



**TORNANDO-SE ANTROPÓLOGUES EM MEIO  
A PRECARIEDADES MULTIFACETADAS**

*Revista Zabelê*  
*Discentes PPGANT - UFPI*  
*Programa de Pós-Graduação em*  
*Antropologia da Universidade Federal do Piauí*  
*Campus Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga,*  
*Teresina, Piauí.*  
*CEP 64049-550 - Tel.: (86) 3237-2152*

**Reitor**

*Prof. Dr. Nadir Nogueira*

**Vice-Reitor**

*Prof. Dr. Edmilson Moura*

**Conselho Editorial**

*Adriana Carvalho*

*Cristhyan Kaline Soares Silva*

*Edilson Pereira Nascimento*

*Francilene da Silva Abreu*

*Fernanda Rocha*

*Lêinad Dallyne de Oliveira Alves*

*Lília Melo Vaz Fontinelle*

*Marcos Paulo Magalhães de Figueiredo*

*Sandra Claudete Sena Silva*

**Editoras-Chefes**

*Deanny Stacy Sousa Lemos*

*Lorrana Santos Lima*

**Organização**

*Hitalo Ricardo Alves Pereira*

*Venes Carmelo Tiñana Banquiles*

**Revisão**

*Editores Zabelê*

**Diagramação**

*Deanny Stacy Sousa Lemos*

**Arte da Capa**

*Isis Sabino*

*Artista Piauiense*

*@sabino\_ao\_sabe*

# SUMÁRIO

## APRESENTAÇÃO

Tornando-se antropólogos em meio a precariedades multifacetadas Hitalo Pereira e Venes Banquiles	4
---	---

## DOSSIÊ

Tornar-se etnólogo indigenista: relato do primeiro antropólogo graduado na UFSC Jefferson Virgílio	12
---	----

Entre mundos e precariedades: fazendo antropologia com micróbios Hitalo Pereira	29
--	----

En busca de experiencia laboral: la elección de prácticas por parte de estudiantes de antropología de la Universidad de Antioquia Susana Agudelo	51
---	----

Maricx-afrx Latinoamericana: unicornicornios y otros demonios blancos Leiner Jiménez	60
---	----

Depresión y ansiedad en crisis: aislamiento social y sus repercusiones en la salud mental, vida social y problemas culturales en estudiantes de Jalisco Vania Ruiz	74
---	----

## ARTIGO LIVRE

Drama social e estético: uma análise da festa dos Papangus na comunidade do Cumbe, Beberibe-CE Pedro Nascimento e Alexandre Rocha	89
--	----

## ENSAIO VISUAL

Precariedades de vida: criando desenhos Ana Clara Damásio	106
--	-----

## ENTREVISTA

Fazendo Antropologia na Hungria: uma entrevista com a professora Dra. Veronika Lajos Hitalo Pereira	118
--	-----



# Apresentação

## TORNANDO-SE ANTROPÓLOGUES EM MEIO A PRECARIIDADES MULTIFACETADAS

Hitalo Ricardo Alves Pereira

Mestre em Antropologia Cultural pela Universidade de Miskolc  
<https://orcid.org/0000-0003-3399-928X>

Venes Carmelo Tiñana Banquiles

Mestre em Antropologia Cultural pela Universidade de Miskolc e Professor Assistente no Departamento de Antropologia da Universidade das Filipinas  
<https://orcid.org/0009-0005-9351-3490>

Escrever a introdução para um dossiê cujo tema centra-se em precariedades pode em si ser algo precário. Por onde começamos a incluir<sup>1</sup> precariedade, de forma pessoal e também antropológica, sem cair na armadilha de romantizar nossas multifacetadas lutas pessoais e sem escrever nada além de discursos vazios? Será se a antropologia realmente reconhece o fato de que fazer isso, especialmente hoje em dia, se tornou algo ainda mais precário devido a neoliberalização das universidades, a capitalização da "diversidade" no marketing universitário e sua ainda duvidosa "decolonização"? Quão eficazes são esses esforços de decolonização quando as iniciativas para exercê-los são apoiadas pela "caridade" ocidental que ainda atende a interesses políticos e ontológicos dominantes?

Essas mesmas questões, junto de precariedades sentidas e vividas por nós na pós-graduação significativamente, e às vezes visceralmente, são suficientes para elaborar honestos relatos sobre nossas próprias experiências enquanto jovens antropólogos. Talvez não seja difícil pensar precariedade quando ela está tão perto de nossa mente, coração e estômago. Não é tão

assustador pensar o quão difícil é fazer trabalho de campo sem financiamento quando nós o vivenciamos, as vezes passando os fins de semana trabalhando em empregos de meio período para reunir fundos para nossa pesquisa. Não é tão trabalhoso problematizar o quão difícil é escrever, com pouca supervisão, sobre algo no qual ainda somos iniciantes e inexperientes, porque já estivemos lá e fizemos isso. De fato, não há como escapar, não há como não ver, e não há como parar de pensar nessas coisas.

