para o MESPT em Brasília, em 2015.

No mestrado, encontrei muitas dificuldades. Não foi de primeira que consegui a bolsa (R\$1.500,00 na época), e sobreviver fora do território, longe de casa e da minha cidade, com um valor simbólico, foi desafiador. Mas não foi só esse empecilho que enfrentei ao longo da vida. Houve muitos outros. Seguir em frente foi para mim um aprendizado muito grande, especialmente por estar numa pesquisa voltada para povos e para o meu próprio território, para falar da minha família e do meu povo. Fiquei bastante tempo dentro da comunidade. Queria, como se fosse uma forma de me refugiar da vida, né? E foi um momento muito bom, porque eu me reconectei com os meus, com o território, com a minha família. Para mim, isso foi muito significativo. Adquiri muitos aprendizados valiosos e um deles foi o desapocada.

Falar um pouco do desapocada pra mim é assim... como que eu demorei tanto pra entender isso, sabe? Eu sempre fui uma desapocada, mas eu não sabia. Não tinha uma palavra que me identificasse. Sempre fui essa mulher, desinibida, alegre, nunca tive medo das dificuldades. Venho de uma trajetória de grandes dificuldades, de uma família desestruturada. Meu pai bebia muito, sumia de casa, ficava oito meses longe... minha mãe lutou muito pra

⁵³ Ver em nota de rodapé na página 50.

sustentar os sete filhos. Ela sempre tava na colheita de temporada de feijão, de tomate, de cebola e levava a gente junto. Então eu venho desse contexto.

O desapocada apareceu mesmo no mestrado. Cheguei na sala de aula naquele encontro com os colegas, cada um de um território, de uma história... e eu cheguei com minha bagagem, toda feliz da vida. Eu queria aproveitar tudo, ser amiga de todo mundo, estar em todos os lugares ao mesmo tempo. Sempre fui elétrica, espontânea. Até que um colega de turma me chamou num canto e falou que eu era 'dada' e que eu deveria fazer jus àquela vaga que fui contemplada. Disse que eu não parecia comprometida, como se eu estivesse ocupando uma vaga sem dar o máximo, sem me dedicar. Aquilo me incomodou muito.

A partir desse momento, tentei ser outra pessoa. Perdi meu brilho. Já não falava mais com ninguém. Tentava participar das aulas com mais seriedade... mas eu não me sentia mais eu, sabe? Cheguei ao ponto de procurar a diretoria do mestrado pra perguntar como eu fazia pra me desvincular. Mas aí me disseram que teria que devolver toda a bolsa. Eu não desisti, mas não tava mais me sentindo dentro daquele espaço. A universidade era doentia, e foi aí que percebi que ela estava doente desde muito tempo.

E aí, quando comecei a fazer minhas entrevistas na comunidade, percebi que as mais velhas usavam essa palavra: desapocada. Perguntei o que era e elas diziam: 'mulher bonita pra mim é como você, Sirlene. Essa menina desinibida, que corre atrás'. Elas me diziam: "você tá na universidade, você correu atrás, você quis, você é desapocada, desprendida, comunicativa". Então eu entendi: eu sou desapocada. A universidade não podia apagar isso em mim. Essa era minha identidade, construída ali, reconhecida por mulheres que são como eu. Mulheres que se dedicam, que têm responsabilidade, mas que não deixam apagar quem são.

Então entender isso me trouxe de volta quem eu sou de verdade. Essa identidade sempre esteve comigo, mesmo antes de eu saber o nome dela. E foi com esse retorno, com essa reconexão na minha comunidade, que eu me reencontrei. O colega que me disse aquilo não era quilombola, era um homem branco, que por estudar povos e comunidades tradicionais achava que entendia algo. Mas ele entrou na turma como colega, como aliado. E mesmo assim disse aquilo.

Eu defendi minha dissertação de mestrado em 2017 e teria que retornar para casa, mas eu decidi que não estava pronta porque parecia que faltava algo e eu queria voltar doutora e desde 2017 que eu vinha tentando, que eu tentei entrar no doutorado em antropologia. Fui orientada por vários professores que o departamento de antropologia era muito difícil, que era um departamento onde as pessoas eram mais elitizadas e que para eu entrar lá, eu tinha que

ser realmente muito, mais muito boa e mostrar para o que veio. Perguntavam porque eu não fazia doutorado no serviço social, em políticas públicas.

Só que nenhum desses outros departamentos faziam sentido pra mim, eu já saí da minha comunidade apaixonada pela antropologia, porque em 2012 eu conheci um antropólogo, Aderval Costa Filho⁵⁴ e eu acompanhei ele no laudo⁵⁵ e alguns processos e algumas entrevistas na minha comunidade e me encantei com a profissão. Então todo mundo podia falar o que quisesse, eu poderia entrar em qualquer departamento, mas se não fosse antropologia não faria sentido pra mim.

Eu tinha que ser antropóloga porque saí da minha comunidade com essa missão, com esse desejo. Então eu tentei em 2017, e não consegui, 2018 como aluna especial e não consegui, 2019 e 2020 não consegui mesmo na pandemia. Até que em 2021 decidi que já estava na hora de voltar para casa. Eu estava cansada, esgotada, eu já tinha tentado de tudo, eu já tinha inúmeros projetos dentro de uma pasta e falei que antropologia realmente não era pra mim, falei não vou conseguir e eu vou voltar para casa, mas estava com o coração tão apertado, sabe? De chegar até aqui e não conseguir fazer o que eu vim fazer...

Aí a professora Silvia Guimarães⁵⁶ me manda uma mensagem falando “bora, bora tentar, Sirlene”. Aí eu falei com ela que não ia tentar mais não porque eu já havia tentado por cinco anos, meu coração doía com a vaga para quilombola que ficava ociosa porque pelo que fiquei sabendo nenhuma quilombola nunca tentou e eu que estava tentando não conseguia. Com muita insistência da professora Silvia, tentei, usei um projeto que já estava pronto e dei mais uma mexida, já estava até com os documentos separados e falei que iria tentar não mais por mim, mas pela insistência da professora.

⁵⁴ Aderval Costa Filho é antropólogo e pesquisador brasileiro com longa experiência junto a comunidades tradicionais, especialmente em processos de laudo e regularização territorial. No contexto mencionado, teve destaque por seu trabalho com a comunidade quilombola de Puris, no norte de Minas Gerais, contribuindo para tornar visíveis suas demandas e direitos territoriais.

⁵⁵ O laudo antropológico é um documento feito por antropólogos, antropólogas e antropologues que estudam de perto a vida e a história de comunidades, como povos indígenas, quilombolas ou outros grupos tradicionais. Ele serve para mostrar, com base em pesquisa de campo e conversas com as pessoas da comunidade, como elas se organizam, vivem e se relacionam com o território. Esses laudos ajudam em decisões da Justiça ou do governo, principalmente quando estão em jogo direitos sobre terras, cultura ou modos de vida (Associação Brasileira de Antropologia, 2015)

⁵⁶ Silvia Guimarães é mãe, antropóloga e professora da UnB. Faz pesquisas com povos indígenas, como os Guarani-Mbyá e os Sanõma/Yanomami, e também com terapeutas populares do Cerrado e das periferias urbanas. Coordena o Laboratório Matula e tem se dedicado a temas como cuidado, saúde, cosmologia e diferentes formas de conhecimento, buscando sempre aproximar os saberes indígenas, populares e acadêmicos.

Nessa jornada de submeter ao processo seletivo conheci Rosi, já a conhecia por nome, conheci Rosi mesmo pelo cursinho do Negras na Antropologia⁵⁷ e a gente falou pouca coisa, trocamos contato e ficamos dando força uma pra outra. A gente sabia que era uma vaga, mas aquilo me acalentava porque se eu não entrasse pelo menos outra quilombola entraria. Para nossa surpresa nós duas fomos classificadas, mas Rosi ficou meio ponto na minha frente e pensei, ‘a vaga é de Rosi’.

O que eu não sabia era que uma professora da banca havia gostado do meu projeto e a banca entendeu que a vaga por muito tempo não havia sido preenchida e em 2022 duas quilombolas haviam sido aprovadas com projetos bons. Ao invés de aprovar apenas uma, a banca queria que fossem as duas e levou a decisão para o colegiado. Isso pra mim foi angustiante porque a decisão seria tomada quinze dias depois.

A Rosi sempre em contato comigo, me dando força e eu com aquela angústia. Até que dia 13 de junho, se não me engano, fomos juntas para o colegiado e o pessoal do Negras na Antropologia mobilizou uma turma e um monte de gente foi para essa reunião do colegiado. Enquanto aquele monte de professores decidia pela minha entrada, o professor José Jorge fez um apelo, a professora Silvia Guimarães, teve professores que foram contra, mas teve bons professores que defenderam nossa aprovação.

Rosi e eu, a gente se manteve sempre juntas, né, uma segurando a mão da outra e ela tentava me passar aquela confiança de dizer assim” você vai entrar”, mas na minha cabeça eu estava assim “mas se eu entrar, como vai ser?”

3.4 Confluir de Memórias: De Mãos Dadas Ampliamos Fronteiras

Coloquei o branco no seu lugar; entusiasmado, empurrei e o joguei na sua cara: ajuste-se você a mim, eu não me ajusto a ninguém. Eu gargalhava com a boca apinhada de estrelas. A olhos vistos, o branco grunhia. Seu tempo de reação alongava-se indefinidamente... Eu havia vencido. Exultei. (Fanon, 2020, p. 145)

A reunião de aprovação no colegiado marcou o início simbólico da jornada de Rosiene e Sirlene no doutorado do PPGAS/UnB. “Quando entrei, esperava algo mais simples, protocolar”, começou Rosiene, sua voz transmitida de uma emoção cuidadosamente contida. “Mas aquele momento foi como um campo de batalhas.” Essa cena, narrada inicialmente por Rosiene em uma entrevista e posteriormente mencionada por Sirlene, emergiu como um

⁵⁷ O cursinho do coletivo Zora Hurston, da UnB, é voltado para pessoas negras que querem entrar no mestrado em Antropologia Social. Ele ajuda em todas as etapas do processo seletivo, como escrever o projeto, se preparar para a entrevista e tirar dúvidas, buscando fortalecer a presença negra na pós-graduação.

marco nas trajetórias das duas. Mesmo em momentos distintos, ambas reviveram aquele episódio com intensidade emocional semelhante, tornando-o central na narrativa que conecta suas experiências.

Havia apenas uma vaga disponível, e ambas aguardavam o resultado de aprovação da Sirlene, segurando as mãos como quem se ancora diante de uma tempestade. "A sala estava cheia", lembrou Rosiene, "mas nós nos sentíamos como as únicas pessoas ali. Não porque éramos vistas, mas porque éramos o centro de um debate que nos tratava como símbolos, não como indivíduos. Ter o primeiro momento no doutorado numa reunião de colegiado foi doloroso". Professores e professoras questionaram a possibilidade de ambas ingressarem, mesmo após terem sido aprovadas em todas as etapas do processo seletivo. A vaga foi ociosa por tanto tempo, mas, diante da chegada de Rosiene e Sirlene, a burocracia parecia ganhar um peso insustentável.

"Era como se nos apagassem, decidindo que não pertencíamos àquele espaço." Rosiene fez uma pausa antes de continuar, permitindo que suas palavras se assentassem. Foi então que o professor Gersem⁵⁸ interveio, quebrando o impasse com uma fala que ressoou pela sala. "É muito ruim a gente entrar na universidade até hoje, e mais ruim a gente entrar em uma universidade sem uma pessoa do nosso contexto. A gente precisa de duas quilombolas nessa turma especificamente. Desde o ano passado a gente tinha vaga para quilombolas, quantos quilombolas entraram?". A partir disso os professores foram mudando o discurso.

"O debate continuava, mas nós permanecíamos ali, juntas, segurando as mãos como quem segura um fio de esperança", registrou Rosiene. Quando finalmente foi decidido que Sirlene também foi aprovada, houve uma emoção que irrompeu. "As lágrimas vieram, e eu olhei para Sirlene. Ela também chorou." Aquelas lágrimas eram, ao mesmo tempo, expressão de rompimento, revolta e orgulho. O rompimento de uma barreira não apagava as feridas deixadas no processo. "Os olhares confusos das professoras e dos professores diziam tudo", concluiu Rosiene, agora com um sorriso carregado de significado. "Eles não sabiam que a gente estava ali. Agora, sabem."

⁵⁸ Gersem Baniwa é um líder indígena, educador e pesquisador brasileiro, pertencente ao povo Baniwa, do Alto Rio Negro, no estado do Amazonas. Foi o primeiro indígena a se formar em filosofia no Brasil e tem uma trajetória consolidada na defesa dos direitos dos povos originários, com foco na educação intercultural e na valorização das línguas e culturas indígenas. Atualmente, é o primeiro e único professor indígena no Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB), onde desenvolve trabalhos acadêmicos para o fortalecimento dos saberes indígenas no âmbito acadêmico.

3.5 O Tempo de Assimilar

No Brasil, ocupar a academia como mulher negra e quilombola é um ato de insurgência. Cada passo dentro desses espaços, historicamente projetados para excluir, carrega o peso de romper com séculos de silêncios impostos. Rosiene Kalunga e Sirlene Desapocada, minhas amigas-irmãs, personificam essa coragem coletiva, mas também revelam a dor de uma luta que transcende o individual: é contra estruturas que insistem inocular nas brechas do sistema a negação de voz, corpo e território a quem desafia sua ordem.

Os números não mentem, mas tampouco contam a história toda. Segundo o IBGE (2021), apenas 0,6% da população quilombola concluiu o ensino superior, reflexo de barreiras como a falta de escolas em territórios tradicionais, o racismo institucional e a precariedade econômica. Nas universidades públicas, embora as cotas raciais tenham ampliado o acesso, em 2022, 56% dos ingressantes na pós-graduação da UnB se autodeclararam negros, a permanência segue sendo um desafio. Para mulheres quilombolas, esse cenário é ainda mais hostil: além de representarem menos de 1% das doutorandas em Antropologia no país (CAPES, 2023), enfrentam a violência de serem tratadas como “exóticas” em espaços que deveriam acolhê-las.

Como aponta Givânia Maria da Silva (2022), a educação quilombola não cabe nas métricas convencionais. Das 275.132 matrículas em escolas quilombolas registradas em 2020 (Censo Escolar), muitas delas são espaços onde a ciência da roça e a matemática dos trançados se entrelaçam à pedagogia das mais velhas. Na academia, porém, esse saber é frequentemente reduzido a “folclore” ou “tema de pesquisa”, nunca a fonte legítima de conhecimento.

As trajetórias de Rosi e Sirlene escancaram os mecanismos de exclusão que moldam a experiência quilombola na academia. O primeiro deles é esse colonialismo intelectual, trabalhado nas reflexões conceituais de Lélia Gonzalez (2020) e germinado nas falas de Nego Bispo (2019;2023;2023): a marginalização dos saberes afro-diaspóricos e indígenas que não se encaixam nos cânones eurocêntricos. Quando Rosi relata que sua fala sobre a escutavivência foi tratada como subjetividade excessiva, ou quando Sirlene ouve que antropologia não é para ela, vemos como a universidade opera como uma máquina de apagamento. Seus conhecimentos, da cura pelas ervas às narrativas orais que atravessam gerações, são relegados à margem, como se fossem menos “científicos” que as teorias de autores distantes, que nunca pisaram em um quilombo ou que passando o pequeno período no território se apresentam como especialistas de tudo um povo.

Esse apagamento não é acidental. Ele se sustenta no racismo institucional⁵⁹, que se infiltra tanto nas entrelinhas dos currículos quanto nas falas de professores que insistem em dizer “seu lugar é lá, não aqui”. Para Sirlene, isso significou ouvir, em plena aula de pós-graduação, que “quilombolas não têm diversidade cultural”, como se uma única história pudesse resumir séculos de resistência. A mensagem é clara: a universidade só reconhece existências quilombolas quando elas se encolhem para caber em suas molduras.

Se o colonialismo intelectual e o racismo institucional estruturam as barreiras simbólicas, a precarização material as torna concretas. Ambas narram a falta de bolsas, a dificuldade de conciliar trabalho informal com estudos, e a ausência de políticas que reconheçam suas realidades, como a necessidade de viajar para comunidades durante a pesquisa. Enquanto colegas brancos contam com redes familiares para se sustentar, Rosi e Sirlene dependem de bicos. Essa sobrecarga não é apenas física: é uma violência que mina a saúde mental, alimentando o adoecimento sistêmico que transforma a academia em um território de exaustão.

Mas a resistência, como ensina Nego Bispo, são os modos e significados que atravessam a ordem linear de espaço-tempo. Para Rosi e Sirlene, significou tecer redes. Redes que vão além das estatísticas: são alianças entre mulheres negras que traduzem artigos em inglês, compartilham confissões em madrugadas de escrita e transformam salas de aula em rodas de conversa. Foi assim que, em 2022, duas quilombolas conseguiram ocupar uma única vaga no doutorado, não por concessão, mas por arregaçar a porta, como diz Sirlene.

Essa vitória, porém, não apaga uma pergunta urgente: como transformar a universidade em um território aquilombado? Um espaço onde o pequi não precise esconder seus espinhos para ser reconhecido como alimento, onde a escutavivência valha tanto quanto uma citação de Malinowski, e onde ninguém precise adoecer para provar seu valor.

Ao escrever este capítulo, percebo que minhas próprias cicatrizes acadêmicas dialogam com as de Rosi e Sirlene. Foi na rede que elas criaram, feita de audácia desapocada e o acolhimento kalunga, que encontrei forças para seguir. Como diz Compadre Lemos, “na colheita, a união; cada casa, cada mesa, tem o pequi como irmão”. Nossa mesa ainda é

⁵⁹O conceito de *racismo institucional* foi formulado por Stokely Carmichael (1941-1998) e Charles V. Hamilton (1929-2023) em 1967, no livro *Black Power: The Politics of Liberation in America*. Carmichael, líder do movimento *Black Power* e ex-membro do SNCC (Student Nonviolent Coordinating Committee), destacou-se por sua militância contra a segregação racial nos EUA. Hamilton, cientista político e professor na Universidade Columbia, especializou-se em análises sobre desigualdade estrutural. Juntos, demonstraram que o racismo não se limita a atos individuais, mas se reproduz nas estruturas institucionais — como políticas públicas, sistemas educacionais e judiciários —, perpetuando desigualdades mesmo na ausência de intenção discriminatória explícita.

pequena, mas já não cabe só para os de sempre. E enquanto houver sementes-memória brotando entre as rachaduras do concreto, haverá esperança.

Assim, no próximo capítulo “O estranho mundo do PPGAS”, mergulharei nas entranhas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, onde Rosi e Sirlene enfrentaram os mesmos espinhos que agora me perfuram. Se este capítulo nos mostrou como foi entrar, o próximo será apresentar esse espaço para entendermos como permanecer, mesmo após abrir suas portas, insiste em nos lembrar que somos estrangeiras. Um lugar onde a antropologia, que deveria ser ferramenta de descolonização, muitas vezes repete os mesmos erros que denuncia. Mas isso é assunto para outra colheita. Estas reflexões encontram materialidade concreta na experiência vivida no PPGAS/UnB, objeto do capítulo seguinte, onde examino os tensionamentos entre currículo, memória institucional e pluralidade epistêmica à luz do dispositivo chamado Epistemômetro.

4 O ESTRANHO E PERSISTENTE MUNDO DO PPGAS

Minha palavra é a flecha de Oxóssi
 banhada nas águas de Oxum
 Minha palavra é a flecha de Oxóssi
 banhada nas águas de Oxum
 Minha palavra faz zoom, minha palavra faz zoom
 Minha palavra não é só minha, não
 Minha palavra não é só minha, não
 Ela é um espaço-tempo comum
 Que conecta a mente e o coração
 O Aye e Orun
 (Thiago Elniño, 2019)

Figura 1 - Foto de Intervenção no ICS



Fonte: arquivo pessoal de Carolina Abreu.

Em um daqueles dias em que, sem muito ânimo, deslizamos pelos vídeos de redes sociais quase por inércia, meu olhar foi capturado por uma imagem forte: o rosto de um homem negro, iluminado por um feixe de luz que atravessava seus olhos. Era um plano fechado, mostrava também parte de seus ombros. Ele me olhava diretamente e recitava, com voz grave, um trecho do livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon⁶⁰: “À minha volta, o homem branco. Acima, o céu se rasga ao meio. A terra range sob meus pés. Existe uma canção branca. Uma canção branca. À minha volta, uma brancura que queima.” Então a cena é capturada por uma transição branca.

Figura 2 - Cena de Filme



Frantz Fanon: *Black Skin, White Mask*, Isaac Julien, 1995

Fui pesquisar e descobri que se tratava de uma cena do filme *Frantz Fanon: Black Skin, White Mask*, dirigido por Isaac Julien⁶¹. O ator, Colin Salmon, dava corpo e voz a Fanon com tamanha intensidade que sua expressão permaneceu em mim por dias. Sem que eu percebesse, seu olhar me acompanhava, em pensamento, cada vez que eu entrava nas aulas da

⁶⁰ Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, escrito aos 25 anos, Fanon examina os efeitos da dominação colonial na experiência do sujeito negro, com ênfase na linguagem como ferramenta de subjugação e alienação. Para Fanon, o racismo colonial não opera apenas no plano material, mas também simbólico, afetando o modo como o negro se vê e é visto. Embora não tenha vivido a Revolução Haitiana (1791–1804), Fanon reconhecia sua importância como marco inaugural das lutas negras anticoloniais no Ocidente. A insurreição haitiana, liderada por pessoas escravizadas, foi inspiração para sua defesa de uma descolonização radical — não apenas política, mas existencial e epistêmica. Sua obra permanece referência central para os estudos de raça, poder e resistência no campo da antropologia e das ciências sociais. A edição brasileira utilizada neste trabalho foi publicada pela Editora Ubu em 2022, com tradução de Stephanie Borges.

⁶¹ Isaac Julien é um cineasta, artista visual e ativista britânico conhecido por seu trabalho com cinema experimental e por abordar temas como raça, sexualidade e diáspora africana. Já Colin Salmon é um ator britânico negro, reconhecido por papéis no cinema e na televisão, que dá vida a Fanon no filme com força dramática e presença marcante.

disciplina de “História da Antropologia: Autores Clássicos I”⁶² que é de costume chamar apenas de Clássicos. Era exatamente assim que eu me sentia.

As Ciências Sociais estão presentes na UnB desde sua fundação, em 1962, quando foi criado o Instituto de Ciências Humanas, dirigido pelo antropólogo Eduardo Galvão. Não por acaso, a própria universidade foi fundada por um antropólogo, Darcy Ribeiro. O curso de Ciências Sociais ganhou formalização em 1969, seguido da criação do Departamento de Ciências Sociais. Apenas nos anos 1980 é que a sociologia (1983) e a antropologia (1986) se organizaram como departamentos autônomos. O Instituto de Ciências Sociais (ICS), tal como existe hoje, foi oficialmente criado em 1996. O prédio atual, no qual o Departamento de Antropologia e o PPGAS funcionam, só foi inaugurado em dezembro de 2014 (Universidade de Brasília, 2025). Antes disso, o núcleo das Ciências Sociais funcionava no Instituto Central de Ciências, o Minhocão. Esse deslocamento espacial não significou, no entanto, uma ruptura com as lógicas históricas de exclusão. Ao contrário: muitas dessas estruturas, antes invisíveis nos corredores do ICC, se tornaram ainda mais nítidas no novo edifício.

Lembro bem do primeiro dia em que entrei no ICS como mestranda. Observei o espaço com atenção, tentando imaginar como seria habitar aquele prédio ao longo dos próximos anos. O edifício é um grande bloco cinza com detalhes brancos. Sua arquitetura remete mais a um órgão administrativo do que a um espaço de ensino. Os corredores são silenciosos, as portas fechadas, as paredes frias. Há uma limpeza que mais parece esterilidade, como se a neutralidade das cores também produzisse uma neutralização dos afetos, dos gestos, dos encontros.