Assim nos reunimos para pensar num dossiê que pudesse apresentar uma miríade dessas experiências, para ver o que está antes, no meio e além delas. Quando escrevemos o que pretendíamos para esta proposta de dossiê temático e mostramos às pessoas que organizam a Revista Zabelê, elas imediatamente abraçaram a ideia. Estávamos confiantes de que muitas pessoas nos enviariam suas reflexões. Pensando num público mais amplo, especialmente nas pessoas que vêm de sociedades pós-coloniais, compartilhamos a chamada em diversos lugares e plataformas em português, espanhol e inglês, já em janeiro de 2024. Fizemos isso em fóruns como Anthropology Matters, conhecido por ser uma comunidade de antropólogos ao redor do mundo; grupos do Facebook; Instagram; e Twitter — até vimos um tweet, compartilhando a chamada, que teve mais de 100 curtidas. Ficamos felizes, pensando que talvez nosso tema tenha atingido muitas pessoas, e que haveria um número relativamente alto de submissões.

Além de um ensaio visual, até junho não tínhamos nenhum artigo aprovado. Uma submissão foi rejeitada, e dois trabalhos não entraram no tema do dossiê. Isso nos desmotivou. Não sabíamos o que fazer. Achamos estranho, já que em qualquer conversa com pessoas que estão fazendo antropologia, sempre são compartilhadas vivências e problematizações ligadas ao que esperávamos ver no dossiê. Ainda assim, ninguém estava enviando nada. Nos perguntávamos: Será que é por estar em uma revista estudantil? Pelo fato de o dossiê estar sendo organizado por duas pessoas que acabaram de terminar seus mestrados fora dos “grandes centros” da academia global? Por não termos compartilhado o suficiente? Por não termos a prática e os meios para tornar “científicos” ou “etnográficos” nossos processos de tornar-se antropólogos, muitas vezes em circunstâncias precárias? Ou pelo fato de que muitas pessoas podem se sentir oprimidas, desencorajadas e vulneráveis ao pensarem em refletir e tornar público processos que muitas vezes podem ser comprometedores?

Em conversas casuais sobre fazer pesquisa e em trabalhos acadêmicos, constantemente discutimos a importância da reflexividade, o domínio implacável das hierarquias, e questões de colonialismo, racismo, sexismo, classismo e os muitos “ismos”, porque muitas vezes estamos nos referindo a outras pessoas, comunidades, campos e suas implicações. Contudo, quando se trata de situações sobre nós — antropólogos em formação — e que nos afetam diretamente, não é tão comum que façamos tais teorizações e reivindicações, significativamente relacionadas às nossas vidas e futuros diários, acadêmicos e profissionais, ainda que elas estejam diretamente ligadas a campos e sujeitos. Se podemos lidar com tópicos perigosos, comprometedores e vulneráveis, e suas questões éticas, ao pesquisar uma miríade de temas, com pessoas diferentes e outros-que-humanos, por que não podemos nos treinar para fazer isso ao compartilhar reflexões e reações sobre nossos processos de ensino e aprendizado em antropologia, de forma que possamos torná-los antropológicos/etnográficos/científicos?

Poderíamos fazer muitas outras perguntas sobre o que cerca nosso projeto. E quanto



mais perguntamos, mais emaranhadas as coisas se tornam.

### No norte global: quando os organizadores se encontram

Pensando nas inúmeras vezes em que conversamos sobre nossas lutas enquanto estudantes de pós-graduação no exterior, sempre achamos fascinante como nossas origens e experiências se cruzam; como compartilhamos toneladas de coisas em comum, considerando que viemos de lados opostos do planeta: Brasil e Filipinas. Uma coisa é evidente: nossa "busca" por algo "novo", independentemente de sua natureza, nos levou ao Norte Global.

Eu (Venes) não tenho bacharelado em antropologia. Vindo da Filosofia, meu principal problema com minha disciplina de graduação é principalmente teórico: levando em conta os problemas cada vez maiores na sociedade filipina, como é que a Filosofia ainda, na maioria das vezes, só pensa nas coisas a partir de livros? Isso pode, é claro, ser contestado, mas acho que o que mais me atraiu para a antropologia foi principalmente seu método: produzir conhecimento estando com e pensando com (Haraway, 1997; 2000; Haraway e Goodeve, 2000) humanos e outros-que-humanos. Longe de teorizar como os pensadores medievais que filosofam enquanto o Espírito Santo paira sobre eles, antropólogos fazem isso de forma clara e (não tão) simples: com observação participante e etnografia. Com isso, e tropeçando em uma bolsa de mestrado no exterior, embarquei nessa nova disciplina longe de casa, em um país que eu só conhecia por meio de livros. Quanto a Itália, sua história é diferente.

Minha graduação (Itália) é em Ciências Sociais, mas tenho a sensação de que só consegui entender o que "estar com" e "pensar com" podem significar, na produção de conhecimento científico, quando comecei meu mestrado em antropologia na Universidade Federal do Piauí, em 2020. Durante os tempos difíceis e horríveis da Covid-19, acabei desistindo dos meus estudos de pós-graduação no Brasil em 2021, por conta de muitas precariedades que me atravessavam, logo no que seria meu último semestre. Então também acabei embarcando nessa disciplina, — para mim, nova mais nem tanto — longe de casa, em um país que nunca havia passado pela minha cabeça.

Nos conhecemos por meio de um programa de mestrado em Antropologia Cultural em uma universidade húngara. Um de nós começou o programa um ano antes, mas aquele outro único ano que passamos juntas no mesmo programa, cidade e até dormitório foi marcado pelas discussões intermináveis que tivemos sobre nossos processos de tornar-se antropólogos — sendo bixas, não-brancas e pobres — "desviando" de muitas coisas socialmente "convencionais" em uma sociedade branca e heterossexual.

Para ser breve, viver na Europa pode parecer uma experiência elevada, exceto que não é. Para grande parte de nós do Sul Global, nossas perspectivas de carreira e vida parecem estar tão centradas na ideia de que "o Norte Global tem" que, apesar da incerteza, deixamos o conforto relativo de nossos países e mergulhamos em águas desconhecidas. O Ocidente, por meio de seus projetos coloniais-imperiais, acumulou (e ainda acumula) riqueza em seus cofres, dos quais também ansiamos tirar proveito. "O Norte Global tem" certamente possui um grão de verdade porque tem, e nós buscamos por isso. Daniel Immerwahr (2019) põe com precisão: hoje, ainda temos o imperialismo em nosso meio. A situação em busca de pastos mais verdes, com o Antropoceno e as transformações sociais que o cercam, torna o cenário tão difícil como sempre. Fomos, portanto, atraídas para o Norte Global, apenas para nos encontrarmos presas em suas circunstâncias sociopolíticas que, na maioria das vezes, se

não o tempo todo, envolvem pessoas estrangeiras, especialmente aquelas que vêm do Sul Global. Mesmo para quem consegue se esforçar e sobreviver lá, a vida fica difícil a cada dia.

Com diferentes posicionamentos, nossas opiniões certamente divergem em muitas questões, mas uma coisa é certa: a forma como opinamos opera sob a sombra do colonialismo, e resistimos a ele vivendo de maneiras confluentes e alternativas. Se a maneira como "sabemos" foi amplamente moldada por esses certos "saberes" coloniais, influenciando nossas estruturas ao pensar as coisas, agora argumentamos o contrário. Inspirados pela visão contra-colonial de Antonio Bispo dos Santos (2008: 48), consideramos nossos processos de tornar-se, dentro e fora da academia, como questões de resistência, para defender e combater nossos símbolos, significações e modos de vida. Vivendo com precariedades multifacetadas, por causa de estruturas pós e neocoloniais, nas quais nos encontramos enquanto antropólogos em formação, a única maneira de articular melhor nossa resposta às precariedades na academia neoliberal — e mostrar melhor como, enquanto suas garras ainda podem estar agarrando nossos pescoços "de cor", não nos tornamos sujeitos passíveis de opressão — é fazer algo a respeito; reagir. Assim, surge este dossiê da Zabelê.

### Reagir: questão de sobrevivência

“Será se não precisamos nos localizar e localizar nossos projetos de forma mais precisa e consistente?”, expressou Lila Abu-Lughod (2000: 261, tradução nossa) em *Locating v Ethnography*. Será se não precisamos praticar “escrever contra a cultura” (Abu-Lughod, 1996) ao pensar sobre nossos processos de torna-se antropólogos em configurações acadêmicas? — uma cultura que, com todo o prestígio e possibilidades, tem seus perigos presentes na institucionalização de burocracias cristalizadas, e em relações de poder e opressão, que engolem facilmente as percepções das pessoas sobre suas jornadas acadêmicas que, por vezes, são precárias.

*Reações:* quando uma universidade se orgulha de sua “internacionalização” ou “integração”, mas falha em atender às necessidades básicas de seus estudantes — seja com a falta de profissionais de saúde competentes que consigam se comunicar com alunos vindos de outros países; ou com o racismo dentro das dependências da universidade, para citar algumas — nós nos direcionamos para a situação e lidamos com a burocracia e a hipocrisia. Quando recebemos pouca ou nenhuma supervisão, compartilhamos o problema com nossos professores. Quando estamos financeiramente prejudicados e, às vezes, literalmente passando fome, não escondemos nossas condições e, em vez disso, fazemos a universidade tomar conta do problema. Fazemos isso porque, como antropólogos, acreditamos que nossa contribuição para a produção de conhecimento seja amplamente influenciada por nossas experiências mais práticas e pessoais. “Nós nos localizamos e localizamos nossos projetos”, Abu-Lughod não poderia ter sido mais precisa.

Alguns temas da vida podem realmente ser tabu para serem discutidos. Mas se esse tabu nos impede de pedir por melhores condições e perpetuar a "capitalização da diversidade" por instituições acadêmicas, então preferimos nos tornar vulneráveis do que sermos cúmplices de um ciclo de opressão sutil, mas nem tanto. Seguimos o argumento de Laura Nader (1972) sobre a necessidade de "estudar para cima" (e para baixo e para os lados): as complexidades de nossa sociedade, problemas, poderes e estruturas. Aqui, sobre, através, na, e com a antropologia. Fazemos isso para finalmente descrever, analisar, teorizar e agir sobre



práticas ou atitudes — por vezes tidas como "comuns" e parte de uma burocracia intocável de instituições e currículos educacionais — que se amparam em armadilhas coloniais.

Ir além e atravessar essas armadilhas exige que NÃO caiamos na dormência de reconhecer a disciplina da antropologia como:

um empreendimento intrinsecamente racista e colonial (...) para convencer seus praticantes de que não poderia ser outra coisa (...) [porque, e acima de tudo,] esses atos de autocondenação podem ser vistos como um tipo sutil de tomada de posse; afinal, tratar um corpo de conhecimento acumulado como fundamentalmente contaminado, como seu segredinho sujo, ainda é tratá-lo como seu segredinho sujo (Graeber, 2014: 81, *tradução nossa*)

Então reagimos. Com o trabalho de Sarah Ahmed (2010) sobre a felicidade, conceituamos a precariedade como uma ferramenta do opressor e motor da conformidade. E nós os combatemos veementemente. Ecoamos a visão de Gustavo Lins Ribeiro (2022) sobre a decolonização como um processo de longa duração e reconhecemos que nossa busca para dissolver as estruturas (neo)coloniais que causam nossas precariedades ainda exige muito trabalho. Este dossiê é uma contribuição. Nós nos colocamos aqui e lá fora, com o problema.