Essa estética da não-cor talvez esteja relacionada à lógica do Plano Piloto. Minha mãe, quando viu pela primeira vez o estádio Mané Garrincha, comentou comigo: “Quando vão começar a pintar esse estádio?”. Para ela, aquilo parecia inacabado. Mas o que parecia ausência de acabamento pode ser, na verdade, um projeto. Um projeto que recusa o excesso, o orgânico e o corpo. E, por consequência, recusa também os sujeitos que carregam essas marcas. A arquitetura de Brasília comunica, com força silenciosa, quem pode ou não ocupar seus espaços.

O prédio conhecido como ICC, o “Minhocão”, com seus 700 metros de extensão horizontal, é um dos ícones da arquitetura universitária da cidade. Idealizado por Oscar Niemeyer, ele expressa a racionalidade moderna, baseada no controle, na ordem e na

⁶² Trata-se de uma disciplina obrigatória do curso de Antropologia, que apresenta uma compreensão panorâmica sobre como a área se constituiu como campo de conhecimento. Discute-se autoras e autores considerados “clássicos”, bem como os contextos históricos em que suas obras foram produzidas, assim a disciplina permite que estudantes entendam os fundamentos teóricos da Antropologia.

funcionalidade. O prédio do ICS, embora menos imponente, reproduz essa mesma lógica. Cada corredor, cada escolha estética e cada ausência visual também ensinam. Há uma pedagogia nos silêncios, nas escolhas, no que se mostra e no que se omite.

Ao entrar no ICS, à direita, estão algumas salas da SOCIUS⁶³, da Katakumba⁶⁴ e o Laboratório Lélia Gonzalez⁶⁵, além de algumas salas de estudo coletivo. À esquerda, localizam-se a copa e a sala das trabalhadoras terceirizadas e no fim do corredor a escada leva ao andar superior, onde estão os escaninhos e as salas de docentes. Mais adiante, encontram-se as secretarias, o auditório e as salas de aula utilizadas pela pós-graduação. No corredor principal, há exposições fotográficas que se renovam periodicamente. Em meio à paleta cinza do prédio, algumas poucas plantas ajudam a quebrar a monotonia. Mesmo tímidas, elas parecem respirar por nós.

Em uma das salas que tive aula, em particular, uma fotografia me marcou: mostrava as nádegas de um homem indígena coberto por grafismos corporais. Apesar da força estética da imagem, ela me instigou. Não encontrei, em nenhum lugar, uma fotografia de um indígena formado pela instituição. Nenhuma referência ao professor Gersem Baniwa, doutor por este programa. São raros os retratos de pessoas negras. Tampouco vi menções aos coletivos que, ao longo dos anos, tensionam o epistemicídio branco dentro da antropologia. A ausência é pedagógica. Ela ensina o que e quem pode ser celebrado como sujeito de saber. O corpo do 'Outro' está ali enquanto objeto visual, mas não como pensamento ou autoria. Exibe-se o 'exótico', mas não se reverencia o intelectual racializado.

Essa dinâmica é denunciada pelo Coletivo Zora Hurston, grupo de pesquisadoras negras do PPGAS/UnB, que em 'Onda negra, medo branco' (2022) analisam como a antropologia brasileira historicamente silencia vozes negras e indígenas, mesmo quando seus corpos são hipervisibilizados como 'casos de estudo'. O coletivo destaca que a resistência a essas estruturas passa não apenas por cotas, mas por descolonizar currículos, bibliografias e os próprios espaços físicos da academia (CHAGAS et al., 2022, p. 3-4).

⁶³ A SOCIUS é a empresa júnior dos cursos de Ciências Sociais da UnB. É composta por estudantes de graduação e atua oferecendo consultorias, pesquisas e atividades voltadas à aplicação prática do conhecimento sociológico, antropológico e político.

⁶⁴ Katakumba é um espaço autogestionado por estudantes, destinado a estudo, reuniões, rodas de conversa, leituras coletivas e descanso. Funciona como espaço de resistência e acolhimento, especialmente para corpos dissidentes e racializados.

⁶⁵ O Laboratório de Ensino de Sociologia Lélia Gonzalez é um espaço vinculado ao Departamento de Sociologia da UnB. Voltado à formação docente crítica, o laboratório promove ações de ensino, extensão e pesquisa, articulando debates sobre raça, gênero e classe na educação básica. Homenageia a intelectual negra Lélia Gonzalez, referência fundamental nas lutas antirracistas e feministas no Brasil.

Esse espaço em que hoje transito não é feito apenas de concreto, mas de silêncios e exclusões. Antes mesmo de começar as aulas, já sentia os contornos de uma presença negada. Em novembro, alguns meses antes de minha entrada oficial, aconteceu um episódio que me revelou o que o PPGAS era, ou ainda é. Rosi Kalunga, relatou como se sentiu com o episódio ocorrido durante a participação do professor Ari Lima⁶⁶ em uma mesa promovida pelo VI Negras Antropologias, intitulada “Onda negra, medo branco: tecendo caminhos e enfrentamentos futuros”⁶⁷:

O medo de sofrer racismo nunca me deixou. Desde o início, ouvi histórias sobre o racismo no departamento. Quando eu e Sirlene entramos, éramos as primeiras quilombolas ali. E então Ari voltou, agora como professor, para participar de uma mesa. Fiquei pensando: como os docentes vão reagir? Como vão lidar com esse retorno depois de tudo o que ele passou naquele mesmo lugar? Ari foi convidado para um evento. O tema era livre, mas era evidente que ele falaria sobre sua trajetória, sobre o racismo que viveu. E foi exatamente o que aconteceu: durante sua fala, uma professora o interrompeu com falas racistas. Estava tudo sendo gravado. Ele respondeu com firmeza e elegância. Mas eu tremia de raiva. Por que chamar Ari, se ele voltaria para sofrer de novo? Depois disso, vieram os silêncios e as lágrimas. Uma professora nos chamou para conversar. Chorando, disse estar com vergonha, porque escreveram ‘DAN RACISTA’ no muro do prédio. Ela disse que sentia vergonha dos colegas, vergonha dela mesma. Eu olhei para ela e disse: ‘— Se a senhora está com vergonha, imagine eu’. Primeira vez que entram quilombolas aqui. Ari volta e sofre racismo de novo. Aquilo me abalou profundamente. Ninguém perguntou se eu e Sirlene estávamos bem. Estávamos exaustas, feridas, abaladas. E o silêncio ao nosso redor era desconfortável. Tínhamos que continuar como se nada tivesse acontecido. Como se fosse normal o racismo acontecer diante de todos e ninguém saber o que dizer ou fazer. A gente queria que aquele momento fosse uma virada. Um recomeço. Mas o que veio foram tentativas de resposta institucional. Fizeram reuniões, falaram de ações educativas, disseram que colocariam mais conteúdos nas disciplinas.

A conferência foi transmitida ao vivo e assisti no dia seguinte. Ari iniciou sua fala agradecendo e compartilhou o sentimento de surpresa diante do convite. Leu então o texto que havia preparado para a ocasião:

Ninguém poderia imaginar, muito menos eu, que a tentativa de me expelir do PPGAS, do DAN e da UnB se desdobraria na implementação do primeiro programa de reserva de vagas para negros e indígenas entre as universidades públicas federais, em 2004⁶⁸. [...] Diversas vezes me perguntaram, nos

⁶⁶ Ari Lima não é apenas um nome, é um símbolo de luta contra o racismo estrutural na academia brasileira. Doutor em Antropologia Social pela UnB (2003), com graduação em Comunicação Social (UFBA) e mestrado em Comunicação e Cultura (UFRJ), Ari Lima é professor titular da UNEB, pesquisador das culturas negras e coordenador do Núcleo das Tradições Orais e Patrimônio Imaterial (NUTOPIA/UNEB). Sua trajetória no PPGAS/UnB nos anos 1990 tornou-se emblemática: foi vítima de racismo institucional, e seu caso impulsionou as cotas raciais na universidade. Autor de obras como *"O que fazer com o cabelo de Marly?"* (2017) e *"Uma crítica cultural sobre o pagode baiano"* (2016), Ari Lima segue desafiando a branquitude acadêmica, seja como intelectual, seja como mona kwa nkis (sacerdote do candomblé) (Lima, 2023).

⁶⁷ Disponível em: www.youtube.com/watch?v=hKgrpaLjmBc&t=5729s&ab_channel=ColetivoZoraHurston

⁶⁸ O “caso Ari Lima” é considerado um marco na luta por ações afirmativas no ensino superior brasileiro. Em 1998, o então estudante de doutorado em Antropologia Social da UnB denunciou à ouvidoria da universidade episódios de racismo institucional que viveu no programa. O caso teve ampla repercussão interna e nacional, e sua coragem em expor publicamente as violências sofridas contribuiu para a formulação do programa pioneiro

corredores da UnB, de onde eu vinha. Eu ingenuamente respondia que vinha da Bahia, sem me dar conta de que a pergunta não era uma celebração de uma brasilidade improvável na UnB. [...] A grata surpresa a qual me referi inicialmente ocorreu também pelo fato de que, 24 anos após o caso Ari, muitos outros sujeitos têm protagonizado o espaço político e acadêmico no que diz respeito a esse episódio histórico e seu desdobramento como política de ações afirmativas para negros e indígenas. [...] Eu era o primeiro negro, gay, baiano, com formação anterior em uma área afim da Antropologia Social.

A fala de Ari expunha sua memória viva, atravessada por uma experiência de dor e silenciamento, mas também por uma coragem persistente. Ele pontuou que sua trajetória havia transcendido a dimensão individual, tornando-se parte de uma luta coletiva. Ele também afirmou:

Desde o início de tudo, lá pelos idos de 1998, eu aprendi que o ocorrido me transcendia como indivíduo. Logo, não faria sentido reivindicar protagonismo e continuar a dependência do meu nome e da minha presença ao longo do tempo. [...] Neste sentido, a antropologia que faço, a metodologia que aplico são, portanto, posicionadas pela minha condição racial negra, pelos vínculos iniciáticos com o candomblé, assim como por minha orientação sexual — quase sempre ausentes, não nomeados ou não vislumbrados. Ao contrário da condição racial branca e heterossexual nos estudos sobre os negros e as relações raciais [...]

Ao final de sua fala, o auditório o aplaudiu de pé. Todos que estavam naquele momento celebravam o retorno de Ari, a importância de sua trajetória e da sua presença. Mas esse reconhecimento foi logo interrompido. Ao abrirem a mesa para perguntas, a professora Kelly Cristiane da Silva, que havia sido colega de Ari em 1998, pediu a palavra. Agradeceu ao Coletivo por ter trazido Ari de volta, mas afirmou que desejava “refletir sobre as narrativas que têm se construído a respeito do que aconteceu”. Ela se apresentou “como a única mulher negra desse corpo docente”, disse ter refletido sobre o episódio e, com papéis nas mãos, passou a relativizar o que ele havia vivido.

O que parecia um gesto de acolhimento transformou-se em mais uma negação. Diante de todos, a professora questionou, com palavras cuidadosamente escolhidas, se o que Ari relatava havia sido mesmo racismo. A cena tornou-se ainda mais tensa por essa dissonância: de um lado, Ari, homem preto, de pele escura, cuja trajetória no programa é marcada por violências raciais incontestáveis; de outro, uma docente que, embora se autodeclare negra, utilizou sua posição para relativizar, questionar e quase desautorizar publicamente o testemunho de Ari.

de cotas étnico-raciais da UnB, implementado oficialmente em 2004. A UnB tornou-se, assim, a primeira universidade federal a adotar reserva de vagas para negros e indígenas em seus vestibulares, medida que se tornou referência para outras instituições e para a posterior Lei nº 12.711/2012 (Lei de Cotas).

[...]Acredito que se pode ver neste “drama social”, forte indício de crime de racismo. Entretanto, como prová-lo? Quais dados, palavras, idéias, representações ou categorias podem sustentar esta suspeita? O que posso realmente falar sobre isso? Ao contrário, recebi fortes pressões para que me calasse, inclusive de professores do PPGAS. Confesso que nunca me senti tão bloqueado ou repercutindo o abandono histórico ao qual o segmento social a que pertença foi relegado. Deuses afro-baianos, se existem, nenhum amparo objetivo puderam me assegurar. Também a nenhuma voz negra coletiva, institucionalizada, legitimada pude recorrer em meu favor. Qual é de fato a minha autonomia, para representar esta experiência, se estou aprendendo a falar sobre raça e racismo no Brasil, justamente com aqueles sobre os quais levanto uma suspeita? Esta é uma condição de subalternidade que me silencia. Tenho experimentado a inferiorização, o isolamento, a comprovação de quão perversa é qualquer tentativa de inserção social de um negro no meio acadêmico brasileiro. Estou comprovando também que a legitimação de Pelé, da mulata ou a minha própria, assim como a de outros jovens intelectuais afro-brasileiros, tende a ser no mínimo tortuosa. E é no meio acadêmico, onde a presença negra não é nada “natural” ou ainda não foi naturalizada como a presença branca, que o sujeito negro se debate mais violentamente contra a negação da inferioridade atávica, a assimilação embranquecedora ou o estabelecimento do confronto intelectual. (Ari Lima, 2001, p. 307)

Essa branquitude, sentida por Ari como estudante, foi também sentida por Rosi Kalunga, por Sirlene Desapocada, por mim, por tantos outros e outras que transitaram por este espaço. Antenor Firmin⁶⁹ nos legou um desafio que permanece urgente: só será ciência o conhecimento que não tremer diante da injustiça. Fanon nos apresenta a brancura como estrutura que queima, alertando para as máscaras que a colonialidade exige dos corpos negros. Ari, por sua vez, nos oferece esperança ao afirmar que é possível uma antropologia situada, que se recusa a seguir repetindo apagamentos. Sua trajetória tensiona as bases do PPGAS e indica caminhos para quem ousa permanecer.

O chamado para que a antropologia “aprenda a língua dos estrangeiros de dentro”⁷⁰. tensiona diretamente a noção de escuta antropológica formulada por Oliveira (1996). Para o autor, ouvir não é apenas uma técnica, mas um dos pilares constitutivos do trabalho etnográfico, inseparável do olhar e da escrita. No entanto, se a escuta clássica se organizava a partir da relação entre antropólogo e “outros” concebidos como exteriores, o desafio atual consiste em deslocar essa prática para dentro das próprias instituições acadêmicas. Ouvir os “estrangeiros de dentro” exige mais do que atenção metodológica: demanda reconhecer suas línguas, cosmologias e modos de produzir conhecimento como centrais, e não periféricos, à

⁶⁹ Ver em nota de rodapé da página 37.

⁷⁰O conceito de “estrangeira de dentro” (“outsider within”) foi formulado pela socióloga norte-americana Patricia Hill Collins, uma das principais referências do feminismo negro nos Estados Unidos. O termo descreve a posição de mulheres negras que, embora ocupem lugares “dentro” de instituições como a academia, permanecem em condição de marginalidade, o que lhes proporciona uma perspectiva crítica única sobre as estruturas de poder. Essa posição permite produzir saberes situados, baseados em experiências de fronteira entre pertencimento e exclusão. Nesse sentido, o status de *outsider within* pode proporcionar uma perspectiva crítica única. Nem totalmente de dentro, nem completamente de fora, mas capaz de revelar padrões invisíveis para quem está imerso. (Collins, 2016)

antropologia. Nesse sentido, a escuta que Oliveira concebia como gesto ético e tradutório precisa ser radicalizada para enfrentar a colonialidade que estrutura os currículos e práticas universitárias.

É nesse horizonte que me aproximo do Epistemômetro, metodologia desenvolvida pelo professor e antropólogo José Jorge de Carvalho como instrumento analítico e político voltado à descolonização dos currículos universitários. A proposta nasce do movimento Encontro de Saberes e visa avaliar o grau de colonização ou de pluralidade epistêmica nos espaços acadêmicos. Trata-se de uma ferramenta que busca medir, não com régua neutra, mas com lente crítica, o quanto as universidades se abrem ou se fecham às epistemes indígenas, afro-diaspóricas e tradicionais.

É a partir dessa ferramenta que buscarei, nas seções seguintes, iluminar as camadas estruturais de exclusão que operam no PPGAS/UnB, da organização curricular à materialidade arquitetônica, da retórica institucional às práticas pedagógicas, insistindo que outra ciência é possível. Trata-se de um exercício analítico que, embora não possa alcançar a profundidade desejada em razão do tempo limitado da pesquisa, dos atravessamentos cotidianos da vida acadêmica e das sucessivas greves que impactaram o processo investigativo, assume caráter inaugural e propositivo. Esta análise busca abrir caminhos para aplicações futuras do Epistemômetro, contribuindo para a construção de um debate coletivo sobre a descolonização do conhecimento.

4.1 Entre o discurso e a prática no PPGAS, a disputa epistêmica

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês não indígenas, ou *jurua*, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia pra ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir, tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências, a outros estudos para concluir e dizer aos *jurua* que se tornem selvagens, que se tornem pessoas não civilizadas - pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vem de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens. (Jerá Guarani, 2023, p. 20)

A provocação de Jerá Guarani, ao sugerir que a Antropologia se volte para os "civilizados", reverbera de forma precisa com o que foi exposto na abertura deste capítulo. Ela explicita a necessidade de deslocar o olhar antropológico para dentro das instituições, reconhecendo que o PPGAS/UnB também é um território marcado por lógicas, exclusões e performances. Se os corredores do ICS ensinam por silêncios e por uma estética que

neutraliza os afetos, como argumentado anteriormente, os currículos⁷¹ também comunicam ausências por meio da repetição.

O campo institucional da Antropologia, assim como qualquer outro, é composto por discursos, estruturas e afetos. A forma como uma instituição acadêmica se apresenta publicamente, por meio de seus sites, documentos e organização curricular, não é neutra nem meramente informativa. Trata-se de uma operação discursiva que produz sentidos sobre si mesma, regula pertencimentos e estabelece os contornos do que será reconhecido como conhecimento legítimo. Como propõe Foucault (1970), os discursos não são simplesmente veículos de informação, mas práticas que organizam saberes, legitimam verdades e delimitam quem pode falar, o que pode ser dito e em que condições. A imagem pública, no site institucional, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB (PPGAS/UnB), construída a partir de seus materiais institucionais, projeta pluralidade, excelência e compromisso com a diversidade. Essa autoimagem, no entanto, quando confrontada com a estrutura curricular e com as práticas cotidianas, revela contradições profundas.

Assim como a estética arquitetônica do ICS expulsa o excesso, o corpo e o afeto, a matriz curricular também opera por exclusão. O site do Departamento de Antropologia destaca os marcos históricos do programa, os nomes consagrados que o compõem e a solidez de sua formação teórica. Expressões como “produção de ponta”, “comunidade inclusiva” e “formação sólida” compõem um léxico de distinção acadêmica, mobilizado para reafirmar o lugar de prestígio da instituição no campo antropológico.

A presença de laboratórios, seminários e conexões internacionais completa esse *ethos*⁷² de excelência. No entanto, a análise das disciplinas obrigatórias mostra que essa suposta pluralidade coexiste com uma matriz curricular estável e centralizadora. O núcleo formativo do programa segue estruturado em torno de três disciplinas obrigatórias: Teoria Antropológica Clássica I, Teoria Antropológica Clássica II e Organização Social e Parentesco. Essas disciplinas permanecem praticamente inalteradas desde 1972.

Essa permanência é confirmada pela pesquisa de Carla Costa Teixeira e Raissa Romano Cunha (2023), que analisou os programas de Clássicos I e II na UnB entre 1972 e 2019, reunindo 2.082 títulos. O levantamento revelou a força de regularidades institucionais

⁷¹No contexto universitário, o termo currículo refere-se ao conjunto de disciplinas, conteúdos, leituras e práticas pedagógicas que compõem a formação de um curso. Ele expressa escolhas teóricas, políticas e institucionais sobre o que deve ser ensinado, como e por quem, configurando uma espécie de “projeto de mundo” presente na educação formal.

⁷²Aqui, utilizo o termo *ethos* no sentido de um conjunto de disposições, valores e formas de se apresentar e se autorrepresentar que constroem a imagem pública de uma instituição. Trata-se de um modo de ser performado e reiterado discursivamente, que opera na constituição de credibilidade, autoridade e distinção institucional.

que sustentam o cânone, no qual se destacam autores como Boas, Malinowski, Durkheim e Radcliffe-Brown. Tal constância sugere aquilo que Sprandel e Barreto Filho (2018) chamam de ‘inércia do currículo’, que, longe de ser neutra, naturaliza exclusões sistemáticas: apenas 7% dos textos analisados em Clássicos I foram escritos por mulheres, e a presença de antropólogos/as brasileiros/as ou negros/as é quase inexistente.

Além disso, talvez valha pontuar a disciplina de Estágio 2 no doutorado, em que estudantes são obrigados a lecionar na graduação, o que coloca questões específicas para estudantes negros, quilombolas e indígenas, ainda que tais problemáticas sejam frequentemente tratadas como irrelevantes pela instituição.

É nesse ponto que se revela uma contradição essencial. Enquanto o programa adota políticas afirmativas desde 2013, com a entrada de estudantes negros, indígenas e quilombolas, sua estrutura curricular resiste a transformações epistêmicas. A presença de corpos diversos não implica, necessariamente, a diversificação do pensamento. A permanência dos “clássicos” como núcleo obrigatório da formação, com centralidade de autores europeus e norte-americanos, evidencia o funcionamento de uma lógica monoepistêmica, na qual apenas um regime de validação do saber é reconhecido como teórico.

Esse modelo, longe de ser neutro, atua como um dispositivo de exclusão. Como argumenta Lélia Gonzalez (2020), o racismo à brasileira opera por meio da denegação, ou seja, pela negação de sua própria existência. Essa negação se manifesta sob a aparência de uma suposta universalidade cultural que, ao recusar nomear o racismo, o reproduz de forma ainda mais eficaz. Nas instituições acadêmicas, essa lógica se expressa na naturalização de currículos e critérios de excelência que se pretendem neutros, mas que silenciam sistematicamente saberes não brancos. A tradição, nesse contexto, precisa ser lida não como herança inquestionável, mas como mecanismo de controle sobre o que pode ser ensinado, citado e valorizado.

Retomando a cena descrita na abertura deste capítulo, o prédio silencioso e frio, com seus corredores cinzentos e afetos suspensos, se encontra nessa matriz curricular eurocentrada. A ausência de retratos de professores negros e indígenas nas paredes, anteriormente chamada de pedagogia da invisibilidade, se intensifica agora em sua dimensão curricular. Ao mesmo tempo, as fotografias daqueles tidos como “objetos” permanecem, reforçando a naturalização do antropólogo branco e mostrando que a presença física de sujeitos de ações afirmativas não se traduz em presença epistêmica. Como destaca Luena

Pereira (2020), essa configuração evidencia como a branquitude é construída e mantida nas ciências sociais, descentrando e silenciando epistemologias negras e indígenas.

A entrada de docentes como Gersem Baniwa⁷³ e Carlos Alexandre⁷⁴ expressa fissuras em um modelo institucional historicamente fundado na monocentralidade epistêmica. A presença de Carlos, homem negro cujas pesquisas se voltam para a cosmologia quilombola, e de Gersem, com investigações em cosmologia e educação indígena, evidencia deslocamentos significativos na forma como o conhecimento é produzido, transmitido e legitimado no interior da antropologia. Seus projetos de pesquisa e ensino, ancorados na oralidade, na ancestralidade e nas cosmovisões ameríndias e negras, tensionam a rigidez do campo. No entanto, a permanência de uma matriz curricular eurocentrada e os critérios restritivos de validação teórica indicam que essas epistemologias, embora presentes, ainda não foram incorporadas como estruturantes da formação acadêmica.

A presença pioneira desses docentes se alinha à afirmação de Célia Xakriabá, primeira mulher indígena doutora pela UFMG: “Eu sou a primeira, mas não serei a última.” (Brasil de Fato, 2024). A força desse enunciado não está apenas na conquista individual, mas na enunciação de um horizonte coletivo. Ocupar o espaço, como aponta a própria Xakriabá em suas práticas discursivas e políticas, é apenas a primeira fase do enfrentamento às estruturas coloniais que moldam a universidade. Permanecer e transformar esses espaços, disputando escuta, forma e reconhecimento, é o desafio que se coloca a quem deseja reconfigurar os fundamentos da produção de saber.

Desenvolvido por José Jorge de Carvalho (2023), o Epistemômetro é uma ferramenta metodológica cuja proposta central consiste em diagnosticar e transformar a estrutura epistêmica das universidades brasileiras. A partir da constatação de que essas instituições foram historicamente construídas com base em um padrão monocultural, monolíngue e monoepistêmico, o Epistemômetro visa mensurar o grau de colonização ou de descolonização presente nos currículos e nos projetos pedagógicos do ensino superior, orientando-se por uma perspectiva crítica e pluriepistêmica.

⁷³Ver em nota de rodapé na página 58

⁷⁴ Carlos Alexandre é Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), com ampla trajetória de pesquisa e ensino voltada às comunidades quilombolas no Brasil. Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/DAN/UnB (2010), realizou estágios pós-doutorais no InEAC/UFF, no PPGAS/DAN/UnB e no PPGAS/UFPA. Coordena o Laboratório MATULA – Sociabilidades, Diferenças e Desigualdades (DAN/UnB) e integra grupos de pesquisa voltados a povos e territórios tradicionais. É autor de livros de referência sobre quilombos e comunidades negras rurais, entre eles *Quilombos: Memórias e histórias de comunidades quilombolas* (2021), *Fiéis descendentes* (2014) e *Negros do Tapuio* (2012). Sua atuação acadêmica e intelectual articula-se ao estudo do campesinato, das memórias, trajetórias e biografias em contextos de escravidão, pós-abolição e comunidades negras urbanas e rurais.

Figura 3 - Círculos Borromeanos



Fonte: Carvalho (2023, p. 310)

Inspirado na imagem dos três círculos borromeanos⁷⁵, o modelo parte do reconhecimento da existência de três troncos epistêmicos fundamentais da realidade brasileira: o saber ocidental, o indígena e o afro-diaspórico. Nesse sentido, qualquer tentativa de pluralização do conhecimento no ensino superior requer mais do que a inclusão simbólica de vozes tidas como subalternizadas, exige a reestruturação dos fundamentos que sustentam o projeto universitário.

Para esse fim, o Epistemômetro opera com sete dimensões analíticas interdependentes, concebidas como lentes críticas que permitem avaliar a presença (ou ausência) de pluralidade nos currículos universitários: (1) Temas, (2) Interesses, (3) Vozes e formas de representação, (4) Paradigmas e teorias, (5) Epistemes, (6) Modos de viver e (7) Propostas civilizatórias. Tais dimensões possibilitam identificar tanto os conteúdos legitimados quanto os silenciamentos institucionais, iluminando os mecanismos que sustentam a hegemonia eurocentrada nas universidades brasileiras.

Aplicado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB), o Epistemômetro permite mapear a distribuição autoral nas bibliografias obrigatórias investigando quem são os autores centrais, suas origens e as

⁷⁵Os círculos borromeanos são uma figura geométrica composta por três anéis entrelaçados de tal forma que, se qualquer um deles for removido, os outros dois se separam. A imagem, frequentemente usada na psicanálise lacaniana, tem sido mobilizada também em contextos epistemológicos para ilustrar sistemas interdependentes, nos quais os elementos só mantêm coesão e sentido quando articulados entre si. No caso, a metáfora expressa a ideia de que os três troncos epistêmicos: ocidental, indígena e afro-diaspórico que não podem ser pensados de forma isolada, pois sua integração é o que sustenta uma proposta verdadeiramente plural de conhecimento.

tradições que representam, bem como analisar a hierarquia entre epistemologias (quais são reconhecidas como teoria e quais são relegadas a objeto de estudo). Também possibilita avaliar a composição de bancas examinadoras e eventos acadêmicos, observando quem ocupa os lugares de fala e quem permanece como objeto de análise. Dessa forma, a ferramenta transforma percepções subjetivas em dados sistematizados, convertendo denúncias em evidência empírica.

Esse gesto metodológico é, também, um gesto político. Como ensina Conceição Evaristo, “nossa cabeça pensa a partir do lugar onde estão fincados os nossos pés”⁷⁶. A metáfora dos pés como âncora do pensamento rejeita a abstração universalista e reposiciona o saber como prática situada. Nessa chave, torna-se possível (e necessário) perguntar: de onde pensa o PPGAS? Quais corpos, territórios e tradições sustentam sua estrutura formativa? E, sobretudo, o que persiste entre o discurso e a prática como obstáculo à transformação?

A seguir, apresento uma análise das estruturas epistêmicas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social com base nas sete dimensões do Epistemômetro. Para essa análise, foram utilizados como fontes: o site institucional do DAN/UnB, onde se encontra informação sobre o PPGAS; ementas de disciplinas ofertadas entre 2022 e 2024; descrições institucionais de laboratórios e linhas de pesquisa; repositório de dissertações e teses; além das experiências de Rosi Kalunga e Sirlene Desapocada.

O objetivo da análise não é apenas apontar ausências, mas compreender os dispositivos que mantêm uma monocentralidade epistêmica e, a partir disso, propor deslocamentos possíveis. Cada uma das sete dimensões será explorada de forma ensaística, contrastando o que é dito, o que é feito e o que é silenciado nos processos de formação e produção de conhecimento no PPGAS/UnB.

4.2.1 Temas

Na dimensão dos temas, observa-se, entre os anos de 2022 e 2024, a permanência da tradição euroatlântica⁷⁷ como eixo estruturante da formação teórica no PPGAS. As disciplinas

⁷⁶ Frase dita por Conceição Evaristo no vídeo *Lugar de escuta: com Conceição Evaristo*, promovido pelo Itaú Cultural, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3CWDQvX7mo>. Acesso em: 23 jul. 2025.

⁷⁷ Por tradição euroatlântica, compreende-se a hegemonia de paradigmas teóricos oriundos da modernidade ocidental, centrados nos polos europeus e norte-americanos, que organizam a produção do conhecimento segundo uma lógica universalizante e hierarquizante. Essa tradição se funda na colonialidade do saber, conceito formulado por Aníbal Quijano (2005), que denuncia o eurocentrismo como princípio organizador das ciências sociais modernas e da racionalidade acadêmica, impondo a desvalorização e o silenciamento dos saberes produzidos por povos colonizados.

obrigatórias mantidas desde a fundação do programa, como Teoria Antropológica Clássica I e II e Organização Social e Parentesco, continuam a privilegiar autores homens, brancos e europeus ou norte-americanos.

Dos 44 autores presentes nos programas dessas três disciplinas obrigatórias, 75% são homens brancos do Norte Global, enquanto 18% são mulheres brancas, e apenas 7% são homens ou mulheres negros/as, indígenas ou quilombolas até 2023. A inserção de autores como Anténor Firmin, W.E.B. Du Bois, Zora Hurston, Kabengele Munanga, Bonfil Batalla, João Paulo Barreto e Antônio Bispo dos Santos ocorre majoritariamente apenas em 2024, de forma pontual e recente. Isso mostra que a diversificação é tardia, episódica e ainda periférica.

A estrutura curricular, portanto, continua ancorada em uma base teórica que valoriza majoritariamente autores homens, brancos, do Norte Global. A presença de autoras e autores negros, indígenas ou latino-americanos é eventual, muitas vezes fruto de esforço individual de professores e professoras racializados/as que, eles próprios, enfrentam os limites desse espaço institucional. Ou seja, não se trata de uma transformação estrutural, mas de brechas abertas por sujeitos que resistem dentro da universidade.

Nesse contexto, os relatos de Sirlene e Rosi escancaram as consequências desse modelo formativo. Sirlene relata:

O preconceito também veio nas literaturas. Era só povo indígena, povo indígena. Nada sobre nós. Eu e a Rosi sentimos muita falta de bibliografia que conversasse com a nossa experiência. Os professores não estavam preparados para nos acolher. E na sala tinha os favoritos, claro. Alguns colegas eram acolhedores, mas teve alfinetada, sim. Uma ou duas que a gente não esquece. Na hora de dialogar com os professores, os colegas brancos diziam 'de acordo com Malinowski', e o professor babava. Eu e a Rosi não. A gente dizia 'na minha comunidade é assim', 'lá em casa é assado'. A gente dialogava a partir da nossa vivência. Porque os textos falavam da gente. Então, por que eu ia citar Malinowski, se era sobre minha vida que ele estava tentando falar?

Sua fala não expressa uma oposição aos estudos sobre povos indígenas, mas revela uma inquietação legítima: como uma tradição consolidada pode, em vez de ampliar, fechar horizontes de pensamento? Afinal, apesar da centralidade temática dada às pesquisas sobre povos indígenas no currículo e nas disciplinas, essa visibilidade não se traduz necessariamente em reconhecimento epistêmico. Os povos indígenas continuam sendo amplamente abordados como objetos de estudo, figuras exóticas ou reservas ontológicas de alteridade, e não como sujeitos produtores de conhecimento, teorias e categorias analíticas próprias.

Trata-se de uma objetificação antropológica que, ao reiterar a imagem do indígena como “Outro” radical e silencioso, reafirma também a autoridade do olhar branco e

acadêmico como único legitimado a interpretar, nomear e teorizar sobre essas experiências. O excesso de presença como objeto contrasta com a quase ausência como autoria e agência intelectual. Como aponta Gersem Baniwa (2019), durante muito tempo os indígenas só eram admitidos no espaço acadêmico como informantes, jamais como sujeitos produtores de conhecimento sobre si mesmos. A presença de indígenas na antropologia representa uma ruptura com esse modelo tutelar e epistêmico-colonial, ao reivindicar um diálogo intercultural e interepistêmico que reconheça as epistemologias indígenas como legítimas formas de interpretar o mundo.

Ainda que, pontualmente, mestres e lideranças indígenas e de outros povos tradicionais sejam convidados a participar de seminários, rodas de conversa ou disciplinas optativas, essas presenças permanecem episódicas, quase sempre tratadas como experiências exógenas ao campo acadêmico, e não como expressões legítimas de sistemas próprios de produção de conhecimento. Tais convites, quando ocorrem, muitas vezes reforçam a ideia de uma alteridade distante que se permite ouvir de vez em quando, mas não integram essas vozes à rotina institucional, tampouco às estruturas permanentes de pesquisa e ensino.

Não há, no PPGAS/UnB, laboratórios coordenados por mestres indígenas, quilombolas ou de outras comunidades tradicionais, nem dispositivos que institucionalizem a co-docência com esses sujeitos. Mesmo em um programa que possui, historicamente, forte atuação no campo indigenista, a presença epistêmica dos povos indígenas continua sendo residual. A *expertise* sobre as culturas e cosmologias desses povos é reconhecida, mas raramente autorizada como conhecimento formal, isto é, como teoria, como método, como ciência. São identidades convocadas para ilustrar, sensibilizar ou performar a diferença, mas não para disputar o centro da elaboração conceitual.

Embora a presença do professor Gersem Baniwa represente um marco histórico, político e epistemológico no Departamento, e sua atuação docente esteja profundamente comprometida com a transformação curricular e com a valorização das epistemologias indígenas, sua inserção ainda encontra limites impostos por estruturas institucionais mais amplas. O gesto de abertura que sua presença representa, especialmente considerando o histórico do DAN e do PPGAS, muitas vezes se restringe ao escopo de suas disciplinas e projetos, enfrentando resistências sutis, mas persistentes, produzidas por etiquetas excludentes e normas de reconhecimento que operam no interior do programa.

A centralidade dos povos indígenas como tema, portanto, não se converte automaticamente em centralidade epistêmica. Persiste a disjunção entre uma presença

discursiva abundante e uma escuta efetiva das metodologias, pedagogias e paradigmas elaborados por sujeitos indígenas a partir de seus próprios mundos. A presença de docentes como Gersem tensiona essa estrutura e aponta caminhos, mas não é, por si só, suficiente para reverter os mecanismos institucionais de silenciamento que ainda operam no coração da formação antropológica.

É nesse ponto que emerge uma pergunta fundamental: como repensar os clássicos? Poder-se-ia perguntar: “Mas, Sara, como mudar os clássicos, se foram eles os fundadores da antropologia?”. A questão não é eliminá-los, mas diversificar os horizontes do pensamento. Firmin⁷⁸, por exemplo, que atuou no século XIX e é considerado um dos primeiros antropólogos negros, participou da escola antropológica desde o início; Zora Hurston, no início do século XX, contribuiu significativamente para a metodologia antropológica, trazendo abordagens inovadoras para o estudo de culturas afrodescendentes; Lélia Gonzalez, nas décadas de 1970 e 1980, trouxe perspectivas fundamentais sobre racismo, gênero e cultura afro-brasileira; e outros tantos foram apagados simplesmente por não se enquadrarem no padrão do que se considerava ser antropólogo na época.

Rosi, por sua vez, compartilha o impacto subjetivo dessa estrutura:

Quando eu lia certos textos, parecia que o autor estava falando de mim, mas de um jeito completamente distorcido. Eu pensava: “isso está errado”. Sentia como se estivessem tomando a minha vivência e colocando outras palavras, outras intenções, apagando minha história. Por isso mesmo eu dizia: eu preciso estar aqui. Mas quando tentava escrever, não conseguia reproduzir o que aquelas pessoas esperavam. Eu escrevia a minha raiva, minha revolta, minha tentativa de existir com dignidade. Não era o tipo de escrita acadêmica que elogiavam. Então preferia o silêncio. Porque se eu falasse, ia ser marcada — e ser marcada naquele espaço significava sofrer ainda mais[...]

Reconhecer essa configuração curricular não é apenas um exercício de crítica, é um chamado à transformação. Não basta “incluir nomes diversos” ou abrir sessões temáticas. É preciso mexer nos alicerces: repensar o que é considerado teoria, quem pode ser pensador/a, e a partir de onde se pode pensar. Como ensina Conceição Evaristo, “toda cabeça pensa a partir do lugar onde seus pés estão fincados”. E os pés dos estudantes que caminham hoje pela universidade não pisam nos mesmos lugares de Lévi-Strauss. Eles pisam em territórios

⁷⁸ O antropólogo, jornalista e político haitiano, foi um dos primeiros autores a contestar as teorias raciais eurocentradas que fundamentaram o nascimento da antropologia física. Sua obra mais conhecida, *De l'égalité des races humaines* (1885), constitui uma crítica direta às ideias de inferioridade racial defendidas por autores como Arthur de Gobineau. Ao afirmar a igualdade intrínseca entre as raças humanas, Firmin antecipa um posicionamento antirracista no interior da disciplina e defende a valorização das civilizações africanas como fontes legítimas de conhecimento. Apesar de ter participado do mesmo circuito acadêmico que os chamados “pais fundadores” da antropologia, seu pensamento foi sistematicamente ignorado por não corresponder ao paradigma racial dominante à época e por ser formulado desde o Sul global.

negros, periféricos, indígenas e quilombolas. A recusa do PPGAS em escutar esses lugares é também a recusa de reconhecer a sociedade plural que ele diz representar.

4.2.2 Interesses

Na dimensão dos interesses, evidencia-se que o PPGAS/UnB está mais comprometido com a reprodução do capital simbólico (Bourdieu, 2003) disciplinar⁷⁹ do que com uma transformação epistemológica profunda. A estrutura curricular, as linhas de pesquisa e os laboratórios priorizam a continuidade da antropologia canônica, mantendo como referência o modelo euroatlântico de produção do saber.

A análise longitudinal da grade curricular entre 2023 e 2025 revela a predominância da tradição eurocentrada. Disciplinas como Teoria Antropológica Clássica I e II e Organização Social e Parentesco continuam sendo os pilares da formação, reafirmando a antropologia clássica como o caminho de excelência. Apesar da presença de disciplinas como Sociedade e Meio Ambiente, Antropologia da África e Antropologia das Medicinas Tradicionais e Indígenas, sua oferta é esporádica, dependente da agenda de docentes específicos, e não integra de forma transversal a estrutura do programa. Isso demonstra que o interesse por pluralidade epistêmica existe, mas não se traduz em diretrizes estruturais consolidadas. A hegemonia euroatlântica persiste como matriz teórica dominante, em detrimento de epistemologias negras, indígenas, quilombolas, periféricas e populares.

Essa lógica se estende às linhas de pesquisa do programa. Embora haja diversidade temática, como: ciência e técnica, corpo e saúde, campesinato, globalização, arte, religião e identidades, não há nenhuma linha dedicada explicitamente à crítica da colonialidade do saber ou à valorização das epistemologias do Sul como fundamentos teóricos. Linhas como Etnologia Indígena, Indigenismo e Relações Interétnicas ou Antropologia do Campesinato e dos Povos Tradicionais continuam tratando esses sujeitos mais como objetos de estudo do que como fontes epistêmicas.

⁷⁹ O conceito de capital simbólico, formulado por Pierre Bourdieu (2003), refere-se a formas de prestígio, reconhecimento e autoridade socialmente legitimadas que operam como poder dentro de campos específicos, como o acadêmico. Na prática, isso significa que determinados saberes, instituições ou autores são continuamente reafirmados como legítimos ou superiores. No caso do PPGAS/UnB, a reprodução desse capital simbólico se vincula também à lógica das avaliações da CAPES, nas quais a nota máxima (conceito 7) está historicamente atrelada à adesão aos paradigmas consagrados da antropologia euroatlântica. Assim, manter-se no topo do sistema de avaliação acaba por reforçar a continuidade de um cânone disciplinar, em detrimento da ousadia epistemológica ou da valorização de saberes outros.

A ausência de uma linha voltada à decolonialidade ou à pluriépistemia evidencia que, mesmo com a presença crescente de estudantes de ações afirmativas, os interesses institucionais permanecem voltados à reprodução de uma antropologia que pensa sobre os outros, e não com os outros. Essa mesma lógica atravessa os laboratórios de pesquisa, que são espaços centrais e duradouros na organização do trabalho científico.

Para compreender de maneira mais detalhada como se configuram os interesses de pesquisa no PPGAS/UnB, organizei uma análise comparativa dos laboratórios de pesquisa vinculados ao programa. Esses espaços, ao mesmo tempo em que estruturam a produção acadêmica e conformam áreas de concentração, também revelam a persistência de determinadas matrizes epistêmicas. A descrição e análise crítica dos onze laboratórios mostram que, em sua maioria, eles se apoiam em bases teóricas euro-americanas e atualizam temas clássicos da disciplina, como parentesco, etnicidade, instituições e ciência. Ainda que alguns laboratórios apresentem maior potencial de abertura para a pluriépistemia — como o LAVIVER, que valoriza experiências corporificadas, e o T/Terra, que dialoga com lutas ambientais de povos tradicionais, a tendência geral é de manutenção do cânone antropológico ocidental. O quadro a seguir sintetiza essa leitura, destacando áreas de atuação, bases teóricas predominantes, potencial de pluralidade epistêmica e observações críticas.

Tabela 1 - Tabela de Análise de Pluralidade Epistêmica de Laboratórios

Laboratório	Área/Ênfase	Bases teóricas predominantes	Potencial de pluralidade epistêmica	Observação crítica
CAJU	Antropologia jurídica, cidadania, conflitos e justiça	Antropologia jurídica europeia/americana; teoria do Estado; administração de conflitos	Baixo	Centralidade em instituições estatais e jurídicas; pouco espaço para epistemologias negras ou indígenas
CASCA	Saúde e corpo	Antropologia da saúde, biomedicina, corpo e políticas públicas	Baixo-Médio	Diálogo com saúde coletiva, mas ainda orientado pela biomedicina ocidental; pouca abertura a sistemas tradicionais de cura

EOCA	Etnologia em contextos africanos	Etnologia africana clássica; estudos de diáspora mediados pela academia	Médio	Apesar do foco na África, ainda pouco conectado a saberes afro-brasileiros e quilombolas
LACT	Antropologia da ciência e da técnica	STS (Latour, Callon); epistemologia da ciência moderna	Baixo	Reforça a centralidade da ciência ocidental como objeto; ausência de diálogo com tecnologias tradicionais
LAGERI	Relações interétnicas	Etnologia indígena clássica; políticas de identidade	Médio	Trabalha com povos indígenas, mas a partir de chaves acadêmicas tradicionais
LAVIVER	Vivências e reflexões antropológicas	Autoetnografia; antropologia reflexiva	Alto	Espaço mais aberto a narrativas plurais e experiências corporificadas; possível fissura contra-hegemônica
LEEG	Economias e globalizações	Antropologia econômica clássica; crítica ao capitalismo	Baixo-Médio	Centralidade em debates macroeconômicos globais; pouco espaço para economias tradicionais e populares
LEIPP	Instituições e práticas de poder	Antropologia política institucional; Weber; Foucault	Baixo	Ênfase em instituições modernas; ausência de análise de formas não estatais de poder
LINDE	Indigenismo e etnologia	Etnologia indígena clássica; indigenismo estatal	Médio	Aborda povos indígenas, mas ainda dentro de molduras etnológicas tradicionais
MATULA	Alimentação e cultura	Antropologia da alimentação; consumo; políticas públicas	Médio	Pode dialogar com saberes tradicionais de culinária e agricultura, mas ainda é guiado por enfoques acadêmicos convencionais
MOBILE	Mobilidades e migrações	Antropologia das migrações e circulação transnacional	Baixo-Médio	Ênfase em fluxos globais e teorias da mobilidade; pouco diálogo com territorialidades negras e indígenas

T/TERRA	Territórios, meio ambiente e conflitos socioambientais	Antropologia do território; ecologia política	Alto	Potencial de diálogo com povos tradicionais e lutas ambientais; espaço de possível contra-hegemonia epistêmica
----------------	--	---	-------------	--

Fonte: Elaboração própria.

A análise dos laboratórios evidencia que, embora exista diversidade temática, ela não corresponde necessariamente a uma pluralidade epistêmica. A maior parte dos laboratórios atualiza campos de pesquisa já consolidados na tradição antropológica ocidental, reforçando abordagens eurocentradas que se mantêm como referência disciplinar. Mesmo iniciativas que poderiam tensionar esse quadro, como o ECOA, voltado para contextos africanos, ou o MATULA, que discute alimentação, ainda operam majoritariamente sob mediação acadêmica, sem integrar de forma estruturada saberes negros, quilombolas, indígenas ou de outras matrizes do Sul global.

Nesse sentido, a dimensão dos interesses, tal como proposta pelo Epistemômetro, permite revelar como o PPGAS segue centrado em agendas legitimadas pelo cânone, ao invés de construir dispositivos permanentes de escuta e diálogo com mestres e mestras de saberes. As exceções, como o LAVIVER e o T/Terra, que se abrem a experiências corporificadas e a lutas territoriais, funcionam mais como fissuras do que como transformações institucionais. Ou seja, a diversidade de laboratórios não implica, por si só, uma mudança epistêmica. Pelo contrário, ela tende a reforçar a continuidade de um modelo de produção do conhecimento que, ao mesmo tempo em que reconhece a presença de sujeitos das ações afirmativas, não altera de maneira significativa os referenciais que sustentam o programa.

O Epistemômetro revela que essa configuração não é casual, mas sim produto de um regime de interesses que, embora publique compromissos com a diversidade, atua para manter um campo antropológico eurocentrado, resistente a mudanças estruturais. Disputas e fissuras existem, mas continuam marginais às diretrizes centrais do programa. Segundo os relatos das estudantes quilombolas Rosi Kalunga e Sirlene Desapocada, esse compromisso com a reprodução do cânone se manifesta não apenas nos conteúdos ofertados, mas nas práticas institucionais que regulam a permanência e a produção do conhecimento.

Rosi compartilha um episódio significativo:

Outro momento difícil foi quando tive que fazer estágio docente. Disseram que era obrigação dos bolsistas, mas eu sabia que não era. A bolsa do doutorado é para que a

gente estude, se sustente, viva. Não é para fazer trabalho não pago. Essa exigência era mais uma forma de precarização. E, mais uma vez, senti que não tinha escolha. Não me sentia preparada para dar aula nesse estágio e a professora responsável disse que fazia parte se colocar como vulnerável em sala de aula, mas eu respondi que já estou vulnerável desde sempre na vida e não deveria ter que me colocar nessas situações. Foi com o suporte de amigos do curso que consegui finalizar o estágio que conta como uma disciplina obrigatória.