## O dossiê

Aqui reunimos excelentes trabalhos de colegas antropólogos do Brasil, Colômbia, México e Hungria. Neste dossiê, assim como os padres europeus que chegaram às nossas terras através do projeto colonial-imperial, estamos trazendo nossas lutas para o altar do discurso acadêmico e as incensando com teorias que aprendemos em condições acadêmicas, muitas vezes precárias. Em resposta a opressões sutis (e muitas vezes não tão sutis), a nossa é a de Lorgia García Peña (2022): rebelião.

O dossiê consiste de dois artigos, três ensaios curtos, um ensaio visual e uma entrevista. A diversidade — não aquela comercializada em admissões universitárias — das contribuições aqui, vindas de várias posicionalidades e experiências, majoritariamente desde a América do Sul, reflete a escala em que nosso tema: *Tornando-se Antropólogos em Meio a Precariedades Multifacetadas*, ressoa com muitos. Também reflete a precariedade como um conceito dinâmico (Agergaard; Ungruhe, 2016), considerando que condições ambivalentes e multifacetadas podem gerar inúmeras e não-binárias configurações.

O primeiro artigo, *Tornar-se Etnóloga Indigenista: Relato da Primeiro Antropólogo Graduado na UFSC*, escrito por Jefferson Virgílio, expõe criticamente os perigos de uma formação precária em antropologia por meio de reflexões baseadas tanto na análise da introdução de uma tese de doutorado em antropologia quanto nas próprias experiências durante sua formação em antropologia e etnologia indígena. O artigo nos apresenta uma análise densa e contundente da antropologia como disciplina no Brasil, considerando uma série de casos relacionados à sua institucionalização — expondo tanto a falta de reconhecimento efetivo quanto a falta de aprofundamento ético, metodológico, empírico e teórico presentes no que tange a formação acadêmica em antropologia; e a influência de relações não profissionais e endogâmicas em currículos, processos seletivos, linhas de pesquisa e dentro da própria Associação Brasileira de Antropologia — e suas consequentes implicações teóricas, metodológicas, éticas e legais. Abordando, por exemplo, a responsabilidade e os impactos do trabalho de etnólogos com e sobre povos indígenas e

comunidades tradicionais, Virgílio nos informa sobre a relevância jurídica que laudos técnicos e etnográficos têm em decisões judiciais; e nos alerta sobre as consequências catastróficas — danosas aos direitos e à vida de pessoas e comunidades — que podem ser geradas por pesquisas desenvolvidas com falta de rigor e profundidade metodológica, empírica, teórica e ética. O artigo faz uma crítica profunda às precariedades presentes no ensino de antropologia dentro e a partir de seus enquadros e espaços institucionalizados; e nos direciona a repensar as contingências dos nossos processos de devir, engajamentos e ações.

**Hitalo Ricardo Alves Pereira** escreve o segundo artigo do dossiê intitulado *Entre mundos e precariedades: fazer antropologia com micróbios*, refletindo sobre precariedades a partir de seu envolvimento com micróbios no Brasil e na Hungria, entre 2020 e 2024, juntamente com as influências resultantes de tais relações em sua formação em antropologia. Utilizando-se da autoetnografia, Pereira reconstrói algumas de suas experiências: entre 2020 e 2021, com sua entrada e eventual saída do mestrado em Antropologia na Universidade Federal do Piauí, Brasil: momento em que afeta-se e influencia-se pelo vírus SARS-CoV-2, fungos e leveduras naturais; E entre 2022 e 2024, quando muda-se para a Hungria com a intenção de, novamente, cursar mestrado em antropologia: se vendo afetado por uma disbiose intestinal ao mesmo tempo que desenvolvia sua dissertação de mestrado sobre relações entre humanos e o fungo *Botrytis Cinerea* na produção de vinhos em Tokaj, Hungria. Seu artigo, ao juntar experiências empíricas com um caminho teórico sobre o que vem sendo chamada de “antropologia de/com micróbios”, nos mostra como diferentes, dinâmicos e complexos emaranhados humano-micróbio podem apontar para questões de maior escala: precariedades em sistemas governamentais, incluindo saúde e educação; e formas de sobrevivência com outros-que-humanos, dentro e fora da antropologia, baseadas em uma “educação da atenção” (Ingold, 2016).