Essa fala revela como a estrutura institucional naturaliza a sobrecarga dos corpos racializados, exigindo deles uma performance de resiliência constante sem reconhecimento da desigualdade estrutural de onde partem. Trata-se de uma lógica que define quem pode ser reconhecido como fonte legítima de conhecimento e quem permanece como objeto epistêmico. Nesse contexto, é importante destacar que não há qualquer apoio ou suporte institucional para os corpos não brancos, e que, diante dessa ausência, a busca por coletividade se torna fundamental para concluir aquilo que é imposto pela matriz monoepistêmica reproduzida pelo PPGAS. Sirlene reforça esse ponto:

Eu vejo o PPGAS/UnB como um lugar que nos vê como objeto. Acho que há uma confusão: quando o objeto vira o pesquisador, quem é o objeto agora? É como se estivéssemos virando a mesa. E alguns professores têm uma afinidade muito forte pelos povos indígenas. Não sei se eles reconhecem os outros povos tradicionais como pauta legítima. Uma vez, um professor me perguntou qual era a diferença entre nós, quilombolas, e outros quilombolas. Ele quis dizer que não tem diversidade entre nós, sabe? Como se fosse tudo a mesma coisa. Isso me marcou. Me parece que, para eles, a Antropologia é só para os povos originários, e que os quilombolas são uma nota de rodapé.

A ausência de linhas dedicadas à crítica da colonialidade e à valorização das epistemologias do Sul confirma que, apesar da presença de corpos diversos, a estrutura institucional segue monocultural. A universidade, ao priorizar critérios de excelência validados por agências como a CAPES, sustenta seu prestígio dentro do campo antropológico tradicional, mesmo que isso implique na marginalização dos saberes e modos de vida de estudantes de origens tradicionais. A verdadeira transformação, portanto, exige mais do que ajustes pontuais. É necessário redirecionar os interesses que estruturam o campo, para que a pluralidade epistêmica não seja um adorno, mas fundamento político, ético e teórico da formação acadêmica.

4.2.3 Vozes e formas de representação

A dimensão das vozes e formas de representação diz respeito a quem é autorizado a falar, teorizar, ensinar e representar o saber no espaço acadêmico e, em contrapartida, a quais

vozes são sistematicamente silenciadas, apagadas ou convertidas em objeto. No PPGAS/UnB, a produção de conhecimento segue concentrada em um perfil docente homogêneo.

Em 2024, o Departamento de Antropologia da UnB contava com 23 docentes. Desses, 20 foram identificados como pessoas brancas, 1 como indígena e apenas 1 como pessoa negra, não havendo docentes quilombolas. Isso significa que 87% do corpo docente é branco, enquanto menos de 9% corresponde a pessoas negras ou indígenas, evidenciando uma hiperrepresentatividade de docentes brancos frente à população brasileira, em que 55,5% se declara negra (soma de pretos e pardos) e 43,5% branca, segundo o Censo Demográfico de 2022. Em relação ao sexo, 15 docentes foram identificados como homens e 8 como mulheres, indicando também a predominância masculina. Esses dados revelam desigualdades estruturais no espaço acadêmico, tanto de caráter racial quanto de gênero, e a completa ausência de representação quilombola.

As informações relacionadas ao corpo docente foram levantadas pela turma da disciplina de Estudos Afro-Brasileiros da graduação em Ciências Sociais no segundo semestre de 2024, como parte de um exercício de heteroidentificação baseado na observação de fotografias disponíveis no site institucional e na convivência direta com os docentes. Trata-se, portanto, de uma leitura situada, construída a partir da percepção dos estudantes sobre a composição do corpo docente.

Esse dado revela a ausência de pluralidade racial e epistêmica entre os que ocupam posições de autoridade no processo formativo. A docência permanece vertical, centrada na figura do professor-pesquisador branco, com titulação *stricto sensu* e formação nos marcos da universidade ocidental. Não há políticas estruturadas de co-docência com mestres e mestras de saberes tradicionais, nem abertura institucionalizada à oralidade, à ancestralidade ou à pedagogia dos territórios.

Ainda que o programa esteja inserido no território do Cerrado, berço de múltiplas comunidades quilombolas, indígenas e rurais, esse território raramente é mobilizado como referência epistemológica. A comunicação institucional do programa se restringe à divulgação de eventos abertos ao público, o que expressa uma política de “portas abertas”, mas não de escuta efetiva ou de construção dialógica com os coletivos populares.

Essa homogeneidade se expressa também na forma como se autorizam, ou interditam, as vozes discentes. Retomando uma fala já citada anteriormente, a experiência de Sirlene explícita de maneira contundente essa assimetria:

Na hora de dialogar com os professores, os colegas brancos diziam 'de acordo com Malinowski', e o professor babava. Eu e a Rosi não. A gente dizia 'na minha comunidade é assim', 'lá em casa é assado'. A gente dialogava a partir da nossa vivência. Porque os textos falavam da gente. Então, por que eu ia citar Malinowski, se era sobre minha vida que ele estava tentando falar?

Esse depoimento evidencia a manutenção de um regime de validação epistêmica que hierarquiza o discurso acadêmico abstrato sobre a experiência vivida, desautorizando, por meio da forma, aquilo que é dito a partir das margens. Trata-se de um campo que escuta *sobre* o outro, mas não escuta *o* outro. Ensina-se *sobre* comunidades tradicionais, mas não se legitima o saber que delas emana.

O tensionamento dessa estrutura se torna ainda mais evidente quando se observa a ausência de práticas institucionais de escuta ou co-docência com mestres tradicionais. A entrada de estudantes quilombolas no programa foi tratada como uma exceção, como relata Sirlene:

Entrar no DAN foi uma honra. Um marco histórico. Eu sempre brinco com a Rosi dizendo que a gente não entrou pela porta, a gente quebrou a porta. Foram cinco anos tentando. E quando me aliei com outra quilombola, a gente arrebentou essa porta. Era uma vaga, e entramos duas. Nunca tinha tido quilombolas no DAN, e em 2022 viramos duas referências. Isso é muito grande pra mim. É um orgulho. Mas o DAN precisa melhorar. Precisa acolher de verdade. Tá tudo no papel, mas a prática é outra. Lá é tudo burocrático, cheio de figurinhas marcadas. Os professores têm seus alunos preferidos. O DAN precisa olhar pro MESPT como exemplo. No MESPT a gente é acolhido. Na Antropologia, a gente é jogado à própria sorte. Ainda bem que a gente já tem prática de sobrevivência: a gente se articula, se mobiliza, faz rede, e é isso que nos impede de adoecer no corpo e na mente.

Esse modelo de docência é também um modelo de exclusão. Como lembra José Jorge de Carvalho (2023), a ausência de mestres tradicionais nas universidades brasileiras não é fruto do acaso, nem de um “atraso cultural”, mas de um projeto político de negação do conhecimento ancestral como conhecimento legítimo. A exigência de titulação funciona como barreira formal à entrada de saberes orais, espirituais, agrícolas e coletivos. Ensina-se *sobre* capoeira, benzimento, agricultura tradicional, mas não *com* os mestres dessas práticas.

A lógica da sala de aula permanece frontal; a organização da pesquisa é vertical; e os processos avaliativos seguem centrados no/a docente como polo irradiador do saber. Mesmo em grupos de pesquisa horizontais, os critérios institucionais de fomento e avaliação mantêm a centralidade do docente. Isso limita a construção de pedagogias coletivas, situadas e experimentais pedagogias em que o conhecimento possa emergir do diálogo com estudantes, territórios e mestres populares.

Nomear essas ausências é o primeiro passo para transformá-las. A pluralidade epistêmica ainda não alcançou o núcleo duro da docência no PPGAS. Há docentes

comprometidos com a descolonização do saber, há práticas pedagógicas inovadoras, há experiências potentes, mas todas permanecem marginais ao modelo institucional dominante. A inclusão de mestres de saber como docentes efetivos, a criação de co-orientações com lideranças comunitárias, e a validação da oralidade como forma legítima de ensino são práticas ainda inexistentes ou incipientes.

4.2.4 Paradigmas e Teorias

Nesta quarta dimensão, o foco recai sobre os paradigmas, teorias e escolas de pensamento que moldam os contornos do conhecimento considerado legítimo. Trata-se de examinar as estruturas fundantes que sustentam a ideia de teoria e estabelecem critérios de reconhecimento sobre quem pode ser nomeado como produtor de pensamento teórico. Essa dimensão revela os mecanismos pelos quais certos autores, tradições e epistemologias são consagrados, enquanto outros são silenciados ou marginalizados nos currículos e nas referências da formação acadêmica.

A análise das ementas mostra que os paradigmas consagrados continuam sendo os mesmos. Autores como Émile Durkheim⁸⁰ (França), Marcel Mauss⁸¹ (França), Bronislaw Malinowski⁸² (Polônia/Reino Unido), Alfred Radcliffe-Brown⁸³ (Reino Unido), Claude

⁸⁰ Émile Durkheim (1858–1917) foi um dos fundadores da sociologia moderna e da Escola Sociológica Francesa. Propôs que a sociedade possui existência própria, regida por normas coletivas que se impõem aos indivíduos, os chamados "fatos sociais" (1996), e influenciou profundamente o desenvolvimento da antropologia como disciplina. Sua influência é perceptível, por exemplo, nas críticas posteriores feitas por Lévi-Strauss à abordagem substancialista.

⁸¹ Marcel Mauss (1872–1950), sobrinho de Durkheim, também integrou a Escola Sociológica Francesa. Em *Ensaio sobre a dádiva* (2003), argumenta que a troca nas sociedades arcaicas envolve obrigações morais, religiosas e jurídicas. A dádiva é um "fato social total" que articula diversas dimensões da vida social, como demonstrado na comparação com os sistemas de troca estudados por Malinowski.

⁸² Bronislaw Malinowski (1884–1942) foi um dos fundadores da antropologia funcionalista britânica. Em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1984), descreve o sistema kula nas Ilhas Trobriand, demonstrando como os rituais de troca são centrais para a organização social. Destacou-se por instituir o método de observação participante e por entender a cultura como um conjunto de instituições que satisfazem necessidades humanas.

⁸³ Alfred Radcliffe-Brown (1881–1955) representou o estrutural-funcionalismo britânico, influenciado por Durkheim. Para ele, o parentesco e o casamento são pilares da estrutura social, uma rede de posições e relações que sustenta a coesão social. Sua análise dos sistemas africanos de parentesco visava descobrir princípios estruturais que organizam as relações sociais (1978).

Lévi-Strauss⁸⁴ (França), Marshall Sahlins⁸⁵ (Estados Unidos) e Clifford Geertz⁸⁶ (Estados Unidos) compõem o núcleo das disciplinas obrigatórias, especialmente Teoria Antropológica Clássica I e II e Organização Social e Parentesco, sendo apresentados como pilares inquestionáveis de uma formação “sólida”.

Esses autores escreviam principalmente em francês ou inglês e estão majoritariamente associados às escolas funcionalista, estrutural-funcionalista, estruturalista e interpretativista, ligadas aos paradigmas modernos da ciência social europeia e norte-americana. A centralidade desses nomes raramente é tensionada nas diretrizes curriculares ou na prática pedagógica do programa, o que evidencia uma continuidade epistemológica fortemente ancorada no cânone euroatlântico, com pouca abertura à crítica decolonial ou à incorporação de tradições teóricas oriundas do Sul Global.

Essa centralidade, no entanto, não é neutra. O que se convencionou chamar de “teoria clássica” é, na verdade, a cristalização de um projeto epistêmico fundado na colonialidade do saber (Quijano, 2005). A antropologia moderna nasceu no contexto do colonialismo europeu e exerceu papel central na classificação das alteridades, construindo o “Outro” como objeto de conhecimento e controle. Não por acaso, os clássicos são em sua maioria homens brancos europeus, que produziram saber sobre povos colonizados, a partir dos marcos da expansão imperialista.

Essa tradição teórica ainda opera como um dispositivo de exclusão epistêmica e disciplinamento subjetivo, como mostram os relatos de Rosi e Sirlene. Para Rosi, esse embate foi mais intenso no momento da escrita:

Na sala de aula, quando pediam para repetir o que algum autor branco escreveu, eu travava. Só conseguia falar se fosse para expressar o que eu sentia. E isso não era bem-visto. Dizer que eu discordava de um autor famoso era quase crime. Diziam que eu não tinha entendido, que eu precisava ler mais. Como se eu não tivesse o direito de questionar, de pensar por mim mesma. O que mais doía era perceber que aquilo que os autores valorizavam no campo — saberes, práticas, formas de viver — vinha dos nossos. E mesmo assim, éramos chamados de primitivos. As contribuições

⁸⁴ Claude Lévi-Strauss (1908–2009) principal expoente do estruturalismo antropológico, propôs que os sistemas de parentesco, mitologia e cultura operam segundo estruturas inconscientes, análogas à linguagem. Em *As estruturas elementares do parentesco* (1978), reelabora a noção de dádiva de Mauss como base para a troca de mulheres e a formação de alianças entre grupos.

⁸⁵ Marshall Sahlins (1930–2021) foi um antropólogo cultural norte-americano que articulou crítica ao economicismo neoclássico a partir de influências maussianas e estruturalistas. Em *Cultura e razão prática* (2004), argumenta que as práticas econômicas devem ser entendidas a partir dos sistemas simbólicos e culturais que as informam.

⁸⁶ Clifford Geertz (1926–2006) representa a antropologia interpretativa. Concebe a cultura como um sistema simbólico e defende a “descrição densa” como método etnográfico (2008). Sua abordagem valoriza a interpretação dos significados que os próprios sujeitos atribuem a suas práticas, buscando compreender como eles organizam e vivem suas experiências sociais.

das comunidades tradicionais eram apropriadas e elogiadas, mas os créditos iam para os autores, nunca para os povos. Quando apontávamos isso, éramos acusadas de sermos contra a ciência. Foi nesse momento que comecei a pensar: quem forma quem? Quem veio primeiro? O antropólogo ou o povo quilombola? Sem a resistência das comunidades tradicionais, nem campo haveria para estudar. A antropologia se alimenta de nós. Mas nós também temos o nosso próprio olhar, nossas formas de entender o mundo. E isso é conhecimento legítimo. A antropologia me ajudou a perceber que esse olhar que carrego desde sempre é válido. Não foi a universidade que me ensinou a observar o mundo com profundidade. Isso já vinha da minha trajetória, da minha ancestralidade. O que a antropologia fez foi dar nomes, institucionalizar o que eu já sabia, o que eu já sentia. E isso me fortaleceu, mesmo em meio à dor.

O que emerge aqui não é apenas uma crítica aos “clássicos”, mas uma denúncia do uso da teoria como marcador de fronteira epistêmica, um mecanismo que determina quem pode pensar, quem pode teorizar e quem deve ser apenas objeto de análise.

Como bem pontua Grada Kilomba (2019), a epistemologia moderna é um projeto de normatização e exclusão, que constrói a universalidade a partir da exclusão dos saberes plurais. Mesmo com a presença de corpos negros, indígenas e periféricos nas salas de aula, a cabeça da teoria ainda está fincada no Norte. Autores negros, indígenas e quilombolas, quando aparecem, são tratados como exceção, objeto ou curiosidade empírica. O campo ainda funciona segundo uma lógica euroexclusivista (Carvalho, 2023), que não apenas prioriza o pensamento europeu, mas o institui como única matriz legítima de elaboração teórica.

A colonialidade se manifesta, portanto, não só no conteúdo, mas na própria lógica da formação: exige-se rigor técnico que desautoriza a oralidade, valoriza-se a racionalidade abstrata em detrimento da experiência vivida, e institui-se uma pedagogia da exclusão, que cobra dos estudantes racializados e periféricos uma modulação linguística e epistêmica contínua para “caber” na universidade.

Quando Rosi e Sirlene recusam citar Malinowski para explicar suas próprias vivências, são acusadas de ignorância. Quando discordam dos clássicos a partir de suas experiências, são consideradas despreparadas. Trata-se de um jogo perverso: se falam a partir de si, são silenciadas; se citam os autores, são apropriadas. A pluralização dos corpos não foi acompanhada pela pluralização dos fundamentos teóricos. O reconhecimento da diversidade como valor ético e político não alcançou os paradigmas. A permanência dos clássicos como base inquestionável revela que as estruturas modernas-coloniais seguem operando no coração da formação.

Como lembra Conceição Evaristo, “nossa cabeça pensa a partir do lugar onde estão fincados os nossos pés”. Mas, no PPGAS, os pés dos estudantes caminham por outros mundos, enquanto a teoria segue voltada ao Norte. O desafio é transformar esse chão em solo

fértil para novas formas de pensamento, para que, enfim, seja possível afirmar que há muitas formas legítimas de pensar. E que todas elas importam.

4.2.5 Epistemes

Na dimensão das epistemes, propõe-se um deslocamento da análise do conteúdo para a forma: não apenas o que se ensina, mas como se ensina. Trata-se de investigar os regimes de aprendizagem, as metodologias de ensino e os modos de transmissão do conhecimento que estruturam a formação acadêmica. Em outras palavras, esta dimensão examina os marcos epistêmicos que definem o que é considerado uma prática legítima de ensino e aprendizagem, e quais formas são sistematicamente desqualificadas ou excluídas no processo formativo universitário.

No PPGAS, a análise das disciplinas obrigatórias, da estrutura pedagógica e dos relatos de estudantes evidencia a hegemonia de uma episteme racionalista, letrada e textualizada. O modelo pedagógico é eurocentrado: privilegia a leitura intensiva de textos escritos, a exposição oral do docente e a avaliação por meio de textos dissertativos nos moldes acadêmicos ocidentais. A razão abstrata, a lógica argumentativa, o distanciamento analítico e a linearidade temporal moldam o processo de ensino-aprendizagem.

A participação em sala de aula, embora oficialmente valorizada como um espaço de exercício da argumentação crítica, era muitas vezes percebida por estudantes como uma experiência angustiante. As leituras extensas e densas exigidas pelas ementas, combinadas ao ritmo acelerado das disciplinas, tornavam difícil o preparo adequado para o debate, gerando insegurança e ansiedade. Além disso, muitos docentes demonstravam pouca abertura para que as discussões extrapolassem o escopo estrito dos textos programados. Quando isso ocorria, por vezes interrompiam os estudantes ou redirecionavam a conversa, alegando que os temas abordados estavam fora de sua área de *expertise*. Tal postura inibia processos criativos de elaboração coletiva e restringia a possibilidade de errar como parte legítima da aprendizagem.

Essa estrutura universaliza uma única forma de acesso ao conhecimento, desconsiderando as múltiplas trajetórias, práticas cognitivas e estéticas presentes na diversidade do corpo discente. Sobretudo entre estudantes negros, quilombolas, indígenas e periféricos. Como observa Sirlene:

É, SAT (seminário avançado em teoria) para mim foi a pior disciplina. Não pela professora, mas pelo fato de ser muito teórica. A gente, vindo de contextos de

comunidades quilombolas, com uma vivência na oralidade, ler e interpretar uma grande quantidade de texto teórico foi muito desafiador para mim. Mesmo assim, com todos esses desafios, consegui produzir um trabalho e alcançar uma boa nota, ser aprovada e avançar para a próxima etapa do doutorado.

Sua fala desvela a operação de um regime de ensino que universaliza uma forma específica de acesso ao conhecimento, desconsiderando as múltiplas trajetórias, práticas cognitivas e estéticas da diversidade estudantil presente no programa.

Como argumenta Aníbal Quijano (1992) e ampliado por outros teóricos decoloniais, a racionalidade moderna se constituiu a partir da negação de outras formas de saber, especialmente aquelas vinculadas à oralidade, à ancestralidade, à performance, à escuta ritual, à espiritualidade e ao corpo. O que se convencionou chamar de “conhecimento válido” está historicamente associado à forma escrita, à lógica analítica e à despersonificação do sujeito que conhece. Esse paradigma de conhecimento eurocentrado está diretamente vinculado à colonização linguística e epistêmica, como denuncia Ngũgĩ wa Thiong’o (2025), ao evidenciar que a imposição da língua e da forma letrada ocidental serviu como mecanismo de apagamento das culturas africanas orais, performáticas e espirituais, comprometendo profundamente as possibilidades de autodeterminação intelectual dos povos colonizados.

No PPGAS, observa-se a hegemonia de uma racionalidade exegética, linear e eurocentrada, que define o formato das disciplinas e avaliações. Práticas pedagógicas baseadas na oralidade, no canto, na escuta, na poesia, na sensibilidade ou na espiritualidade são raras e dependem exclusivamente da sensibilidade de docentes específicos. Não constituem uma política institucional estruturada. A rigidez metodológica se traduz em violência epistêmica, especialmente para estudantes que não se expressam prioritariamente pela escrita técnica. Como aponta bell hooks (2013), esse modelo de ensino configura uma “educação bancária”, em que saberes são depositados em corpos tidos como vazios, e não produzidos na convivência, na escuta ou na coletividade.

No PPGAS, o conhecimento segue sendo produzido de cima para baixo. Grupos de estudos, redes de apoio, e estratégias de aprendizagem coletivas entre estudantes negros, quilombolas e indígenas, embora fundamentais para sua permanência, não são reconhecidos como parte do processo pedagógico institucional. São práticas de resistência, e não metodologias legitimadas.

O episteme dominante é, assim, uma tecnologia de exclusão: define o que se pode conhecer e quem é capaz de conhecer. Mesmo com a presença de corpos plurais no programa, os modos de ensinar e aprender permanecem colonizados. A crítica aqui não é dirigida a

docentes individualmente, mas sim à estrutura formativa que impede a emergência de uma pedagogia da escuta, da partilha e da ancestralidade. Como lembra Paulo Freire (2019), ensinar é um ato político e, como tal, precisa ser continuamente interrogado em sua dimensão ética, epistemológica e ontológica.

4.2.6 Modos de Viver

A sexta dimensão, modos de viver, busca responder à pergunta: quem pode viver e permanecer na universidade sem abrir mão de sua inteireza? Em outras palavras, quem consegue ocupar esse espaço sem precisar fraturar sua subjetividade, ocultar sua espiritualidade, silenciar seus vínculos comunitários ou abandonar sua forma de estar no mundo? Como mostram os depoimentos de Rosi e Sirlene, há uma dissonância entre o modo de vida exigido pelo “formato acadêmico ideal” e os modos de existência que esses sujeitos carregam de suas comunidades. Essa dissonância se traduz em sofrimento, esvaziamento simbólico e, muitas vezes, em evasão silenciosa. Sirlene expressa:

Agora tô num momento muito angustiante. É difícil conciliar doutorado com família, com filho, com casa. Às vezes me perco nessa trajetória. Mas eu me ancoo na minha experiência de vida, lembro da minha infância, da minha mãe que já faleceu. Lembro dos conselhos dela. Isso me dá força.

Para estudantes negras, quilombolas e periféricas, a permanência na pós-graduação não é apenas um desafio acadêmico, é uma luta existencial. Implica negociar cotidianamente entre mundos que raramente se reconhecem mutuamente. O “formato acadêmico ideal”, baseado na produtividade, na racionalidade escrita, no distanciamento afetivo e na despersonalização, não reconhece maternidade, espiritualidade, comunidade ou ancestralidade como dimensões legítimas da formação.