Os três ensaios curtos que compõem o dossiê também oferecem belas e provocantes contribuições a respeito das precariedades que permeiam a formação de antropólogos, nestes casos, na Colômbia e México. Num momento em que as ciências sociais estão sendo cada vez menos vistas como contributivas para a máquina capitalista, **Susana Echeverri Agudelo**, com seu ensaio *En Busca de Experiencia Laboral: La Elección de Realizar Prácticas por Parte de Los Estudiantes de Antropología* de la Universidad de Antioquia, reflete sobre como a Antropologia é desafiada a reivindicar continuamente sua relevância social. A autora nos mostra como a formação de estudantes de antropologia da Universidad de Antioquia, na Colômbia, tem sido cada vez mais influenciada pelas demandas do mercado e por políticas legais que incentivam jovens colombianos a buscarem experiência de trabalho durante seus cursos de graduação. Agudelo nos apresenta uma variedade de depoimentos de estudantes que apontam para a necessidade de melhores estratégias que garantam a tão-relevante inserção de práticas laborais nos currículos de antropologia. Isso porque, no momento de sua pesquisa, a autora percebe que estes antropólogos em formação, ao buscarem inserção no mercado de trabalho, foram desafiados por incongruências curriculares e insuficiente preparo da universidade, departamento e empresas — que vão desde a falta de instruções teóricas e metodológicas sobre o âmbito do mercado de trabalho, até a falta de supervisão na procura e atuação nesses espaços.

Em seu ensaio, teórica e poeticamente comovente, *Maricx-Afrx Latinoamericana: Unicornios y Otros Demonios Blancos*, **Leiner Navarro Jiménez** nos conduz a uma experiência hipertextual e sensorial ao ilustrar seus caminhos na antropologia e na vida como



orgulhose *marica negra*. No texto, Jiménez argumenta por uma antropologia em outros modos, a partir de vivências e de identidades negras e LGBTQIAPN+ — em especial a de maricas negras — construídas e movimentadas a partir de diferentes contradições, interseções, violências e práticas amorosas, eróticas e intelectuais que, generativas, desconfiguram binarismos. Uma antropologia disruptiva, e que desenvolva teorias, metodologias e debates “adotando uma proposta epistemológica, estética e ética” centrada na criatividade e unida a arte — provenientes, também, dessas próprias vidas e por estas próprias pessoas negras e que fazem parte da comunidade LGBTQIAPN+, que constantemente marginalizadas, violentadas e postas ao escárnio também geram outras formas de viver, conhecer, pesquisar, estudar, aprender e amar.

Quanto ao terceiro ensaio curto que compõe o dossiê, *Depresión y ansiedad en crisis: aislamiento y sus repercusiones en la salud mental, vida social y problemáticas culturales en el estudiantado jaliscoense*, Vania Dolores Ortiz Ruiz reflete sobre sua pesquisa acerca dos efeitos psicossociais, gerados na e pela pandemia de Covid-19, na trajetória de estudantes de ciências sociais da Universidad de Guadalajara em Jalisco, no México. Ao fazer uma etnografia digital, durante os tempos difíceis da pandemia, a autora nos expõe como sua própria pesquisa — que argumenta por diálogos multidisciplinares no que concerne o debate sobre transtornos psicológicos e crítica ao tempo sistêmico do capitalismo — a deu esperança, engajamento e possibilidades de permanência com e na antropologia durante as incertezas e medos que vieram com a pandemia.

Essa edição também conta com um artigo na seção livre, intitulado *Drama social e estético: Uma análise da festa dos Papangus na comunidade do Cumbe, Beberibe-CE*, de Pedro Pereira do Nascimento e Alexandre dos Santos Rocha, que revela a rica tradição dos papangus em Beberibe-CE, onde a cultura popular e a fé cristã se encontram no cenário vibrante da Semana Santa. Focando na festa do Cumbe, os autores exploram a dança tradicional entre o sagrado e o secular, onde as máscaras e performances dos papangus ganham vida em meio à celebração religiosa.

Desenhando a vida junto de precariedades, Ana Clara Damásio, com seu ensaio visual *Precariedades da vida: criando desenhos*, nos mostra que sua jornada pesquisando com e sobre sua família — e suas dinâmicas ao buscar melhores condições de vida — a possibilitou profundas reflexões sobre como estruturas precárias podem moldar a vida, e estão envoltas na criação de assimetrias que se constituem em interseções de raça, gênero, classe e configurações espaciais, dentro e fora da universidade e da antropologia.

Por fim, apresentamos uma *entrevista* com a antropóloga húngara Dra. Veronika Lajos, onde a mesma discute diferentes questões relacionadas a precariedades, compartilhando conosco seus caminhos na antropologia, bem como suas visões sobre a antropologia húngara e sua institucionalização, o início dos programas de pós-graduação em antropologia conduzidos em língua inglesa no país e a entrada de estudantes internacionais em tais programas.

Esperamos que, com este dossiê, mais estudantes, professores e pesquisadores do ramo da antropologia possam se sentir encorajados e inspirados a refletir, debater e investigar processos que compõe o tornar-se antropólogo. Acreditamos que agora, mais do que nunca, a antropologia deva se preocupar com o custo e consequências que assume ao manter-se dormente diante das precariedades multifacetadas que permeiam o ensino, aprendizado e a vida de antropólogos.

## Nota

<sup>1</sup> Do termo queer, ou cuir como é chamado em português e espanhol, usamos encuir como um verbo que nos direciona para mudanças que não se relacionam a gêneros, pensamentos e ações binárias mas que estão abertas à inúmeras, complexas e por vezes contraditórias configurações e contingências.

## Referências

Abu-lughod, Lila. "Locating ethnography". *Ethnography*, v. 1, n. 2; 261–267, 2000.

Abu-lughod, Lila.; rego, Francisco CLeiton Vieira Silva. Do; Durazzo, Leonardo. "A Escrita contra a cultura". *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, [S. l.], v. 5, n. 8; 193–226, 2018. DOI: 10.21680/2446-5674.2018v5n8ID15615.

Aggergaard, Sine.; Ungruhe, Christian. "Ambivalent Precarity: Career Trajectories and Temporalities in Highly Skilled Sports Labor Migration from West Africa to Northern Europe". *Anthropology of Work Review*, v. 37, n. 2; 67–78, 2016.

Ahmed, Sarah. *The Promise of Happiness*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

Dos santos, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCT/UnB, 2015.

11

Garcia Peña, Lorgia. *Community as Rebellion: A Syllabus for Surviving Academia as a Woman of Color*. USA: Haymarket Books, 2022.

Graeber, David." Anthropology and the rise of the professional-managerial class". *Hau Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 3; 73–88, 2014.

Haraway, Donna. *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan@\_Meets\_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge, 1997.

Haraway, Donna.; Goodeve, Thyrza. *How Like a Leaf: Donna J. Haraway; An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*. New York: Routledge, 2000.

Immerwahr, Daniel. *How to Hidean Empire: A History of the Greater United States*. New York: Picador, 2019.

Lins Ribeiro, Gustavo. "From de colonizing know ledge to pos timperialism". *American Ethnologist*, v. 50; 375–386, 2023.

Nader, Laura. "Up the anthropologist—Perspectives gained from studying up". In: Hymes, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Vintage Books, 1974. 284–311.





# TORNAR-SE ETNÓLOGO INDIGENISTA: RELATO DO PRIMEIRO ANTROPÓLOGO GRADUADO NA UFSC

Jefferson Virgílio

Doutorando em Antropologia pela Universidade de Lisboa  
<https://orcid.org/0000-0003-0023-8505>  
E-mail: jefferson.virgilio@ufsc.br

**REVZAB**  
● ● ● ● ● ●

## RESUMO

O texto do artigo é derivado da introdução de uma tese de doutoramento em antropologia, onde o autor apresenta algumas incoerências que observa na formação em antropologia existente em nível de pós-graduação no Brasil e que foram sentidas em primeira pessoa pelo autor durante o seu processo de formação em antropólogo e posteriormente quando se especializou em etnologia indígena. São problematizadas algumas situações que envolvem a atual associação brasileira de antropologia e seus esforços em esvaziar a episteme antropológica ao adotar uma noção equivocada de interdisciplinaridade e notadamente ao incentivar a exotificação de sujeitos de estudo etnicamente marcados. Por fim são expostos alguns problemas que esse conjunto de marcadores provocam contra os sujeitos de estudo e contra o desenvolvimento da antropologia enquanto construtora de conhecimento empírico.

**Palavras-chave:** Associação brasileira de antropologia; Interdisciplinaridade; Antropologia jurídica; Teoria antropológica; Formação em antropologia.

---

## ABSTRACT

The text of the article is derived from the introduction of a doctoral thesis in anthropology, where the author presents some inconsistencies that she observes in anthropology training at postgraduate level in Brazil and that were felt first-hand by the author during his process training as an anthropologist and later when she specialized in indigenous ethnology. Some situations are problematized that involve the current Brazilian association of anthropology and its efforts to empty the anthropological episteme by adopting a mistaken notion of interdisciplinarity and notably by encouraging the exotification of ethnically marked subjects of study. Finally, some problems that this set of markers cause against the subjects of study and against the development of anthropology as a builder of empirical knowledge are exposed.

**Keywords:** Brazilian association of anthropology; Interdisciplinarity; Legal anthropology; Anthropological theory; Training in anthropology.

---

## RESUMEN

El texto del artículo es derivado de la introducción de una tesis doctoral en antropología, donde el autor presenta algunas incoherencias que observa en la formación en antropología existente a nivel de posgrado Brasil y que fueron sentidas en primera persona por el autor durante su proceso de deformación en antropólogo y posteriormente cuando se especializó en etnología indígena. Se problematizan algunas situaciones que involucran a la actual asociación brasileña de antropología y sus esfuerzos en vaciar el episteme antropológico al adoptar una noción equivocada de interdisciplinaridad y notablemente al incentivar la exotificación de sujetos de estudio étnicamente marcados. Por último se exponen algunos problemas que este conjunto de marcadores provocan contra los sujetos de estudio y contra el desarrollo de la antropología como constructora de conocimiento empírico.

**Palabras clave:** Asociación Brasileña de Antropología; Interdisciplinariedad; Antropología jurídica; Teoría antropológica; Formación en antropología.



## Introdução

O artigo é derivado da parte introdutória de uma tese de doutoramento em antropologia que permanece no prelo. No texto são apresentadas algumas incoerências que podem ser identificadas como características da formação em antropologia que ocorre em instituições nacionais, com algum destaque para a formação em nível de pós-graduação.

A construção da escrita prioriza a descrição que incorpora a análise crítica do objeto relatado. Essas críticas estão orientadas tanto para noções problemáticas do conceito de interdisciplinaridade como de ações e movimentos que acabam por exotificar corpos e mentes terceiras. A proposta do texto é incentivar reflexões que permitam a construção coletiva de conhecimento antropológico que seja distante de vieses conservadores e hierarquizados.

Um dos objetivos do texto é dar continuidade para as reflexões que foram construídas em materiais prévios. O outro objetivo é estimular que mais colegas antropólogos que sintam similares incômodos participem desta discussão, notadamente aqueles pesquisadores que estão geograficamente, e principalmente academicamente e ideologicamente, localizados para além do que é disseminado enquanto antropologia nas regiões sul e sudeste de nosso país.