A experiência de Rosi mostra como, mesmo em meio à dor, é possível construir territórios de refúgio:

Apesar de toda violência, havia respiro. Nayra⁸⁷ criou um grupo de estudos. Chamou o João⁸⁸, a Carol⁸⁹, outras pessoas foram chegando, você também chegou. Aos poucos, viramos rede. Estávamos ali para rir, chorar, xingar, conversar, tomar café, viajar e sonhar juntos. Criamos nosso próprio território. A terra era dura, mas a gente começou a adubar. Cuidar do solo, mesmo sem saber o que dali iria florescer. As pessoas que se aproximaram eram sensíveis, abertas. Mesmo com tons de pele diferentes, todas eram negras, sabiam o que era estar em espaços onde o racismo é regra, não exceção. O que nos unia era essa vivência comum, essa dor compartilhada, e também a vontade de construir algo diferente, mesmo em um ambiente tão árido. Lembro de quando fui pela primeira vez à UnB, fui recebida por uma mulher indígena, a Eliane Boroponepa Monzilar⁹⁰. Esses dias, quando eu lembrar o nome dela, te falo. A professora Giovanna, que a conhecia, me passou o número dela e disse: “Agora que você vai para Brasília, marca com ela para conhecer a UnB.” E foi o que eu fiz. Quando cheguei, ela foi me mostrando tudo e dizendo: “Rosi, você pode estudar aqui.” Apontava os lugares e falava com muito carinho. Ela me mostrou uma casa que eu estava interessada em estudar, disse que era uma casa bonita, com estrutura que lembrava uma fazenda, e que ali funcionava o curso de Turismo. E então seguimos para o prédio da Antropologia. Se não me engano, ela já estava no doutorado em Antropologia, ou talvez estivesse participando da seleção. Ela me disse: “Aqui também você pode estudar, se quiser. Nós, indígenas, entramos.” Fomos andando pelo Minhocão, e ela foi me apresentando a universidade inteira. Foi assim que fui recebida na UnB: por uma mulher indígena que caminhou comigo e me apresentou aquele espaço pela primeira vez.

O esforço de adubar a terra simboliza os modos de resistência e reexistência que estudantes como Rosi e Sirlene constroem cotidianamente. Trata-se de produzir refúgios epistêmico-afetivos dentro de um território institucional hostil, onde o cuidado não é política, mas prática autônoma e coletiva. Sirlene compartilha o quanto o início foi desafiador:

Durante a realização das disciplinas, nos dois anos do doutorado, eu e a Rosi passamos por maus bocados, né? Lembro que, na primeira disciplina — a de

⁸⁷ Nayra Sousa é uma mulher negra da Zona Norte de Teresina (PI), cuja trajetória é profundamente marcada pelas produções artísticas do pai mágico circense, que envolvia toda a família em seu ofício. No nosso grupo de estudos, Nayra sempre traz uma sensibilidade singular e uma capacidade profunda de se conectar com as reflexões que compartilhamos, enriquecendo as discussões com sua escuta atenta e seu olhar cuidadoso. Ela se define e se fortalece nos laços de sua ancestralidade paterna, carregando em si a força e o afeto das mulheres que a precederam.

⁸⁸ João é um homem negro, gay, nascido e criado na periferia do Distrito Federal, filho de migrantes do Piauí e Maranhão. Psicólogo e pesquisador, inspira-se em Frantz Fanon e Lélia Gonzalez para pensar e viver uma resignificação do tempo e da experiência. No grupo, João se destaca por sua argumentatividade firme e ao mesmo tempo sensível, capaz de trazer contribuições que são ao mesmo tempo precisas e acolhedoras, oferecendo um espaço para o diálogo sem abrir mão da contundência de seu saber.

⁸⁹ Carolina Abreu, ou Carol como chamamos carinhosamente, é uma mulher negra, nascida e criada em Sobradinho-DF. É doutoranda e mestre em Antropologia Social, pesquisadora, internacionalista e especialista em estudos afro-latino-americanos e caribenhos, com foco nas relações étnico-raciais. Para além de sua trajetória acadêmica, Carol sempre demonstrou grande cuidado no acompanhamento desta dissertação: lia atentamente os textos, marcava os dias de reunião e sempre trouxe suas contribuições de modo sensível e generoso, fortalecendo tanto o processo de escrita quanto o aprendizado coletivo.

⁹⁰ Eliane Boroponepá (etnia Umutina) é a primeira mulher indígena a obter o título de doutorado em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB, 2019), com a tese "Aprender o conhecimento a partir da convivência: uma etnografia indígena da educação e da escola do povo Balatiponé-Umutina". Natural de Barra dos Bugres (MT), superou a ausência de escolas indígenas em sua região e ingressou no ensino superior aos 22 anos (Correio Braziliense, 2022).

Clássicos I — o professor parecia estar nos testando. Eu e a Rosi ficamos praticamente cinco dias sem dormir. A Rosi vinha para minha casa e ficávamos até as três, quatro da manhã lendo e preparando o trabalho. Não queríamos dar motivo para o professor olhar para nós e dizer: “Hum, sabia que vinha merda, sabia que não têm capacidade para isso”. Não! A gente olhava uma para a outra, ancorava uma na outra e dizia: “A gente vai conseguir!”. E assim foi. A partir desse primeiro trabalho de Clássicos I, a gente começou a pegar o jeito das coisas. Aprendemos como ler e produzir, mesmo com uma quantidade enorme de conteúdo, muita coisa fora da nossa realidade, nós que vínhamos de contextos de comunidades quilombolas. Foi desafiador, mas conseguimos ir nos adaptando e nos reinventando dentro desse processo, uma fortalecendo a outra. Nos auxiliávamos, mandávamos áudio uma para a outra para tirar dúvidas, pedíamos para ler e dizer o que tinha entendido. Também teve o grupo de estudo com colegas negros que nos ajudaram muito, explicando determinados autores e nos dando uma visão mais ampla antes de lermos. Quando íamos para a leitura, ficava mais fácil compreender e realizar as atividades e trabalhos, e assim tirar boas notas para conseguir passar nas disciplinas. A gente criou uma rede de apoio. Começamos com seis estudantes negros que entraram por ações afirmativas, depois fomos nove. Essa rede nos ajudou a permanecer. Tinha texto em inglês, texto difícil, e o Cláudio, que é professor da rede pública, explicava pra gente. Explicava a estrutura do artigo, o eixo da leitura, o que o autor estava tentando dizer. Quando ele explicava, tudo clareava. Já li texto três vezes e não entendi nada aí vinha Cláudio, Carol, Ismael, e tudo fazia sentido. Essa rede salvou a gente. Eu e a Rosi somos muito próximas. Tudo a gente faz junto. Tira dúvida, dá sugestão, opina. Tudo é acolhido, porque é pra aprender, pra crescer. Essa rede é pra vida, pra além do departamento.

A experiência das duas mostra que a permanência não é garantida por políticas institucionais, ela é sustentada por redes informais de apoio e resistência. A criação de grupos de estudo, a troca de áudios com dúvidas e sugestões, a explicação solidária de textos difíceis: tudo isso revela formas de aprendizagem coletiva invisibilizadas pelo modelo oficial. As alianças construídas entre estudantes negros, quilombolas, indígenas, de diferentes tons de pele, mas com vivências comuns de racismo e deslocamento, funcionam como estratégia de reexistência. Elas revelam que, diante de um ambiente árido, é possível semear novos modos de viver, sonhar e aprender.

No entanto, essas experiências também denunciam que a lógica institucional segue organizada para corpos que podem performar a “inteireza acadêmica” nos moldes da branquitude, da masculinidade e do desapego territorial. Para os outros, a adaptação é dolorosa ou inviável. Como demonstrado nos relatos e nas entrelinhas das práticas institucionais, a vida acadêmica é marcada por um conjunto de pressões que vão da precariedade econômica à solidão institucional, do racismo estrutural ao sofrimento psíquico, da violência epistêmica à cobrança por produtividade. Tudo isso em um ambiente ainda profundamente moldado por uma lógica meritocrática, individualista e descolada das realidades sociais da maioria dos estudantes.

O programa, ao não reconhecer os impactos do racismo, da exclusão epistêmica, da pressão por performance e da solidão, responde com a individualização do sofrimento. Não

há, uma pedagogia do cuidado, uma escuta ativa, ou políticas estruturadas que promovam o bem-estar e o reconhecimento da diversidade de modos de vida como riqueza formativa. Espaços como a Maloca e o Centro de Convivência Negra (CCN) funcionam como refúgios afetivo-epistêmicos, mas estão localizados fora do prédio onde o saber institucional é produzido.

Aplicar essa dimensão ao PPGAS/UnB revela que a presença de sujeitos plurais no programa não foi acompanhada por transformações estruturais nos modos de acolhimento, escuta, flexibilização curricular, assistência ou reconhecimento ontológico. A lógica ainda é de adaptação dos corpos ao formato e não de transformação do formato para acolher outros modos de existência.

4.2.7 Propostas civilizatórias

Por fim, a dimensão das propostas civilizatórias convida o programa de antropologia a abandonar o modelo de inclusão assimiladora e construir um projeto de entrelaçamento epistêmico. Isso exige o reconhecimento das propostas de mundo que emergem dos povos tradicionais como horizontes civilizatórios válidos e fundamentais para o futuro da formação acadêmica no Brasil. O bem viver, a ancestralidade, a circularidade, a espiritualidade e o cuidado devem deixar de ser vistos como "temas de pesquisa" para serem assumidos como princípios estruturantes da formação. No entanto, como mostra a análise do PPGAS, ainda estamos longe disso. A lógica institucional é de contenção, e não de abertura; de hierarquização, e não de vínculo; de silenciamento, e não de escuta.

Ficou evidente que há um abismo entre a pluralidade dos sujeitos que hoje compõem o programa e a rigidez da estrutura epistêmica, pedagógica e simbólica que o sustenta. A inclusão de estudantes negros, indígenas, quilombolas, periféricos e dissidentes de gênero não foi acompanhada de um deslocamento real dos paradigmas, dos regimes de aprendizagem, dos métodos de avaliação ou dos espaços institucionais. Essa disjunção entre presença e transformação revela o limite de um projeto formativo que opera a partir da lógica da assimilação, onde os sujeitos subalternizados são convocados a se adequar à forma hegemônica de produzir saber, a custo de silenciar suas próprias cosmologias, modos de viver e pensar. A consequência disso, como demonstrado, é a dor, a fratura ontológica e a precarização subjetiva da permanência.

Conforme propõe o Epistemômetro, o caminho é claro: é preciso construir alianças entre mundos, descentralizar o saber e permitir que os territórios também ensinem. Para isso, o PPGAS precisa aprender a desaprender. O desafio é tornar o chão do programa tão plural quanto os pés que nele caminham. E isso não se faz com reformas pontuais, mas com uma reconfiguração profunda dos seus fundamentos civilizatórios.

Nesse sentido, um programa de pós-graduação que deseja efetivamente se comprometer com uma pluralidade civilizatória precisa assumir a tarefa de reconfigurar seus marcos fundantes. Isso implica, antes de tudo, descentralizar o cânone e os paradigmas euroatlânticos como única referência teórica, reconhecendo outras matrizes de pensamento como igualmente legítimas. Exige também a reformulação das práticas pedagógicas a partir de metodologias que valorizem a oralidade, a circularidade, a escuta, o corpo e a espiritualidade como dimensões estruturantes da aprendizagem. É fundamental reconhecer os saberes de mestres e mestras de tradição oral como produção teórica válida, integrando-os não apenas como fontes de consulta, mas como docentes e coautores nos processos formativos.

Essa reconfiguração também passa pela transformação dos espaços institucionais, de modo que possam ser habitados com dignidade estética e simbólica por todos os corpos que os compõem. Envolve, ainda, a construção de processos avaliativos mais coletivos, afetivos e situados, que respeitem as formas diversas de aprender e expressar o saber. Um programa comprometido com a justiça epistêmica deve criar pontes efetivas entre seus espaços formais e os territórios de origem dos estudantes, permitindo que essas comunidades também acessem, transformem e se beneficiem da produção acadêmica. Por fim, é necessário compreender o próprio currículo como um território em disputa, um espaço político de embate e negociação em torno da justiça cognitiva e ontológica.

Se, como ensina Conceição Evaristo, "a cabeça pensa onde os pés pisam", então é preciso perguntar: onde estão fincados os pés do PPGAS? A análise revela que os alicerces do programa ainda repousam sobre a tradição euroatlântica da antropologia clássica, edificada por autores como Durkheim, Lévi-Strauss, Mauss e Malinowski. Esses são os territórios simbólicos sobre os quais o pensamento institucional ainda caminha, mesmo diante da presença crescente de estudantes cujos pés pisam em outros solos — negros, indígenas, periféricos, quilombolas. O programa, portanto, vive um descompasso entre o chão onde pisam seus estudantes e o lugar de onde sua cabeça insiste em pensar. Enquanto isso não for revisto, continuará exigindo que muitos silenciamentos e fraturas sejam naturalizados para

que esses pés possam permanecer, mesmo que a cabeça nunca os reconheça como fonte legítima de pensamento.

Essa rigidez epistêmica não apenas exclui saberes outros: ela empobrece a própria formação que o programa oferece. Ao manter como critério de excelência acadêmica a adesão a um ideal eurocentrado de quantificação, produtividade e racionalidade abstrata, o PPGAS limita sua capacidade de formar pesquisadoras e pesquisadores aptos a enfrentar os desafios contemporâneos com sensibilidade epistemológica e compromisso ético-político. Para quem não se contenta com pouco e se recusa a reduzir a formação a um treinamento técnico-disciplinar, resta buscar, por fora, as capacitações, vivências e conhecimentos que o programa ainda não é capaz de oferecer. O paradoxo é claro: quanto mais se insiste na exclusividade do saber hegemônico, mais se exige que os estudantes complementem, por seus próprios meios, aquilo que a formação institucional se recusa a acolher.

Como nos lembra Célia Xakriabá, "a intelectualidade indígena não está apenas na elaboração do pensamento que acontece somente na cabeça. Está na elaboração do conhecimento produzido a partir das mãos, das práticas e de todo o corpo. Todo corpo é território e está em movimento, desde o passado até o futuro. É aí que a intelectualidade indígena acontece" (2023, p. 321). Ela afirma ainda: "não basta apenas reconhecer os conhecimentos tradicionais, é necessário também reconhecer os conhecedores" (p. 322). Já Davi Kopenawa nos convida a um gesto de travessia: "quando vocês escutarem estas palavras, transportarem seu pensamento e entrarem no nosso, quando se aprofundarem em nosso pensamento, vocês irão perceber nossas raízes" (2020, p. 337). E Nego Bispo sintetiza com força a radicalidade da convivência circular:

Nosso pensamento é um pensamento que permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos e os espaços. Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante. A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas (p.11)

Essas vozes não apenas demandam escuta; elas propõem uma reconfiguração ontológica da formação acadêmica. A permanência de paradigmas euroatlânticos como referência exclusiva de qualidade bloqueia a emergência de outros mundos possíveis e reduz o potencial transformador da formação. Se o programa de antropologia deseja, de fato, caminhar rumo a projetos civilizatórios plurais, deverá assumir o risco de deslocar suas certezas e reconstruir seus fundamentos. Do contrário, continuará formando corpos adaptáveis, mas não sujeitos capazes de criar novos caminhos de existência.

5 QUE ANTROPOLOGIA ME FORMOU?

“Eu no mundo dos meus
 Sou dança, corpo que celebra
 Eu no mundo dos meus
 Sou fôlego, o ar que nos une
 Eu no mundo dos meus
 Sou aconchego, o colo que acalenta
 Eu no mundo dos meus
 Sou cura, raiz que regenera
 No meu mundo
 Sou o cogitar, o sentir e a ação
 Sou criação, barro que se refaz
 Sou verso-poesia, a palavra que liberta
 Sou oralidade, sou lar, o chão que piso
 Sou avó, sou mãe, sou neta, o ciclo que não se rompe
 Sou circular, o tempo que não se quebra
 No mundo dos meus
 Sou nós,
 No mundo deles,
 quem sou?”
 (Araújo, 2025)

Chegar ao capítulo final de uma dissertação é, para muitas pessoas, o momento de encerramento, de síntese ou de conclusões. No entanto, para mim, este capítulo é um gesto de continuidade de um caminho que não foi linear e tampouco solitário. Ele não representa o fim de um percurso, mas a abertura de outras perguntas e possibilidades. Se os capítulos anteriores narraram os lugares de onde vim, as dores que me atravessaram e as violências que enfrentei para estar na universidade, este capítulo se volta para uma pergunta fundamental: que antropologia me formou? Ao trazê-la, não busco revisitar conteúdos acadêmicos, mas reconhecer as alianças, os deslocamentos e as formas de saber que tornaram possível minha permanência e reinvenção no campo antropológico.

Este capítulo não recorre à exposição teórica tradicional ou à revisão bibliográfica nos moldes convencionais. Isso não significa ausência de teoria, mas sim a adoção de um outro modo de fazer teoria, enraizado na experiência, na escuta e na escrita comprometida com a vida. Ao me apoiar em autoras como Conceição Evaristo, Gloria Anzaldúa, bell hooks, Grada Kilomba e Zora Hurston, compreendo que a teoria também se escreve com o corpo, com a memória e com a implicação. Neste texto, a teoria emerge do vivido, dos encontros e dos deslocamentos e não das citações exaustivas. Nomear isso é importante para afirmar que esta

escrita não está “fora” da academia, mas em disputa com os modos hegemônicos de produção do saber.

Narrar minha trajetória não é um gesto isolado ou vaidoso, mas uma escolha metodológica e política. Em um espaço que frequentemente valoriza a objetividade desimplicada e a escrita impessoal, registrar minha história é também afirmar que a produção do conhecimento não é neutra. Ao longo do meu percurso, fui sendo atravessada não apenas por disciplinas e leituras, mas, sobretudo, por relações que me ensinaram a pensar com o corpo inteiro, com o afeto e com a ancestralidade. Fazer da minha história parte desta dissertação foi necessário para desestabilizar expectativas normativas de produção do saber, ainda amplamente naturalizadas em programas como o PPGAS da Universidade de Brasília.

Apresentar esta trajetória é, portanto, uma forma de reivindicar o direito à existência plena dentro da universidade, e de denunciar o silenciamento que estrutura a experiência de estudantes de povos tradicionais, negras, periféricas e filhas da classe trabalhadora. Ao fazer isso, torno visível não apenas a violência institucional que atravessa nossas presenças, mas também as estratégias de resistência e os laços de solidariedade que nos mantêm vivas. Nesse percurso, Rosi Kalunga e Sirlene Desapocada se tornaram presenças indispensáveis para minha formação: mulheres negras e quilombolas que me acolheram com generosidade e rigor, e que me ensinaram que não se forma ninguém pela metade. Foram elas que me ajudaram a recuperar o direito de escrever com beleza, com complexidade e com liberdade nesta dissertação.

A presença dessas mulheres em minha caminhada possibilitou um desvio epistemológico que se tornou central: enquanto o PPGAS buscava me ensinar a antropologia do “outro”, marcada pelo distanciamento, pela neutralidade e pela observação hierárquica, as andanças que fiz dentro e fora da universidade me conduziram a outro paradigma. Aprendi, na prática e na escuta, que é possível construir uma antropologia do “você” e do “nós”, uma antropologia que emerge do encontro, da implicação mútua e da escuta sensível. Essa virada não é uma recusa da disciplina, mas uma reconfiguração de seus fundamentos a partir de uma ética do cuidado e da partilha.

Foi precisamente nesse movimento, do “outro” como objeto ao “nós” como território comum, que minha formação se deu de forma mais profunda e honesta. Compreendi que era necessário me desviar dos caminhos esperados para permanecer fiel ao que me mobiliza. Essa antropologia do “nós” rompe com a ideia de que o conhecimento se constrói a partir da separação entre sujeito e objeto, e propõe, ao contrário, que ele nasce do vínculo, da escuta, da

vulnerabilidade e da ancestralidade. Escolher essa via é, também, propor outros modos de existência acadêmica, mais sensíveis às multiplicidades e ao que ainda não tem nome.

A dissertação que agora se lê está para além do que um requisito institucional: é a materialização de um processo formativo que não cabe nas normas da ABNT. É corpo, é caminho, é reza, é política. Ela reúne os rastros da menina negra maranhense, filha de uma empregada doméstica e de um lanterneiro, que ousou sonhar com uma antropologia capaz de acolher sua humanidade por inteiro. Se hoje escrevo, é porque fui escrita por outras. Se hoje permaneço, é porque fui aquilombada por mulheres que acreditam que o saber pode ser ferramenta de transformação. Este capítulo é, por isso, também um agradecimento: às que me ensinaram a caminhar, às palavras que me deram abrigo, e aos mundos que ainda serão, porque escrevê-los não é criá-los, mas abrir caminhos para que outros possam conhecê-los.

5.1 O Coletivo Zora Hurston: entre o enfrentamento e a reinvenção epistemológica

A presença do Coletivo Zora Hurston no PPGAS/UnB tem sido uma das principais formas de resistência ao epistemicídio e ao apagamento que marcam o percurso de estudantes negras e negros na pós-graduação em antropologia. Fundado em 2017 por Lucas Coelho⁹¹,

⁹¹ Lucas Coelho é piauiense, filho da palavra e das lutas que ela pode sustentar. Mestre e doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília, foi da primeira turma de ações afirmativas do DAN, quando decidiu que escrever também era disputar memória, história e narrativa. Professor adjunto na Universidade Federal da Paraíba, integra o Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica (LACT/UnB) e o Afrofem: grupo de pesquisa em feminismos afrodiaspóricos, afrocentricidade e decolonialidade (DCIES/UFPI). Já teve trabalhos reconhecidos por prêmios como Pierre Verger, Mariza Corrêa e ANPOCS. Sua caminhada se volta às relações entre humanos e mais-que-humanos, às lutas por terra e território, e a tudo o que faz da antropologia um campo onde corpos negros possam caber, não mais como objetos, mas como narradores de si.

Ana Carolina⁹², Rosana Castro⁹³ e Guilherme Fagundes⁹⁴, o coletivo nasce da experiência compartilhada de exclusão, do cansaço acumulado e da recusa a uma antropologia que insiste em não reconhecer corpos e pensamentos negros como legítimos.

No episódio do podcast *Conversas da Kata* (2020), os próprios fundadores e fundadoras narram o processo de criação do coletivo como um gesto coletivo e estratégico de sobrevivência acadêmica. Como lembra Lucas:

Então, eu acho que quando a gente, enquanto negro, enquanto negra, entra na pós-graduação, a gente está, e entra na antropologia, a gente está disputando narrativa dentro de um campo do conhecimento que, como não é segredo para ninguém né, sempre encarou a gente como objeto de estudo, sempre encarou a gente como aquele outro a ser estudado, né? E ocupar a antropologia tem muito a ver com criar outras narrativas, de criar outras maneiras de contar histórias onde a gente caiba, de repensar o que que é a própria universidade. E é um dilema muito grande assim, porque a gente conversava muito né, lá no, quando o Zora nasceu, lá em 2017, a gente conversava muito sobre essa questão de que quando a gente chega nos espaços, as regras do jogo mudam, mudam no sentido de tentar novamente desqualificar. E aí todos aqueles julgamentos de "você não sabe", "você não sabe", eles vão se atualizando.

Essa disputa não se dá apenas no campo simbólico, mas também na construção de condições concretas de permanência. O coletivo, por meio de ações como o cursinho preparatório para seleção ao PPGAS, contribuiu diretamente para a ampliação do ingresso de estudantes negros, oferecendo não apenas orientação técnica, mas sobretudo partilhas

⁹² Ana Carolina é mineira de Belo Horizonte e carrega na escrita a inquietude de quem não se acomoda com as molduras herdadas da antropologia. Mestre e doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, pesquisa no Laboratório de Estudos sobre Economias e Globalização (LEEG) desde 2016. Seus caminhos se voltam à antropologia da economia, ciência e tecnologia, explorando cooperação internacional, políticas ambientais, mudança climática, financeirização e as lutas de povos e comunidades tradicionais, com especial atenção ao Timor-Leste. Entre o desconforto e a aposta, Ana Carolina passou a habitar a antropologia como um problema a ser resolvido, acreditando que é justamente nesse atrito que podem nascer as mudanças.

⁹³ Rosana Castro é brasileira e fez da UnB seu território de formação, da graduação ao doutorado em Antropologia Social, antes de seguir para o pós-doutorado em Medicina Social na UERJ. Professora do Departamento de Antropologia da UnB, é autora de *Economias políticas da doença e da saúde: uma etnografia da experimentação farmacêutica* (2020) e co-organizadora de *Antropologias, saúde e contextos de crise* (2018). Sua trajetória acadêmica se entrelaça à tomada de consciência do papel estruturante do racismo em sua formação e na própria disciplina, momento em que conhecer a obra e a história de Zora Neale Hurston tornou-se revelação e chamado. Membro ativa de coletivos e comissões científicas nacionais, pesquisa medicamentos, vacinas, ética em pesquisa, racismo e saúde, sempre com a atenção voltada às vidas concretas por trás das práticas científicas. Entre livros, pesquisas e encontros, Rosana construiu, com colegas e afetos, espaços onde a antropologia possa reconhecer suas próprias ausências e criar presenças novas.