A tentativa de descrição se desenvolve sobre(e amplia) a proposta de Bruno Latour (2005)<sup>1</sup>. No entanto, por compreender que sou parte daquilo que busco analisar, se revelou necessário recuperar alguns aportes das denominadas autoetnografias, com bases feministas, especialmente visíveis pelos trechos escritos na primeira pessoa do singular a partir de minhas próprias percepções e dos incômodos que estas vivências me provocam desde o ano de 2011<sup>2</sup>.

Concluo esta introdução informando que entre os anos de 2012 e 2023 eu participei de eventos acadêmicos nas regiões nordeste e centro-oeste. Também participei no mesmo período, ora como autor e ora como parecerista, em publicações acadêmicas de periódicos das regiões nordeste e norte. As vivências nestes contextos são diametralmente opostas ao que conheço das regiões sul e sudeste e não estão incorporadas neste relato pessoal, ficando reservadas para outro momento e provavelmente com outro formato e em distinto espaço.

## Desenvolvimento

Cerca de dez anos atrás, logo após ingressar no curso de graduação em antropologia na UFSC, eu tenho contato e vou percebendo aos poucos que havia, e ainda há, naquele departamento, um forte incentivo, e uma esperança adormecida, para direcionar os estudantes para realizar pesquisas e leituras num tema específico da disciplina: A etnologia indígena<sup>3</sup>.

Como exposto em outros momentos (Virgílio, 2015:35-36; 2019:65-66 - ver nota 4; 2020a:15-16) é construída uma hierarquia de áreas de interesse onde prevalece certa prioridade e algum protagonismo para questões envolvendo a denominada etnologia indígena perante outros recortes, todos ditos temáticos, dentro da antropologia brasileira. Em um segundo local de destaque aparecem outras pesquisas que também mantêm recortes tidos como étnicos, notadamente envolvendo populações negras ou com ascendências biológicas e culturais tidas como africanas.

As construções e as manutenções de outrem enquanto exóticos transbordam nas escritas derivadas destas pesquisas, o que sem dificuldade seduz e atrai boa parte dos corpos discente e docente. O discurso oficial que surge em paralelotransita entre a salvaguarda e as reparações históricas destas gentes e de suas culturas, reforçando a necessidade de maior envolvimento - quase parasitário -, de maiores e mais frequentes ações diretas, e ainda de alguma tentativa de compreensão sobre os nativos que são bastante desconhecidos e distantes.

Como parte do corpo discente eu me identifico parcialmente com os posicionamentos, porém compreendendo que a profundidade possível de ser atingida durante um curso de graduação, e o limitado espaço temporal de duração do curso de mestrado, são completamente insuficientes para preparar um antropólogo que não reproduza novamente os erros daquelas que o antecedem ao tentar interagir academicamente com sujeitos, culturas, territórios, línguas, pensamentos, memórias e povos indígenas. Por estas razões aguardo por anos até poder me envolver academicamente com povos indígenas - apenas em nível de doutoramento.

Além das questões que remetem para o próprio desenvolvimento da disciplina, e do antropólogo enquanto profissional, é compreendido que há ainda questões éticas relacionadas, especialmente de impactos posteriores da pesquisa se esta for futuramente publicada.

A principal das questões pode ser resumida para as intervenções que o antropólogo pode realizar junto aos órgãos públicos, como as produções de laudos científicos e de relatórios técnicos, as participações em audiências judiciais e até nas forma(liza)ções de denúncias. Nenhuma destas atividades deveria ser realizada por antropólogos sem antes possuírem incorporada fortes componentes de formações teórica e ética. São inúmeros os pedidos de demarcações territoriais no Brasil que devido à precariedade técnica e a rasa profundidade empírica presentes no laudo original não possuem condições mínimas de avançar nos processos de demarcações da terra. Este precário cenário atinge tanto populações indígenas quanto outras populações tradicionais, como as populações conhecidas como remanescentes quilombolas e as populações ribeirinhas.

Os dois, três ou ainda quatro semestres de formação em um curso de pós-graduação em antropologia, seja em um mestrado acadêmico ou até em um acelerado doutoramento, dificilmente são suficientes para permitir alcançar tal nível de profundidade ou acuidade.

Não é preciso compartilhar com a posição da associação brasileira de antropologia que sugere que um sujeito formado noutra área qualquer, já no primeiro semestre de um mestrado em antropologia deve ser reconhecido como um antropólogo (ABA, 2024, artigo 9º, ver ainda artigos 7º a 11). Um graduado em antropologia, no entanto, não possui nem mesmo direito à associação. Todas as categorias de associados dependem ainda de indicação prévia.

Ao visitarmos as publicações da própria ABA (2007, 2013a & 2019), por exemplo, fica nítido que são repetidos os esforços em remover (i.e., proibir) a (inclusão de pré-requisito da) graduação em antropologia (e áreas afins) dos editais de concursos públicos para vagas de professores de antropologia nas universidades onde esta associação não possui controle pleno sobre o preenchimento dessas vagas.

A UFRJ - referência tida como máxima em antropologia no país - chega ao cúmulo de abrir um concurso público (UFRJ, 2017:8) com três vagas para professor de teoria antropológica onde o único pré-requisito é “Doutorado” (em qualquer área). Uma situação que não é nem mesmo inédita (UFRJ, 2013:914). Se registre que a UFRJ possui dois dos quatro programas de doutorado em antropologia tidos como com melhor avaliação no país<sup>4</sup>.