⁹⁴ Guilherme Moura Fagundes é professor do Departamento de Antropologia da USP, onde lidera o Coletivo de Antropologia, Ambiente e Biotecnodiversidade (CHAMA) e edita a *Revista de Antropologia*. Sua trajetória atravessa universidades e centros de pesquisa no Brasil e no exterior, do Collège de France à UnB, de Princeton ao Centre for the Anthropology of Technics and Technodiversity (UCL), sempre guiada por uma atenção fina às relações entre técnica, ambiente e modos de vida. Premiado por trabalhos que unem rigor etnográfico e sensibilidade estética, dedica-se a compreender e filmar as transformações nos incêndios florestais e a retomada das queimas indígenas no Brasil e no mundo, colaborando com comunidades quilombolas, brigadistas e gestores ambientais. Entre pesquisas, filmes e parcerias, Guilherme constrói uma antropologia que não se limita a observar: ela participa, devolve e se deixa transformar.

sensíveis e estratégicas, feitas por quem compreende as marcas da racialização no percurso acadêmico.

Ter sido indicada por Rosi Kalunga para participar do cursinho foi, para mim, um divisor de águas. Ali, tive acesso não apenas a informações sobre o processo seletivo, mas à possibilidade de aprender com pessoas que, como eu, enfrentavam a universidade com o peso de uma história marcada pela exclusão e pelo silenciamento. O cursinho, promovido pelo coletivo, me permitiu compreender a lógica interna do processo seletivo no PPGAS, aprender sobre as burocracias que envolvem a candidatura e elaborar estratégias de organização e argumentação que foram fundamentais para minha aprovação. Essa foi uma das formas mais potentes pelas quais o Coletivo Zora atuou na democratização do acesso à pós-graduação e na diversificação do corpo discente, rompendo com a lógica elitista que historicamente define os critérios de entrada no campo acadêmico.

Essa pedagogia insurgente, feita de afeto, escuta e reexistência, resgata também o legado de Zora Neale Hurston, antropóloga negra estadunidense cujo nome batiza o coletivo. Nascida em 1891 no Alabama e formada na Barnard College sob orientação de Franz Boas, Zora foi pioneira em registrar práticas culturais negras com profundidade etnográfica, produzindo textos, filmes, músicas e narrativas. No entanto, como narram os participantes do podcast, sua trajetória foi duramente desqualificada pela academia branca, que a empurrou para fora do campo disciplinar sob o argumento de que sua escrita “não se adequava” aos padrões antropológicos, mesmo quando se debruçava sobre temas fundantes da disciplina, como religião, oralidade e cultura popular.

Para Ana Carolina (Conversas da Kata, 2020), o encontro com Zora foi decisivo para deslocar a culpa da não adaptação individual para o diagnóstico estrutural:

Então, para mim, antropologia é um problema a ser resolvido. E ao contrário de muitas falas de colegas, não colegas, né, mas de pessoas que habitaram comigo o espaço da antropologia por muito tempo: "Você ainda não desistiu?". E aí a minha resposta é: "Não, porque eu não desisto". Eu não desisto porque se tem um problema, a gente tem que resolver, e não é só virar a cara e fingir que ele não existe. E eu acho que é um pouco isso, né? Não sei se eu já posso entrar nessa parte, mas acho que é mais confortável quando eu li pela primeira vez o texto da Zora, e eu me identifiquei. Eu li e falei: "Cara, espera aí, que eu não estou viajando sozinha, né?" Há um problema aqui e aí não é um problema comigo, não é um processo de não adaptação pessoal, único, individual, mas é um problema que vários estudantes negros podem estar passando e que assim, talvez a gente não converse sobre isso, talvez a gente não tenha tempo para conversar sobre isso, porque isso, né, é um momento, é um processo de formação que absorve a gente e muitas vezes a gente esquece que pode conversar com outras pessoas sobre esses problemas. E aí isso para mim no doutorado ficou mais tranquilo de: "Okay, eu não vou construir dessa forma, eu não tenho essa trajetória". E, em alguma medida, foi também um período em que eu comecei a ler as críticas sobre a Zora, né, que era justamente isso: "Você

não fala um inglês correto", e "É por uma incapacidade". E aí eu comecei a identificar nos discursos que eram direcionados a mim, processos que já tinham acontecido com a Zora, com o Mafeje, e com vários outros intelectuais negros que tiveram que sobreviver dentro da academia, né? E aí é muito complicado, né? É complicado você entender que o problema é complicado e demorado, você entender que o problema não está com você, mas que está numa estrutura que não te quer ali deliberadamente.

O apagamento de Zora, que faleceu em 1960, enterrada como indigente, e só foi resgatada graças à escritora Alice Walker⁹⁵, não é um fato isolado no tempo. Ele se atualiza nas experiências de estudantes negros que seguem sem se ver representados nos quadros docentes, nos textos obrigatórios ou nas formas válidas de se produzir e apresentar conhecimento antropológico. Como expressa Rosana (Conversas da Kata, 2020):

Eu cheguei em casa e comecei a ver vídeos ensandecida na internet, descobri a história terrível de epistemicídio, né, que ela teve durante a trajetória dela como escritora nos Estados Unidos. E aí eu falei “cara é uma autora que eu preciso, eu preciso conhecer.” É isso que a história dela me diz muito sobre racismo dentro da disciplina da antropologia. Aí, algum tempo depois, também, aí conversando com a Carol na Katakumba, eu comecei que eu tinha conhecido a história da Zora, ela conhecia muita coisa, ela apresentou um universo muito maior de trabalhos da Zora aí, eu acho que é isso que nesse contato que eu fui tendo com a obra dela, e aí com a Carol e Lucas na Katakumba, e também a gente foi construindo uma série de, também, de reflexões sobre as nossas trajetórias, sobre o nosso entendimento e também sobre a disciplina, sobre o que a gente achava importante de ser pensado, de ser dito, de ser fortalecido e que não necessariamente estava sendo fortalecido do que a gente vinha lendo, do que a gente vinha discutindo, do que era passado para a gente como fundamental para a nossa formação. E acho que a partir daí a gente foi aos poucos construindo nossa própria amizade, as nossas trocas e, aos poucos, o espaço também de entendimento sobre o que que a gente poderia fazer, né, que tipo de resposta a gente poderia encontrar para nossa própria vivência dentro da antropologia a partir do que a gente já vinha reconhecendo e já vinha fortalecendo em termos de relações intelectuais, relações de afeto.

O Coletivo Zora, portanto, não se limita a uma rede de apoio. Ele é uma estratégia política de reconfiguração disciplinar. Ao reivindicar Zora Neale Hurston como um “clássico” da antropologia, o coletivo contesta o cânone monocromático e defende que a produção de conhecimento precisa incorporar outras vozes, outras linguagens e outras corporalidades. Lucas sintetiza que:

⁹⁵ Alice Walker (1944–) é escritora, poeta e ativista norte-americana, reconhecida internacionalmente por seu romance *A cor púrpura* (1982), vencedor do Prêmio Pulitzer e do National Book Award. Filha de meeiros na Geórgia segregacionista, construiu sua obra a partir de um compromisso profundo com a memória, a resistência e a vida das mulheres negras. Foi responsável por resgatar e dar visibilidade à trajetória e à obra de Zora Neale Hurston, publicando em 1975 o ensaio “In Search of Zora Neale Hurston”, que reavivou o interesse acadêmico e literário por esta autora e abriu caminho para novas leituras das chamadas “outras” tradições clássicas da antropologia e da literatura.

É essa questão da Zora de se ver na ementa, né? Isso é muito importante para a gente, olhar né, o que está sendo na ementa, sempre falam sobre a questão dos espelhos, né? De você ter esses espelhos onde você possa se refletir e se enxergar, né? Porque o ato de você se reconhecer passa por esse ato de você olhar para si mesmo refletido neles, né? Então, acho que ter a Zora na ementa e os autores negros faz parte desse jogo de reconstituição do eu a partir desses espelhos. E eu concordo muito com isso que as meninas falaram, sabe? Que faz muita diferença, assim, que a gente começou a discutir a Zora, a pensar, a gente fica pensando que antropologia a gente não teria se os diálogos com os clássicos fossem diálogos da Zora assim, sabe? Que antropologia não teria se os diálogos com os clássicos fossem diálogos com o Firmin, sabe? Se a gente, que que a gente não teria, não só para dizer: "Olha que massa que foi escrito!", mas: "Olha, esse outro ponto a Zora deu conta, esse outro ponto Firmino não deu conta". Mas a gente não tem a possibilidade de acompanhar a construção desses raciocínios porque eles não acontecem para que a gente possa ver esse raciocínio acontecendo. E a ausência das palavras negras, das negras antropogias na ementa, dialoga muito com os docentes dessas, dessa instituição, que já era uma realidade que tem mudado porque cada vez mais negros têm entrado nas universidades, tem a ver com política afirmativa e tem a ver com o incentivo de bolsas, com as políticas de fomento e de fortalecimento das universidades, né, nos últimos 10 anos[...]

Diante de um programa que, como discuti no capítulo anterior, carrega um histórico de exclusões raciais e um compromisso velado com a reprodução de uma antropologia eurocentrada, a existência do Coletivo Zora Hurston representa uma fissura nas estruturas. Além de resistir, o coletivo propõe reinventar, e ao fazer isso, não apenas transforma a vida de quem o integra, mas altera, pouco a pouco, os contornos do que se entende por antropologia no Brasil.

Apesar das transformações no contexto institucional e das adversidades enfrentadas nos últimos anos, o Coletivo Zora Hurston segue ativo e estratégico na disputa por permanência, memória e política no PPGAS. Como relata Lidomar⁹⁶, integrante recente do coletivo, os anos de 2022 a 2024 foram marcados por desafios importantes, mas também por articulação de bastidor, produção de memória e conexões institucionais relevantes.

Em 2022, o coletivo organizou a sexta edição do evento Negras Antropologias, que contou com ampla participação, mas também foi atravessada por um episódio de violência simbólica da parte da professora do PPGAS, Kelly Cristiane da Silva contra o Professor Ari convidado para conferência, como foi apresentado no capítulo anterior. No entanto, mesmo diante desse desgaste, o coletivo seguiu mobilizando ações importantes, como a realização do

⁹⁶ Mestre e doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/UnB. Pós-graduando em Dimensão Social da Fé (UNICAP) e licenciado em Ciências Sociais pela UFC. Integra o NERI/UFC, o laboratório Mobile/DAN/UnB e o Coletivo Zora Hurston, formado por discentes negres do PPGAS/UnB. Pesquisa relações raciais, branquitude, religiões afro-brasileiras, famílias negras do campo e suas conexões com a terra. Dialoga com espiritualidades e religiosidades LGBTQIAP+, aproximando-se da Teologia Queer e da Teologia Negra. Interessa-se também pelo ensino de Ciências Sociais na escola e na universidade. É criador dos podcasts O Hebreu e Negras Antropologias Cast, que buscam valorizar saberes e experiências negras.

cursinho preparatório para o processo seletivo, que já formava, naquele momento, sua quarta turma.

Em 2023, o coletivo voltou-se para a consolidação de memórias e registros, organizando o livro *Negras Antropologias* (Damásio et al., 2025), com base nas conferências do evento anterior. Participou também de eventos institucionais, como o seminário dos 20 anos da política de cotas na UnB, e atuou diretamente na reformulação da política de ações afirmativas no PPGAS, em diálogo com a COAF (Comissão de Acompanhamento das Ações Afirmativas). Mesmo sem realizar o cursinho nem o evento *Negras Antropologias* naquele ano, o coletivo manteve sua relevância como espaço de elaboração política.

Já em 2025, o lançamento do livro marcou uma virada importante: além de registrar parte da história recente do coletivo, a publicação se tornou instrumento de articulação institucional. Membros do Zora entregaram o livro à então Ministra da Igualdade Racial, Macaé Evaristo, e à presidenta da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), abrindo caminhos para novas parcerias e reconhecimentos. Também passaram a integrar a Rede Nacional de Educação em Direitos Humanos, ampliando o alcance de sua atuação para além da universidade.

Mesmo com essas conquistas, os desafios seguem profundos. Como Lidomar destacou, o esvaziamento cíclico do coletivo, consequência da rotatividade natural do corpo discente e da ausência de políticas de permanência efetivas, compromete a continuidade das ações. A redução das bolsas de mestrado e doutorado, somada ao alto custo de vida em Brasília, tem afetado a permanência de estudantes negros, especialmente aqueles vindos do Norte e Nordeste. A isso se soma o fato de o Zora não ser reconhecido institucionalmente como laboratório, o que dificulta o acesso a recursos, espaços físicos e editais.

Ainda assim, o coletivo encontra formas de manter ativa sua prática política. A produção do Caderno *Virgínia Bicudo*, em parceria com a revista *PÓS*, é mais uma frente de atuação que revela o compromisso com a produção de conhecimento crítico e com o resgate de figuras fundadoras da antropologia negra no Brasil.

Como observa Lidomar, uma das estratégias mais eficazes de alcance do coletivo segue sendo o cursinho preparatório, espaço no qual, aliás, tive meu primeiro contato com as dinâmicas internas do PPGAS. O coletivo faz uso da lista pública de aprovadas e aprovados no processo seletivo para identificar pessoas negras e fazer contato direto, criando redes de apoio desde o ingresso no programa. Essa atuação tem sido crucial não apenas para aumentar o número de estudantes negros, mas para garantir que esses ingressos se façam acompanhados

de uma rede que compreende os atravessamentos raciais e oferece estratégias concretas de resistência.

Nesse contexto, o Coletivo Zora Hurston se firma como espaço de memória, crítica, articulação institucional e cuidado coletivo. Atravessado por ciclos de força e retração, ele demonstra que a insurgência negra dentro da universidade se faz também nos bastidores, nas alianças, nas narrativas e nos afetos que sustentam a travessia acadêmica. Ao manter viva a memória de figuras como Zora Neale Hurston, ao construir ferramentas de acesso ao conhecimento e ao disputar o presente da antropologia, o coletivo reafirma que a universidade pode e deve ser outro espaço pluriepistêmico.

Ao mesmo tempo, é importante destacar que minha própria presença neste programa também se deve, em grande medida, à atuação do coletivo. Foi por meio do cursinho preparatório organizado pelo Zora que ele teve acesso a informações, estratégias e orientações capazes de decifrar a lógica interna do processo seletivo do PPGAS. O cursinho ofereceu partilha de experiências e construção coletiva de caminhos, elementos decisivos para que pudesse se preparar de forma sólida e consciente. Nesse sentido, a história pessoal aqui narrada é também parte da história política do Zora, que, ao democratizar o acesso e sustentar redes de apoio, transforma trajetórias individuais em força coletiva para reimaginar o que pode ser a antropologia no Brasil.

5.2 Andanças pelo MESPT: aprendendo a escrever com o corpo inteiro

Quando ingressei no mestrado, minha proposta inicial de pesquisa era realizar uma análise comparativa entre dois programas de pós-graduação: o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), ao qual pertencio institucionalmente, e o Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Comunidades Tradicionais (MESPT). O que me movia, à época, era o desejo de entender como diferentes currículos e propostas pedagógicas acolhiam, ou não, a presença de corpos e saberes historicamente marginalizados. Entretanto, ao me lançar nessa proposta, fui sendo levada por um desvio que se revelou muito mais do que metodológico: foi existencial. A comparação perdeu sentido, pois o que encontrei deslocou completamente o lugar de onde eu fazia perguntas.

O Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Comunidades Tradicionais (MESPT), vinculado à Universidade de Brasília, é um programa de pós-graduação interdisciplinar concebido a partir da articulação entre saberes acadêmicos e tradicionais. Seu

objetivo central é formar profissionais e pesquisadores(as) comprometidos(as) com a sustentabilidade dos territórios e com o fortalecimento político e epistêmico de povos indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais. Para isso, adota uma proposta pedagógica pautada no diálogo de saberes, na escuta implicada e na pedagogia da alternância, metodologia que articula tempos vividos na universidade e nas comunidades, valorizando o território como espaço formativo. Com linhas de pesquisa voltadas para os sistemas agroalimentares, as práticas interculturais e as epistemologias da sustentabilidade, o MESPT constitui-se como um espaço de invenção metodológica e política, em que os processos de formação se dão por meio da escuta, da experiência situada e da produção coletiva de conhecimento.

Foi nesse contexto que procurei saber como poderia participar de uma das turmas do programa, respeitando o momento de chegada dos colegas, resolvi aparecer apenas no segundo dia de aula, já que o primeiro é reservado às apresentações. Entrei na sala e, ao me apresentar, compartilhei com meus colegas o interesse de estar ali: queria conhecer essas novas possibilidades narrativas e, ao mesmo tempo, observar como os colegas vivenciariam a disciplina. Não pude me matricular oficialmente por não fazer parte do programa, mas com o consentimento dos colegas da Oitava Turma, onde fui muito bem acolhida, pude acompanhar as aulas.

À medida que mergulhava nas práticas e atmosferas de cada programa, especialmente considerando que o MESPT opera sob a lógica da pedagogia da alternância e do diálogo intercultural como eixo estruturante, tornava-se evidente que, embora compartilhassem vínculos institucionais, PPGAS e MESPT pareciam habitar mundos distintos. Enquanto o primeiro se dedicava a pensar sobre povos e comunidades tradicionais, o segundo era construído para e com esses sujeitos. No PPGAS, a relação com a alteridade era marcada pela distância analítica e pela manutenção de um sujeito epistêmico exterior à experiência investigada. Já no MESPT, havia uma escuta implicada, uma valorização das histórias vividas e uma pedagogia que emergia das territorialidades, das memórias e das lutas dos próprios participantes. Essa diferença, mais do que estrutural, era sensível. E foi ela que me fez perceber que eu já não observava de fora: estava sendo afetada, transformada e chamada a rever não apenas meu projeto, mas minha forma de estar na universidade.

Essa transformação começou a se delinear quando ingressei na disciplina “Novas Narrativas”, ofertada pelo MESPT e lecionada pela professora Cristiane Portela. Lembro com nitidez do primeiro dia de aula. Ao me apresentar como alguém vinda da antropologia,

percebi nos olhares dos colegas uma espécie de desconfiança silenciosa. Era como se minha formação carregasse algo que não combinava com o ambiente daquela sala. Mas bastou que eu começasse a contar minha trajetória — a menina maranhense, filha da periferia, atravessada por ausências e memórias de luta — para que algo se deslocasse no ar. Antes mesmo que eu percebesse, meus colegas já haviam compreendido que o que eu encontraria ali não se resumia à construção de uma pesquisa: tratava-se de um reencontro comigo mesma, com minha voz, com minha inteireza. Acolheram-me com uma generosidade rara, e aos poucos fui me sentindo parte da turma.

Os colegas da disciplina vinham de diferentes tradições e realidades: havia lideranças quilombolas, romani, mulheres indígenas, filhos da mata e das marés, estudantes de múltiplas formações. Ao longo das aulas, percebi que ali havia um outro pacto de formação, orientado por uma pedagogia engajada, intercultural e situada, que reconhecia o valor das experiências e trajetórias como dimensões legítimas do conhecimento. A experiência compartilhada se sobrepuja ao currículo formal. Discutíamos textos, sim, mas discutíamos também o que eles faziam com nossos corpos, nossas emoções e nossas histórias. Era comum que os encontros terminassem com o desejo de prolongamento. A professora não tinha urgência em finalizar todos os textos apresentados na ementa, ela compreendia a importância de respeitar a temporalidade da turma, e isso enriquecia ainda mais nosso aprendizado conjunto.

A proposta central da disciplina era incentivar os colegas a escreverem seus memoriais para compor suas dissertações, pensar suas trajetórias e sistematizar, na medida do possível, uma memória formativa. Esse gesto estava profundamente alinhado à concepção do MESPT, que instrumentaliza a perspectiva autobiográfica como estratégia metodológica e política. Muitos diziam, em suas apresentações, que estavam ali para aprender. Isso contrastava profundamente com a cultura acadêmica que vivi no PPGAS, onde os colegas frequentemente sentiam a urgência de apresentar seus currículos Lattes como forma de demonstrar competência. Isso me gerava dúvidas: qual é o espaço do aprendizado, se todos já se dizem prontos?

Foi nesse espaço que compreendi, pela primeira vez, que escrever antropologia não precisava ser um gesto de amputação. A disciplina me apresentou autoras como bell hooks, com quem aprendi que “a margem é um espaço de abertura radical” e que “a linguagem também é um lugar de luta”, e Gloria Anzaldúa, que escreve sobre “domar uma língua selvagem” e dirige “uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”. Mais do que teorias, essas autoras integram um corpo-texto insurgente, costurando palavras com

experiências e deslocando as fronteiras entre escrita e existência. A carta que escrevi em grupo para Gloria sintetiza muito do que vivi ali: nela, falamos da escrita como suor e caminhada, como gesto insurgente e cuidado com a memória. Dissemos a Gloria que estávamos aprendendo a escrever com o corpo inteiro, e essa era uma verdade viva. A escrita deixava de ser mero instrumento técnico para se tornar extensão do corpo e do mundo. Estávamos, juntas, costurando epistemologias que cabiam em nós e onde nós também cabíamos.

O que acontece quando falamos? Quais os desafios nos esperam quando escrevemos? Nos impuseram o silenciamento, uma estratégia de apagamento das nossas histórias. Assim como você também temos dificuldade com a escrita, mas há uma necessidade emergente de fazer ecoar as nossas vozes e registrar nossas vivências. Tornando-se, inclusive, uma ferramenta de luta para impedir uma inversão de nossas realidades e romper barreiras. Entretanto, quando falamos estremecemos e ameaçamos as estruturas do sistema, e sofremos represálias, silenciamentos e as novas tentativas de nos amordaçar. Queremos contar que apesar de tudo nos juntamos como as forças das águas. Nós mulheres e homens de povos e comunidades tradicionais quando nos juntamos, nos movimentamos. Olha que legal! Tivemos produções de Conceição Evaristo, Brulina Baniwa, Joziléia Kaingang, Eliza Pankararu, Antônia Tuxá, Grada Kilomba, Lélia González, Carla Akotirene, Fabiane Rodrigues, Célia Xakriabá, Dona Lúcia (gerazeira). (Trecho da carta coletiva escrita durante a disciplina)

Transcrevo esse trecho como exercício de insurgência comunicativa e autoria coletiva, fundamentos do próprio projeto pedagógico do MESPT. Compreendi, então, por que tantas pessoas que passaram pelo programa falam com tanto orgulho de sua formação naquele espaço. Como bem disse Rosi Kalunga, era importante que eu fizesse pelo menos uma disciplina no programa, não como obrigação, mas como oportunidade de reencontro. E ela estava certa. A professora Mônica Cunha, por sua vez, afirmava que o MESPT é um lugar de fazer alianças. Hoje, posso afirmar com convicção que foi exatamente isso que encontrei: alianças de escuta, de escrita, de ancestralidade e de humanidades. Não foram apenas redes acadêmicas, mas redes de afeto, em que pude respirar sem precisar esconder minhas feridas.

Lembro da noite em que cada grupo da turma leu suas cartas. Fomos à frente e, quando chegou minha vez, comecei a ler:

Eu, Sara Araújo, filha de seu Zequinha e da irmã Deusa, maranhenses que vieram para Brasília em busca de trabalho, como muitas outras histórias que se entrelaçam no coração de Brasília. Encontrei o aquilombamento na voz de Conceição Evaristo e na ironia de Lélia González quando preciso escrever para a academia. No entanto, esse processo me esgota física e mentalmente a ponto de fazer com que eu questione o meu lugar na universidade. Então respiro, e escrevo para eles, imersos na lógica eurocentrada e colonizadora que insiste em nos atravessar. Faço de suas armas as minhas. Mas sabe o que me faz persistir, Glória? O ressoar dos tambores de mina com a vibração do dançar de minhas avós que fortalecem o meu espírito e os sons dos passos de marcha da minha mãe em oração por justiça que me revigoram.

Persisto porque para as mulheres da minha vida escrevo em poesias e contos os segredos trocados em sonhos por minhas ancestrais. (Arquivo Pessoal)

Após a leitura, comecei a chorar, mas fui abraçada pelas colegas de grupo. Os braços que me consolaram naquele momento eram de mulheres indígenas, de terreiro e romani. Eu estava adoecida devido às “violências sutis” que passava no espaço acadêmico. O silêncio me gerava crises de ansiedade, e mesmo entendendo em terapia que precisava falar para me curar, ainda não sabia como, até aquele momento. Fortalecida nos braços dessas mulheres, aprendi com a Oitava Turma, aprendi com a professora e aprendi nessa experiência no MESPT que usaria a escrita para não sufocar. Meses depois veio a greve, e não pude mais acompanhar os colegas da turma, mas o aprendizado permaneceu enraizado.

Essas experiências me levaram a reconhecer que minha pesquisa não poderia mais sustentar a proposta inicial de comparação. Ela própria havia se transformado. O que vivi no MESPT me fez perceber que, mais do que confrontar dois modelos institucionais, eu precisava narrar as marcas deixadas por esses encontros em mim. A antropologia que fui ensinada no PPGAS ainda opera, majoritariamente, sob a lógica da neutralidade, da objetividade e da separação entre sujeito e objeto. Já a antropologia que aprendi nas andanças pelo MESPT me ensinou outra possibilidade: a de construir conhecimento a partir do “você” e do “nós”, e não do “outro” como objeto.

Esse deslocamento foi, para mim, uma verdadeira virada epistemológica. Aprendi que não preciso abandonar minha sensibilidade para ser cientista, e que é justamente dela que emergem as perguntas mais potentes. Ao romper com o ideal de escrita impessoal e técnica, abri espaço para uma produção que me reconhece como corpo, como memória e como continuidade de outras vidas. Escrever com o corpo inteiro é, hoje, meu compromisso com uma ciência que quer curar, não adoecer, uma ciência feita a partir do Sul, da escuta e da implicação sensível de sujeitos que vivem os territórios que pesquisam.

Foi no MESPT que encontrei não apenas uma disciplina, mas um caminho de cura, de escuta e de reconstrução do próprio fazer antropológico. E foi no MESPT que compreendi, com radicalidade, que essa ciência já está sendo feita ainda que, muitas vezes, a academia insista em não reconhecê-la. Cabe a nós, então, afirmá-la, praticá-la e fazê-la transbordar com o corpo inteiro, com nossas histórias e com o direito inegociável de existir nos espaços de produção de conhecimento.

5.3 Experiências com a mentora Desapocada

Foi durante uma das disciplinas no Instituto de Ciências Sociais que fui apresentada, por Rosi Kalunga, a Sirlene Desapocada que viria a desempenhar um papel fundamental na minha formação acadêmica e política. Na ocasião, fui aconselhada a construir vínculos dentro do espaço institucional. No entanto, estabelecer essas conexões não era simples: eu percebia as salas de aula como espaços marcados por pequenas violências, sutis e veladas, sustentadas por um discurso de neutralidade e por uma performance política que muitas vezes impedia a honestidade nas trocas.

As relações entre os colegas de turma eram marcadas, com frequência, por uma lógica de *networking*, como se estivéssemos sempre em busca de alianças estratégicas ou rivais em potencial, dentro de um mercado acadêmico altamente competitivo. A antropologia, no Brasil, ainda opera como um campo pequeno, onde “todos se conhecem”, e isso reforça dinâmicas de pertencimento baseadas em uma etiqueta acadêmica: muitas vezes, é preciso se sujeitar a relações pelas quais não se tem real interesse, apenas para ser aceita nos círculos de pares.

Essas dinâmicas se articulam a um modelo neoliberal de existência, que alimenta o individualismo, a ansiedade e o medo. A competitividade velada gera uma sensação constante de vigilância: há o receio de ser plagiada, de ter o próprio trabalho desvalorizado, ou de perder oportunidades ao compartilhar ideias com outras pessoas. Ainda assim, algumas poucas pessoas na pós-graduação insistiam em manter um compromisso com o coletivo, cultivando uma solidariedade que, vista de fora, poderia ser confundida com tutela. Afinal, por que alguém se disporia a apoiar uma concorrente direta?

Mas Nayra, Carol, João, Sirlene, Rosi e alguns outros compreendiam a força que se tem de movimentar em coletivo, de se ter uma relação honesta e humana, construí vínculos significativos. Elas compreendiam a força do movimento coletivo e apostavam em relações honestas e humanas como forma de resistência ao isolamento e à desumanização que frequentemente permeiam o espaço acadêmico.

Dias depois, a Desapocada, com quem já havia estreitado laços de amizade e respeito, me indicou para uma atividade temporária em uma organização não governamental. Sabendo das dificuldades financeiras que eu enfrentava para complementar o valor da bolsa. Embora não se tratasse de um emprego com garantias legais, a experiência foi financeiramente

significativa e, mais do que isso, tornou-se central na minha formação como antropóloga negra atuando no contexto das ONGs ambientais.

Na ocasião, integrávamos uma equipe voltada à atuação com povos e comunidades tradicionais. A partir desse contexto, pude vivenciar em primeira mão os desafios e as tensões da atuação nesses espaços. Percebi que a maioria das pessoas responsáveis pelas grandes organizações, nenhuma surpresa, eram pessoas brancas. Muitas delas se apresentavam como aliadas, mas detinham o controle sobre a mediação e a circulação de grandes volumes de recursos financeiros, frequentemente direcionados a projetos que envolviam os territórios de povos tradicionais.

Presenciei uma disputa simbólica por protagonismo nos espaços de decisão, sobretudo naqueles que envolviam a captação e gerenciamento de verbas milionárias. No entanto, muitas vezes, essa “capacitação” era conduzida a partir de uma epistemologia que não reconhecia as cosmologias e formas próprias de relação com a natureza. Há uma urgência para que as próprias associações e coletivos de comunidades tradicionais se capacitassem em áreas técnicas, idiomas estrangeiros e elaboração de projetos. Assim, podem se tornar autônomos na administração dos próprios recursos, sem depender de intermediários brancos.

Enquanto algumas iniciativas focavam na preservação de rios, plantas ou animais de modo fragmentado, ignorava-se o fato de que, para muitos desses povos, os rios são também guardiões ancestrais, as plantas são agentes ativos no processo de cura, e os animais podem representar ancestrais diretos. O território não é uma superfície neutra, mas um espaço de vida, memória, espiritualidade e resistência. A tentativa de compartimentalizar esses elementos, como se fossem objetos independentes de um todo cosmológico, revela a limitação de certos olhares institucionalizados e o não reconhecimento dos povos tradicionais como guardiões da vida e de mundos.

Três experiências marcantes, vividas ao lado dessa antropóloga desapocada, foram particularmente formativas. A primeira ocorreu durante uma relatoria de uma reunião com representantes do governo sobre os impactos da construção de rodovias em comunidades tradicionais. Lideranças indígenas e quilombolas apresentaram denúncias sobre os impactos não informados ou mal comunicados pelas empresas responsáveis pelas obras. No entanto, os funcionários públicos, que deveriam escutar essas denúncias, saíram da reunião antes mesmo das falas mais importantes. Foi nessa situação que aprendi a registrar não apenas o que era dito, mas também o que era silenciado.

Sirlene me ensinou a importância de escutar com atenção, de filtrar o que realmente importa para as comunidades e de lembrar os nomes e rostos das lideranças que compartilham suas dores e demandas. Às vezes, é necessário inverter a ordem tradicional das falas, que costuma priorizar representantes de instituições públicas e técnicos logo no início das reuniões. Ela me fez refletir, se aquela reunião tivesse começado com as falas das lideranças, explicitando desde o início suas urgências e preocupações, os representantes dos órgãos públicos teriam sido obrigados a escutar até o final e não apenas a marcar presença. Mudanças metodológicas como essa são mais do que estratégias operacionais; constituem posicionamentos ético-políticos que podem alterar profundamente o modo como esses espaços são conduzidos e os efeitos que produzem.

A segunda experiência aconteceu durante uma viagem a uma comunidade no oeste da Bahia que buscava mapear seu território e distribuir esse material em escolas locais. Ali nos foi dado apenas o papel de suporte. O objetivo da comunidade era fortalecer o reconhecimento territorial das crianças frente à ameaça crescente de invasão por parte do agronegócio. No entanto, durante a delimitação do mapa, as lideranças interromperam o processo para discutir se deveriam incluir, como parte do território, as terras dos avós, mesmo que já não fossem ocupadas no presente.

Essa discussão foi tratada com impaciência pelo técnico responsável, cuja preocupação era apenas “entregar o mapa”. Mas para a comunidade, o território significava memória, pertencimento e continuidade: era ali que estavam enterrados seus mortos. Impaciente, o responsável técnico chamou Sirlene para lidar com a situação e ela só demonstrou competência e vivência. Nessa experiência, aprendi com ela sobre a necessidade de respeitar a temporalidade das comunidades e de compreender o território como espaço vivo e afetivo, atravessado por riscos concretos, como a violência armada e a ameaça de grilagem.

A terceira experiência foi em outra relatoria, desta vez em uma reunião com diversas lideranças indígenas. Durante três dias, discutiram-se temas como insegurança alimentar, invasão, desmatamento, contaminação, e violências nos territórios. No entanto, apenas uma tarde foi dedicada ao mapeamento desses problemas. Ao final, foi solicitado um “feedback” imediato. Um pajé mais velho se recusou a avaliar a reunião naquele momento, dizendo que precisava primeiro compreender tudo que havia sido compartilhado, discutir com sua comunidade e só depois dar uma devolutiva. “As coisas funcionam com uma urgência diferente da do homem branco”, afirmou. Essa fala expôs profundamente uma ausência de conhecimento sobre o dia a dia dos povos que compunham aquele conselho.

Sirlene ouvia e nas pausas refletia comigo o que poderia ter sido feito. Com ela, compreendi, mais uma vez, que é fundamental respeitar as metodologias e temporalidades próprias das comunidades sejam indígenas, quilombolas ou ribeirinhas e desenvolver modos de escuta que reconheçam essas formas de organização. Além disso, a importância de se ter antropólogas de vivência tradicional nesses espaços.

Essas e muitas outras experiências de traduções, sensibilidades, escutar, percepção do que não se mostra aprendi com Sirlene ela me apontava metodologias, caminhos, tecnologias tradicionais para compreender, linguagem. Como existir e ser respeitada como antropóloga no contexto de instituições de predominância ainda colonizadora e como possibilitar essa antropologia de mundos possíveis e confluência de uma força coletiva que movimenta, mas que respeita as especificidades, uma antropologia da prática, da ação.

5.4 Andanças com Rosi Kalunga

As andanças com Rosi Kalunga têm sido um dos pilares mais profundos da minha formação, não apenas enquanto antropóloga, mas enquanto pessoa em movimento. A percebo como uma preta velha, no sentido mais ancestral e potente do termo: aquela que orienta, que guarda saberes e os compartilha com firmeza e generosidade. Ao mesmo tempo, reconheço nela a figura de Exu, aquela que abre caminhos, que transita entre diferentes lógicas e cosmologias, que media mundos com leveza e astúcia. Sua prática cotidiana é atravessada por uma filosofia profundamente enraizada no Ubuntu: *“eu sou porque nós somos”*⁹⁷.

Rosi é mestra na arte de tramar redes e conectar pessoas e saberes. Através dela, fui apresentada a uma multiplicidade de sujeitos e territórios. “Vou te apresentar Sirlene. Conhece Mumbuca? Já ouviu falar na Givânia? Leia esse livro. Leia aquilo outro.” — eram convites frequentes, sempre generosos, que me levavam a expandir os horizontes da minha escuta e da minha imaginação. Foi ela também quem me apresentou a Nego Bispo e às proposições que tanto ecoam neste trabalho.

Mas Rosi vai além do discurso: ela encarna o que ensina. Insiste que o quilombamento não é apenas uma ideia ou um símbolo político, mas sobretudo uma prática cotidiana, incorporada nas relações, nas escolhas e na forma de caminhar no mundo. Rosi me

⁹⁷ Ubuntu é uma filosofia africana que valoriza a interdependência entre os indivíduos — a ideia de que a humanidade de cada um está intrinsecamente ligada à dos outros. Embora seja intraduzível, costuma-se entender por “humanidade para com os outros” ou “eu sou porque nós somos”. Segundo Dirk Louw, filósofo africano entrevistado pela Geledés, essa perspectiva revela que o mundo não é uma ilha: somos afetados quando aqueles à nossa volta são oprimidos ou diminuídos. (GELÉDES, 2015)

acompanha desde a graduação. Esteve presente nos momentos iniciais da minha formação acadêmica e permanece ao meu lado na elaboração desta dissertação. Orientou minha escrita, me ensinou a escutatividade, uma forma de escutar com o corpo inteiro, com afeto e responsabilidade e me apresentou pessoas, livros, comunidades e cosmologias que transformaram minha maneira de ver, pensar e estar no mundo.

Foi com ela que caminhei pelos Lençóis Maranhenses, pelas comunidades do Quilombo Santa Rosa dos Pretos, pelo Acampamento Terra Livre. Foi ela quem me apontou a necessidade de retornar ao Maranhão como parte do meu processo formativo e de reconexão. Por meio dessas andanças, fui sendo capacitada para me tornar uma antropóloga capaz de escutar as vozes quilombolas com a inteireza que elas exigem. Porque Rosi sabe, e me ensinou, o estrago que um olhar monocentrado pode causar: o olhar que analisa sem compreender, que extrai sem devolver, que silencia ao invés de escutar.

Lembro de uma frase de Tim Ingold (2019) que dialoga profundamente com esse aprendizado: para ele, o papel da antropologia é “levar o outro a sério”, no sentido de conhecer os múltiplos saberes humanos e torná-los acessíveis a outras pessoas, sem reduzi-los, sem capturá-los. Com Rosi, entendi que esse “levar a sério” implica não apenas respeitar o conhecimento do outro, mas também transformar a si mesma em processo. Trata-se de praticar uma antropologia diversa, plural, descolonial e contracolonial.

Minha avó costumava dizer: “a gente se junta, mas não se mistura”. E Nego Bispo (2024) explica muito bem que a confluência entre mundos é como o encontro de rios: eles se unem porque caminham na mesma direção, mas não perdem sua identidade. A junção não implica dissolução, mas reconhecimento mútuo e coexistência. O gesto de confluir é o de ampliar fronteiras sem aniquilar mundos. É sobre não violentar, não interromper, não desrespeitar as existências alheias, mas reconhecer sua dignidade epistêmica.

Quando, no capítulo anterior, Rosi pergunta: “Quem forma quem? Quem veio primeiro? O antropólogo ou o povo quilombola? Sem a resistência das comunidades tradicionais, nem campo haveria para estudar”, compreendi com mais nitidez a radicalidade da sua proposição. A antropologia que sempre busquei, desde a infância, quando imaginava outros mundos possíveis, foi aquela que encontrei em campo, através da escuta, da convivência e da orientação de mestres como ela.

Como disse Dona Cecília, raizeira da Comunidade de São Domingos: “Nós somos o povo do Cerrado e não ensinamos nada pela metade.” Eu concordo. Aprendi inteireza com o

movimento, com os passos descalços que não se apressam, com os corpos que se respeitam, com os saberes que não se fragmentam.

5.5 Ciclo de Encontros: do aprendizado à ação

Como apresentado no Capítulo 1, acessei o mestrado sem ainda ter concluído minha segunda graduação em Ciências Sociais, por sugestão de um colega, Diego, que me apresentou à Empresa Júnior Socius, até então desconhecida por mim. A EJ tem como objetivo principal capacitar discentes das Ciências Sociais para o mercado de trabalho, dada a predominância teórica dos cursos e a escassez de experiências práticas que possibilitem uma formação profissional mais aplicada.

Ingressei na Socius em 2021, escolhendo inicialmente a Diretoria Operacional, por já ter experiência prévia na gestão de pessoas. Com o tempo e a saída das diretoras anteriores, fui indicada à presidência e, após votação, assumi o cargo. A experiência revelou uma necessidade urgente de reformulação interna: a EJ era composta majoritariamente por discentes brancas, de classe média, com tempo e recursos para se dedicar a atividades extracurriculares não remuneradas. A desigualdade estrutural ficava evidente na dificuldade de permanência de estudantes negros, indígenas e de comunidades tradicionais, cujas trajetórias demandavam outras formas de inserção e reconhecimento.

Ao me deparar com essas contradições, compreendi que era preciso ir além da formação técnica para o mercado: era urgente construir um espaço onde diversas formas de ser e saber fossem reconhecidas. As formações que recebi com os mestres e mestras convidados nas aulas do professor José Jorge de Carvalho, as vivências com Sirlene Desapocada, Rosi Kalunga, e as experiências no MESPT, me mostraram que a universidade não é o único lugar legítimo de produção de conhecimento. Com esse acúmulo, elaborei um novo processo seletivo voltado a estudantes de perfis diversos. Ainda que a diversidade identitária tenha aumentado, as dificuldades de permanência persistiam, sobretudo para estudantes negros e indígenas.

Em 2023, já na Diretoria de Relacionamento e Gestão, propus o projeto "Ciclo de Encontros", aprovado pela Diretoria Executiva (Angela, Julia, Madu e Khamai) e assistentes. O objetivo era criar um espaço de escuta, partilha e formação com base na integração entre saberes acadêmicos e tradicionais, inspirado no Encontro de Saberes. A proposta articulou três etapas: capacitação, produção e divulgação. As atividades aconteceram prioritariamente

na Maloca e no Centro de Convivência Negra da UnB, territórios simbólicos de resistência, com mediação das membras da Socius e foco em temáticas como vivências estudantis indígenas, saberes quilombolas, e inserção profissional.

A metodologia do Ciclo fundamentou-se em três pilares: a descentralização espacial (com a ocupação de espaços como a Maloca e o CCN), a horizontalidade nas relações de saber e a reciprocidade como ética pedagógica. Incorporamos práticas como a escrevivência, oficinas sensoriais e rodas de conversa com mediação dialógica. Buscamos romper com o modelo reprodutivista e hierárquico de ensino, valorizando saberes situados e produzidos a partir de experiências encarnadas.

Cada encontro teve como eixo estruturante uma temática ausente ou negligenciada nos currículos formais. No 1º Encontro, debatemos caminhos para a profissionalização em Ciências Sociais com o professor Henyo Trindade, que compartilhou experiências em pesquisa aplicada, mercado e docência, provocando reflexões sobre a lacuna formativa no campo da inserção profissional. No 2º Encontro, realizado na Maloca, as falas de Saôry Txhêska, Fêtxawewe Tapuya e Manuele Tuyuka revelaram os desafios enfrentados por estudantes indígenas: desde o vestibular diferenciado, passando pelo preconceito institucional, até a invisibilização epistêmica. No 3º Encontro, no Centro de Convivência Negra, dialogamos com Samilly Valadares da Comunidade Quilombola Oxalá de Jacunday (PA) e Pedro Fernando dos Santos da Comunidade Quilombola de Santana (PE), sobre a vivência quilombola na universidade, as formas de resistência, os entraves acadêmicos e os modos de reexistência através da pesquisa.

As rodas de conversa, oficinas e debates não apenas aproximaram os participantes de temas ausentes nos currículos formais, como epistemologias não ocidentais e formas práticas de resistência, mas também possibilitaram que estudantes tradicionalmente tido como marginalizados ocupassem o lugar de facilitadores, sendo reconhecidos como produtores legítimos de conhecimento. A escrevivência foi incorporada como forma de registro, permitindo que os afetos e memórias atravessassem a elaboração do saber.

A concepção do Ciclo de Encontros é resultado direto das escutas que realizei com mestras e mestres dos saberes tradicionais, das trocas com colegas de povos e comunidades tradicionais com quem compartilhei a formação no MESPT, das leituras dos seus textos e da vivência de suas narrativas. É também profundamente inspirada na proposta do Encontro de Saberes, coordenado pelo professor José Jorge, que fundamentou uma pedagogia plural, insurgente e comprometida com a inclusão epistêmica. Mesmo sendo um projeto de extensão

com poucos recursos financeiros, buscamos utilizar ao máximo as possibilidades materiais e institucionais disponíveis, a partir do compromisso com a construção de espaços de trocas significativas e reconhecimento dos saberes que já habitam a universidade por meio das políticas de cotas.

Além disso, o projeto contribuiu para aproximar a antropologia das atividades extensionistas, tradicionalmente mais abraçadas pela sociologia dentro da EJ. Através do ciclo, tensionamos o distanciamento que o Departamento de Antropologia historicamente mantinha com iniciativas voltadas à profissionalização das ciências sociais, mostrando que a formação em antropologia também pode e deve se implicar com as demandas concretas da sociedade.

O artigo publicado na Revista *Iluminuras* (Guarino et al., 2025) por mim e pelas companheiras do projeto apresenta com profundidade essa experiência, explicitando os limites institucionais enfrentados, como a ausência de recursos, a escassez de apoio docente e as dificuldades de permanência para alunas negras e pobres. Ainda assim, a iniciativa gerou frutos: fortaleceu redes, formou estudantes e foi retomada pela gestão seguinte, que realizou visita ao Quilombo Mesquita com apoio docente.

O Ciclo de Encontros está para além de um projeto; é uma ação insurgente, corpo-político, que nasce da minha formação enquanto antropóloga que não separa teoria de vida, e que entende a extensão como compromisso ético com o coletivo. Ao muvucar a EJ, levei as sementes de outras antropologias e outras formas de ser e existir em diferentes mundos, e afirmei que é possível cultivar outros futuros no coração da universidade.

5.6 Afinal, que antropologia me formou?

Finalizar esta seção é, para mim, um gesto de devolutiva — à universidade e aos espaços que atravessei com resistência e reexistência; à Empresa Júnior Socius, onde inscrevi práticas insurgentes; às mulheres com quem caminhei, como Sirlene Desapocada e Rosi Kalunga, cujas presenças foram fundamentais para minha travessia; ao Coletivo Zora Hurston, que me ensinou que aquilombar-se é também construir teoria; ao MESPT e à Oitava Turma, que me acolheram com generosidade e me mostraram que o território é também epistemologia; aos saberes partilhados em encontros como o Negras Antropologias, nas rodas de conversa do Ciclo de Encontros e nos gestos cotidianos de escuta e cuidado; às figuras que me precedem e me escrevem, como Zora Neale Hurston, Conceição Evaristo, Gloria

Anzaldúa, bell hooks, Grada Kilomba, Lélia Gonzalez, Braulina Baniwa, Joziléia Kaingang, Eliza Pankararu, Antônia Tuxá, Fabiane Rodrigues, Célia Xakriabá, Dona Lúcia e tantas outras.

Esta devolutiva é, também, para os mundos que me ensinaram que conhecimento se planta, se rega, se colhe e se compartilha. Ao movucar a EJ e os espaços institucionais por onde passei, levei as sementes de outras antropologias e outras formas de ser e existir em diferentes mundos, e afirmei que é possível cultivar outros futuros no coração da universidade.

Ao longo deste capítulo, permiti que a experiência vivida, os afetos partilhados e os encontros formativos guiassem a escrita. Em vez de recair sobre uma lógica de conclusão tradicional, recusei a separação entre vida e teoria, compreendendo que pensar é também um ato encarnado. A pergunta “que antropologia me formou?” foi o fio condutor de uma travessia que não buscou o fim de um percurso, mas a afirmação de modos de existência acadêmica que emergem das margens e, por isso mesmo, propõem deslocamentos no centro.

As antropologias que me formaram não são aquelas fundadas na neutralidade, na observação distanciada e na hierarquia entre sujeito e objeto. Tampouco são antropologias que se reconhecem apenas em cânones eurocentrados e corpos desvinculados de suas histórias. Fui formada por antropologias de escuta implicada, de corpo inteiro, de afeto e de ancestralidade. Antropologias vividas nas dobras do Coletivo Zora Hurston, nas práticas pedagógicas do MESPT, nos ensinamentos partilhados por Sirlene Desapocada e Rosi Kalunga, e nas ações construídas no Ciclo de Encontros. Esses espaços e sujeitos não apenas ampliaram minha formação, mas refundaram o próprio sentido do que significa fazer antropologia no Brasil.

As antropologias que me formaram são aquelas dos mundos possíveis, que são, antes de tudo, mundos já existentes. São mundos que persistem, mesmo diante da recusa institucional, e que afirmam outras formas de saber, de viver e de produzir conhecimento. São possíveis porque, ao serem reconhecidas como legítimos, transformam o presente da disciplina e apontam para futuros pluriépistêmicos. Outras antropologias já estão em curso, não como abstração, mas como prática viva.

Essas antropologias que me formaram não ignoram a teoria. Elas a reinventam a partir de corpos e histórias historicamente desautorizadas pela academia. Recusam a cisão entre sujeito e objeto, entre razão e sensibilidade, entre ciência e espiritualidade. Escrever com o corpo inteiro tornou-se, para mim, um compromisso ético, político e existencial. É assim que

compreendo o fazer antropológico: como gesto de cura, como abertura ao outro, como prática enraizada na escuta, na ancestralidade e na coletividade.

Portanto, afirmo sem hesitação: fui formada por antropologias insurgentes, negras, periféricas, quilombolas, descoloniais, contracoloniais e pluriepistêmicas. Antropologias que reconhecem a dignidade epistêmica dos povos e comunidades tradicionais, que se fazem nos territórios, nas alianças, nas ausências, nos silêncios e nas palavras que curam. Essas são as antropologias que me formaram, e é por elas que sigo escrevendo, caminhando, aquilombando e existindo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação nasceu de um corpo-território atravessado por águas salgadas e doces, entre as marés de Upaon-Açu (São Luís/MA) e a vereda de Brazlândia (DF). Iniciei esta dissertação perguntando o que mais uma de tantas discentes negras nas universidades brasileiras tem a dizer e que diferença essa fala pode fazer para a Antropologia como disciplina. Hoje, ao concluir este percurso, compreendo que minha fala, costurada às falas de Rosiene Kalunga, Sirlene Desapocada e tantas outras, não é um testemunho individual, mas gesto coletivo e epistemológico. O que temos a dizer revela as violências que persistem, mas também anuncia caminhos de reexistência. A diferença que essa fala pode fazer à Antropologia é a de deslocá-la de seu lugar único, monocentral e eurocêntrico, para se abrir à pluralidade de mundos já existentes.

A análise empreendida revelou que o racismo institucional não se limita a episódios isolados, mas estrutura currículos, bibliografias e práticas cotidianas. O Epistemômetro tornou visível o que nossas experiências já enunciavam: entre as disciplinas do programa, 75% das referências analisadas provêm de autores homens, brancos e euro-americanos, com participação mínima de autorias negras e indígenas. Tal configuração reitera a monocentralidade epistêmica e reforça o hiato entre políticas de acesso e práticas de formação.

No entanto, se a denúncia foi necessária, também foi vital aprender que apenas ela não sustenta a vida. Foi nas práticas de aquilombamento, de partilhas de sementes-memórias, afetos e encontros que experienciei outro modo de fazer ciência: com o corpo inteiro. Com Rosiene Kalunga, aprendi que escrever é também cuidar e que cada memória se constrói no presente; que uma aula ou roda de conversa pode se tornar um quilombo. Com Sirlene Desapocada, aprendi que ocupar é verbo coletivo e que a pressa pode ser estratégia de

resistência. Suas palavras, registradas ao longo desta pesquisa, lembram que quilombo é lugar de não esperar: é ação, criação e reinvenção diante das violências institucionais.

Se esta investigação denuncia práticas hostis, ela também anuncia caminhos. O primeiro deles é reconhecer que as presenças negras e quilombolas no espaço acadêmico não deve ser vista como estatística, mas como epistemologia. O segundo é admitir que nossos saberes não cabem apenas como estudos periféricos: eles são fundamentos para uma Antropologia que queira ser plural, próxima e coletiva. O terceiro é compreender que a universidade só poderá ser transformada se aprender com os territórios que tentou silenciar, com as cozinhas, terreiros, rodas e travessias.

Reconheço, contudo, os limites do trabalho. O recorte empírico concentrou-se no PPGAS da UnB, ainda que práticas semelhantes se repitam em outros programas de pós-graduação no Brasil. Do ponto de vista metodológico, a escrevivência e a escutavivência, aqui afirmadas como métodos legítimos, ainda precisam ser continuamente aprofundadas para não se tornarem meros recursos estilísticos esvaziados de sua força política. Mesmo assim, sua adoção demonstrou que corpo, memória e afeto são também dados de pesquisa e caminhos de análise.

As contribuições desta dissertação se dão em três frentes. Teoricamente, reafirma a urgência da descolonização curricular e da pluralidade epistêmica. Metodologicamente, aposta na legitimidade da escrevivência e da escutavivência como ferramentas de produção de conhecimento situado e coletivo. Politicamente, visibiliza práticas de exclusão naturalizadas e, sobretudo, nomeia os gestos de cuidado que nos sustentam na universidade.

Como desdobramentos futuros, aponto três possibilidades: (1) a aplicação ampliada do Epistemômetro em outros programas de pós-graduação, produzindo diagnósticos comparativos sobre a monocentralidade epistêmica no Brasil; (2) a análise das interações entre políticas de ação afirmativa e práticas curriculares, para compreender em que medida a abertura de portas se traduz em transformação de conteúdos; e (3) o aprofundamento do estudo das pedagogias quilombolas, compreendidas como alternativas concretas de formação acadêmica, ética e política.

Escrevo esta conclusão sabendo que ela não encerra um caminho, mas abre outros. Permanecer no PPGAS foi atravessar dores e também criar esperanças. A universidade, tantas vezes hostil, foi também lugar de encontro, de coletividade e de reinvenção. Que outros corpos, ao chegarem, encontrem aqui não apenas um espaço de sobrevivência, mas de dignidade.

Concluo, portanto, afirmando que existir aqui já foi denúncia, mas também celebração. Que as antropologias que me formaram sigam formando mais antropólogas, antropólogos e antropólogos. E que, como me ensinaram as mulheres da minha linhagem, possamos sempre transformar a dor em palavra, e a palavra em caminho, para que continuemos a erguer mundos possíveis e já existentes.

REFERÊNCIAS

ALBERNAZ, P. de C.; CARVALHO, J. J. de. Encontro de Saberes: por uma universidade antirracista e pluriépistêmica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 28, n. 63, p. 333-358, maio/ago. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/F9NpLCqhy5tzj5GwcHFY86h/>. Acesso em: 22 jul. 2025.

ALMA PRETA. *Conheça a Liberdade, bairro maranhense que virou maior quilombo urbano do Brasil*. 10 nov. 2024. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cultura/conheca-a-liberdade-bairro-maranhense-que-virou-maior-quilombo-urbano-do-brasil/>. Acesso em: 20 abr. 2025.

ALMA PRETA. *Pesquisa aponta falhas no monitoramento das cotas raciais nas universidades*. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cotidiano/pesquisa-aponta-falhas-no-monitoramento-das-cotas-raciais-nas-universidades/>. Acesso em: 1 maio 2025.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 01, p. 229-236, 2000.

ARAÚJO, Sara Nogueira de. Eu no mundo dos brancos. In: CARMO, Ravena; SANTOS, Jhenifer; YAAÁ, Eulla (orgs.). *Do rascunho a obra: a quebrada que lê também escreve*. Planaltina-DF: Editora Neolimp, 2025. p. 42.

ARAUJO, Sara. “Àjo.” In: *Coletânea Muntu* (2023), 2ª ed., Edições Kisimbi, 2023, pp. 38-39.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). *Protocolo de Brasília: laudos antropológicos – condições para o exercício de um trabalho científico*. Rio de Janeiro: ABA, 2015.

BANIWA, Gersem Luciano. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. *Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais*, Cruz das Almas, v. 2, n. 1, p. 22-40, 2019. Disponível em: <https://www.ufrb.edu.br/ppgcs/novosolhares> . Acesso em: 29 de jul de 2025.

BISPO, Antônio (Nego Bispo). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BISPO, Antônio (Nego Bispo). *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCT/UnB, 2019.

BISPO, Antonio. *Somos da Terra*. In: OLIVEIRA, Rosane Borges; NASCIMENTO, Abilio (org.). *Antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023, pp. 08-17.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BRASIL DE FATO. ‘Não serei a última’, diz Célia Xakriabá, primeira mulher indígena doutora pela UFMG. *Brasil de Fato*, Belo Horizonte, 30 out. 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/10/30/nao-serei-a-ultima-diz-celia-xakriaba-primeira-mulher-indigena-doutora-pela-ufmg>. Acesso em: 23 jul. 2025.

BRASIL DE FATO. *Bumba meu boi, terreiros e tambores: conheça Liberdade, o maior quilombo urbano do Brasil no Maranhão*. 8 jul. 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/07/08/bumba-meu-boi-terreiros-e-tambores-conheca-liberdade-o-maior-quilombo-urbano-do-brasil-no-maranhao/>. Acesso em: 20 abr. 2025.

CAPES. *Censo da Educação Superior 2023*. Brasília: CAPES, 2023.

CARMICHAEL, Stokely; HAMILTON, Charles V. *Black Power: The Politics of Liberation in America*. New York: Vintage Books, 1967.

CARTA CAPITAL. *A evasão de estudantes negros nas universidades públicas*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/a-evasao-de-estudantes-negros-nas-universidades-publicas/>. Acesso em: 1 maio 2025.

CARVALHO, José Jorge de. Epistemômetro: uma metodologia para a descolonização e transformação do currículo das universidades brasileiras. *PragMATIZES – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, Niterói/RJ, ano 13, n. 25, p. 302-345, set. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/pragmatizes.v13i25.57921>. Acesso em: 23 jul. 2025.

CIELO. *O impacto do racismo institucional na saúde mental dos estudantes negros no ensino superior*. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 29, n. 3, 2024. Disponível em: <https://www.scielosp.org/article/csc/2024.v29n3/e04232023/pt/>. Acesso em: 1 maio 2025.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99–117, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/>. Acesso em: 22 jul. 2025.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONVERSAS DA KATA. *Episódio 5 – Zora Hurston e as negras antropologias: um sopro de vida na academia sob a lente dos “outros” clássicos*. [Podcast]. Spotify, 23 set. 2020. Disponível em: <https://open.spotify.com/show/0OHOSXfW2j5qgCIKKhgRR>.

CORREIO BRAZILIENSE. Destaques da UnB: conheça a primeira indígena doutora em antropologia. 2022. Disponível em:

<https://www.correiobraziliense.com.br/cidades-df/2022/04/5003598-destaques-da-unb-conhec-a-a-primeira-indigena-doutora-em-antropologia.html>. Acesso em: 16 de ago de 2025.

CORREIO BRAZILIENSE. *Liberdade: conhecendo o maior quilombo urbano das Américas*. 23 nov. 2023. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/opiniao/2023/11/6659535-liberdade-conhecendo-o-maior-quilombo-urbano-das-americas.html>. Acesso em: 20 abr. 2025.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais além da “política”. *Antropologia cultural*, v. 25, n. 2, pág. 334-370, 2010.

DU BOIS, (William Edward Burghardt), 1863 - 1963. *As almas da gente negra/ WEB Du Bois*; Tradução, introdução e notas, Heloísa Toller Gomes - Rio de Janeiro. Editora Nova Aguilar, 1999, pp. 08-09.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELNIÑO, Thiago. *Interlúdio I*. In: Letras.mus.br – Thiago Elniño. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/thiago-elnio/interludio-i/>. Acesso em: 22 jul. 2025.

EMICIDA, Ismália. *AmarElo* Spotify. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2019. Disponível em: <https://open.spotify.com>. Acesso em: 27 out. 2024.

EURICO, Márcia Campos. Tecendo tramas acerca de uma infância sem racismo. *Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea*, n. 45, 2020.

EVARISTO, Conceição. *Escrevivência: a escrita de nós*. Organização de Isabella Rosado Nunes e Constância Lima Duarte. São Paulo: MINA Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016.

FANON, Frantz. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo; Prefácio de Grada Kilomba; Posfácio de Deivison Faustino. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FERRETTI, Sérgio F. *Querebentã de Zomadônu: Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines: anthropologie positive*. Paris: Librairie Cotillon, 1885.

FIRMIN, Joseph-Anténor. *De l'égalité des races humaines*. Paris: Pedone, 1885/2022.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Aula inaugural proferida no Collège de France em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Edmundo Cordeiro, com colaboração de António Bento. Disponível em: https://cienciaslinguagem.eca.usp.br/Foucault_OrdemDoDiscurso.pdf. Acesso em: 23 jul de 2025.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 54. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

G1. *Cidade mais quilombola do Brasil, Alcântara (MA), aguarda demarcação e abriga base de foguetes; caso foi levado a tribunal internacional*. 27 jul. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2023/07/27/cidade-mais-quilombola-do-brasil-alcantara-ma-aguarda-demarcacao-e-abriga-base-de-foguetes-caso-foi-levado-a-tribunal-internacional.ghtml>. Acesso em: 20 abr. 2025.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra. *Ubuntu: filosofia africana, conceito de humanidade em sua essência*. Geledés, São Paulo, 24 jun. 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-conceito-de-humanidade-em-sua-essencial/>. Acesso em: 9 ago. 2025.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Celso Cruz e Regina Quaresma. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). *Por um feminismo afro-latino americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 127-138.

GUARANI, Jerá. *Tornar-se selvagem*. In: Terra: antologia afro-indígena. Organização de Felipe Carnevali, Fernanda Regaldo, Paula Lobato, Renata Marquez e Wellington Cançado. Belo Horizonte: PISEAGRAMA; São Paulo: Ubu, 2023. p.20.

GUARINO, Khamai; NOGUEIRA DE ARAUJO, Sara; SIMOES DOS SANTOS, Julia; SOUZA GONÇALVES, Maria Eduarda; ROMANA SILVA DUARTE MOREIRA, Ângela. *Ciclo de Encontros: extensão e epistemologias em movimento*. Iluminuras, Porto Alegre, v. 26, n. 71, p. 228–251, 2025. DOI: 10.22456/1984-1191.146680. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/146680>. Acesso em: 9 ago. 2025.

GUERRA, Nathalia Ester Martins *et al.* *O racismo institucional na universidade e consequências na vida de estudantes negros: um estudo misto*. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, e04232023, 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/Of3DZqBwNqYcy9V3bZS5hKq/>. Acesso em: 2 maio 2025.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2024.

hooks, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HURSTON, Zora Neale. *Olualê Kossola: As palavras do último homem negro escravizado*. Tradução de Bhuvi Libanio. Rio de Janeiro: Record, 2021.

HURSTON, Zora Neale. *Registros etnográficos e tradições orais das comunidades negras*. Diversos trabalhos, 1891-1960.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar: 2019*. Rio de Janeiro: IBGE, 2021. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101852.pdf>. Acesso em: 1 maio 2025.

IBGE. *Censo 2022: Brasil possui 8.441 localidades quilombolas, 24% delas no Maranhão*. Agência IBGE Notícias, 26 jul. 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/40704-censo-2022-brasil-possui-8-441-localidades-quilombolas-24-delas-no-maranhao>. Acesso em: 20 abr. 2025.

IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD) 2021*. Rio de Janeiro: IBGE, 2021.

INGOLD, Tim. Sobre levar os outros a sério. In: INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?*. Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 7-19.

IPEDF – INSTITUTO DE PESQUISA E ESTATÍSTICA DO DISTRITO FEDERAL. *Desigualdades educacionais no Distrito Federal: raça, território e acesso à educação*. Brasília: IPEDF, 2023. Disponível em: <https://www.ipe.df.gov.br>. Acesso em: 1 maio 2025.

ISAÍAS, Gabriela de. *O comprimento do desejo: cabelos longos e as performances negras do feminino*. 2022. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 8ª ed. São Paulo: Ática, 2005.

JORNAL DE BRASÍLIA. Maioria dos estudantes da UnB apresenta sintomas de problemas como a depressão. *Jornal de Brasília*, 15 jun. 2018. Disponível em: <https://jornaldebrasil.com.br/brasil/maioria-dos-estudantes-da-unb-apresenta-sintomas-de-problemas-como-a-depressao/>. Acesso em: 2 maio 2025.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019

KOPENAWA, Davi. *Në ropë*. In: OLIVEIRA, Rosane Borges; NASCIMENTO, Abilio (org.). *Antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023, pp. 333-342.

LACERDA, Paula; PARREIRAS, Carolina. *Zora Hurston*. Campo – um podcast de Antropologia, episódio 4, temporada 2, 15 mar. 2021. Disponível em: Spotify. Duração: aproximadamente 28 min.

LE MOS, Compadre. *Ó Pequi*. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/cordel/1039875>. Acesso em: 19 jan. 2025.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1978.

LIMA, Ari. A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual?. *Afro-Ásia*, n. 26, p. 281-312, 2001.

LORDE, Audre. A transformação do silêncio em linguagem e ação. In: *Irmã outsider: ensaios e conferências*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

- LORDE, Audre. *Irmã marginal*. Tradução de Gisela Casimiro. Lisboa: Orfeu Negro, 2023.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MOREIRA, Ana Luísa Coelho. Vidas negras importam na universidade? O adoecimento psíquico de estudantes negras e negros. *Revista da ABPN*, Brasília, v. 13, n. 37, p. 123–150, jun./ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.31418/2177-2770.2021.v13.n.37.p123-150>.
- MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. 5. ed. Teresina: EdUESPI, 2021.
- MUMBUCA, Ana (Ana Claudia Matos da Silva). *Existência Poética*. In: *Voo das abelhas da terra*. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2020. (Caderno de Leituras, n. 117, Série Intempestiva).
- MUMBUCA, Ana (Ana Claudia Matos da Silva). *Uma escrita contra-colonialista do Quilombo Mumbuca – Jalapão-TO*. 2019. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- MUSEU DO CERRADO. *Ana Mumbuca*. Disponível em: <https://museucerrado.com.br/culturas-cerrateses/mulheres-do-cerrado/ana-mumbuca/>. Acesso em: 21 dez. 2024.
- NASCIMENTO, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. *Revista Afrodiáspora*, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.
- NGŨGĨ WA THIONG’O. *Descolonizando a mente: a política linguística na literatura africana*. Tradução de Sílvia Nascimento. Porto Alegre; São Paulo: N-1 Edições; Editora Ubu, 2025.
- O IMPARCIAL. *O misterioso pai de santo Bitá do Barão*. 14 out. 2017. Disponível em: <https://oimparcial.com.br/cidades/2017/10/o-misterioso-pai-de-santo-bitá-do-barão/>. Acesso em: 20 abr. 2025.
- OLIVEIRA, Clarice Maynarte et al. Impacto do racismo na saúde mental da criança negra: uma revisão de literatura. *Brazilian Journal of Health Review*, v. 4, n. 6, p. 28768-28782, 2021.
- OLIVEIRA, Israel; SANTOS, Rosiene Francisco dos; SOUZA, Shirley Pimentel de. Reposicionamento do nativo: quilombolas nos cursos de antropologia ou/e uma antropologia quilombola. *Mana*, v. 31, n. 1, p. e2025008, 2025.
- OLIVEIRA, Rosana; SILVA, Tiago; MARTINS, Ana Paula. Racismo e saúde mental na infância: uma análise no contexto escolar. *Revista Brasileira de Psicologia Escolar*, v. 17, n. 2, p. 45–60, 2021.
- PASSOLD, Sirlene Barbosa Corrêa. *Desapocadas: concepções de beleza e conhecimentos tradicionais de mulheres quilombolas do Puris-MG*. 2017. Dissertação (Mestrado Profissional

em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-126. Disponível em: https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/a_colonialidade_do_saber_lander.pdf. Acesso: 28 de jul de 2025.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento – Introdução. In: MELATTI, Julio Cezar (org.). *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Ática, 1978.

REDEH (Rede de Desenvolvimento Humano). *Procópia dos Santos Rosa. Mulher 500 anos atrás dos panos*. Disponível em: <https://memoriafeminista.com.br/iaia-procopia-dos-santos-rosa-1933/>. Acesso em: 25 maio 2025.

ROCHA, Welitânia de Oliveira. *O movimento das mulheres indígenas Apinajé: tempo, política e chefia feminina*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SACRAMENTO, Elionice Conceição. *Da diáspora negra ao território das águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA*. 2019. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

SANTA CRUZ, Victoria. *Me gritaron negra: a poeta Victoria Santa Cruz*. Geledés – Instituto da Mulher Negra, 28 set. 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/me-gritaron-negra-a-poeta-victoria-santa-cruz/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

SANTOS, Rosiene Francisco dos. *Quilombo Kalunga Comunidade do Engenho II: limites e possibilidades para o turismo*. 2019. Dissertação (Mestrado Profissional em Turismo) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SEMESP. *Na pandemia, 94 mil estudantes negros deixam a universidade por dificuldades financeiras*. Disponível em: <https://desabafosocial.com.br/blog/2020/08/26/na-pandemia-94-mil-estudantes-negros-deixam-a-universidade-por-dificuldades-financeiras/>. Acesso em: 1 maio 2025.

SILVA, Ana Claudia Matos da (Ana Mumbuca). *Uma escrita contra-colonialista do Quilombo Mumbuca Jalapão-TO*. 2019. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SILVA, Cássia Cristina da (Makota Kidoiale) et al. *Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de Saberes*. Revista Sociedade e Estado, v. 35, n. 1, 2020.

SILVA, Givânia Maria da. *O quilombo de Conceição das Crioulas: uma terra de mulheres – luta e resistência quilombola*. 2022. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

TODESPRAY. Confluências. 2024. YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=VhgVFS-hs_o&t=31s&ab_channel=TodesPlay

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE GOIÁS (TJGO). *A história de uma goiana parteira e kalunga que, por nunca desistir de lutar, foi indicada ao Prêmio Nobel da Paz*. Disponível em: <https://www.tjgo.jus.br/index.php/institucional/centro-de-comunicacao-social/20-destaque/21508-a-historia-de-uma-goiana-parteira-e-kalunga-que-por-nunca-desistir-de-lutar-foi-indicada-ao-premio-nobel-da-paz>. Acesso em: 25 maio 2025.

UNIVATES. *Pesquisa com dados da Univates revela desafios na permanência de estudantes negros no ensino superior*. Disponível em: <https://www.univates.br/noticia/35611-pesquisa-com-dados-da-univates-revela-desafios-na-permanencia-de-estudantes-negros-no-ensino-superior>. Acesso em: 1 maio 2025.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. A unidade: Instituto de Ciências Sociais – ICS. Brasília: Universidade de Brasília, 2025. Disponível em: <https://ics.unb.br/institucional/a-unidade>. Acesso em: 21 jul. 2025.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. *Cotas 20 anos: a história de pioneirismo da UnB*. UnB Notícias, 16 maio 2023. Disponível em: <https://noticias.unb.br/ensino/7061-cotas-20-anos-a-historia-de-pioneirismo-da-unb>. Acesso em: 3 maio 2025.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. UnB amplia assistência estudantil e fortalece políticas de permanência. Notícias UnB, 2021. Disponível em: <https://noticias.unb.br/institucional/7220-unb-amplia-auxilio-estudantil-e-fortalece-politicas-d-e-permanencia>. Acesso em: 2 maio 2025.

VÃO DE ALMAS KALUNGA. *Dona Dainda, assim conhecida no Quilombo dos kalunga*. Instagram, 3 jun. 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C7wbiw0Mo80/?locale=fr_FR. Acesso em: 25 maio 2025.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos voduns e orixás na Bahia e no Maranhão*. In: ___. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia e no Maranhão*. Salvador: Corrupio, 1981.

VIEIRA, Henrique. Reflexões sobre justiça social e amor. Discurso em *Principia*, Emicida, 2019.

XAKRIABÁ, Célia. *Amansar o giz*. In: OLIVEIRA, Rosane Borges; NASCIMENTO, Abilio (org.). *Antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023, pp. 319-330.