Em certos programas de pós-graduação em antropologia (como o PPGAS/UFSC) mais de 1/3 dos docentes vivem em união estável com outro docente do mesmo programa de pós-graduação. É especialmente curioso que em um país com 32 programas de pós-graduação em antropologia (CAPES, 2024) sejam pouquíssimos os programas (e novamente é muito curioso que sejam justamente os mesmos programas que possuem elevado percentual de “casais de antropólogos”, como é o caso do PPGAS/UFSC, e que ainda se localizam em específicas cidades) que acumulem substancial presença de ex-presidentes da ABA quando em comparação com todos os demais programas de pós-graduação em antropologia no país.

Não surpreende que após quase setenta anos a antropologia permaneça no Brasil sem um conselho representativo de profissionais e que continue estando restrita a uma mera associação civil que funciona nos limites de um sistema de compadres que distribuem cargos de servidores públicos em universidades (especialmente nas universidades federais e em cargos de docência) para seus membros enquanto gere indicações em cargos comissionados técnicos quando ocorrem solicitações formais de especialistas, notadamente quando estas são feitas por órgãos governamentais nacionais como FUNAI, IBAMA, INCRA, IPHAN, MPF, MPU, OAB e STF, além de eventualmente indicarem nomes para atender demandas pontuais de governos, secretarias e assembleias legislativas estaduais, além de ministérios, do congresso nacional, específicos tribunais, e de órgãos estrangeiros. Este tipo de indicação arbitrária recebe alcunhas oficiais que oscilam entre cooperação técnica e convênio<sup>5</sup>.

Todos os antropólogos que iniciam ou incentivam discussões ou movimentos para a regularização da profissão - e especialmente sobre a formação de uma associação ou conselho regional ou nacional de classe - são sumariamente desincentivados e se insistem nos esforços são excluídos de todos os círculos acadêmicos que a ABA controla há mais de 60 anos no Brasil e em determinados contextos inclusive com alcance fora do país<sup>6</sup>.

A situação de favorecimento para os chegados não escapa nem mesmo dos processos seletivos para acesso aos programas de mestrado e de doutorado em antropologia que são totalmente financiados pelo Estado, onde a ABA - em conjunto com a ABCP, ABRASCO, ANPOCS, CAPES, SBPC e SBS - se revelam contrárias às denúncias de irregularidades no que denominam como “judicialização de processos seletivos” (ABA, 2013b; Dias, 2014).

O despreparo técnico dos associados fica evidente em mais de um episódio, sendo um dos eventos mais marcantes a reprovação de todos os associados que prestam um concurso para uma vaga de antropólogo para o MPU<sup>7</sup>. Todos são reprovados na etapa que consiste de uma redação em língua portuguesa simples e padronizada.

A ABA repudia publicamente a situação formalmente repetidas vezes até que o MPU replica sem muito rodeio que os associados da ABA não estão dispensados do domínio mínimo da língua portuguesa<sup>8</sup>. Se registre que a reprovação em massa na etapa de redação não atinge a integralidade do corpo de membros de associações homônimas para outros cargos, mas unicamente aquelas direcionadas para o cargo de antropólogo.

Outro problema são as insistentes tentativas de interferências em regulamentações que uma associação civil não poderia - nem deveria tentar - realizar, mas que na ausência de uma associação de classe profissional de antropólogos deixa margem para este tipo de invasão<sup>9</sup>. Os problemas que a precariedade no reconhecimento de efetiva formação acadêmica em antropologia gera são diversos, sendo os dois principais a limitada disponibilidade temporal para o preparo do neófito antropólogo e a enorme dificuldade em reverter posteriormente os impactos de decisões judiciais que são derivadas ou que se orientem por leituras de pesquisas

com insuficientes profundidades ética, metodológica, empírica e teórica. Situações que obviamente são bastante agravadas e reproduzidas *ad eternum* pela manutenção do sistema de compadres e pelas indicações de especialistas baseadas em números de CPF.

Um problema complementar é a especificidade temática que ocorre nestas pseudoformações, pois a maior parte dos créditos que o curso demanda é realizada em atividades ou disciplinas limitadas ao interesse e consoante a disponibilidade da parte orientadora da pesquisa, pois é comum a realização de uma ou duas disciplinas optativas com a parte orientadora da pesquisa, além do estágio-docência ser realizado, via de regra, sob a supervisão direta desta e em acompanhamento de disciplina na graduação à sua escolha<sup>10</sup>.

Estas atividades em conjunto correspondem para mais de 50% da carga horária de um curso de mestrado, por exemplo. Se o docente ministrar uma das disciplinas teóricas ou metodológicas obrigatórias, oferecer cursos de leitura dirigida (para validação de créditos), ou exigir a realização de dois semestres de estágio-docência - o que não é raro -, esse percentual facilmente ultrapassará os 70% da carga horária total do curso. O discente se formará como especialista em tema de interesse - e com aportes ético e teórico - do orientador, em resumo.

Quando eu cursei o mestrado em antropologia, eu tentei reduzir ao máximo esse efeito de vício realizando mais que o dobro de créditos necessários ao mestrado, e circulando entre diferentes instituições, departamentos e inclusive países e línguas. Durante o doutoramento a situação é diametralmente oposta, não se revelando nem mesmo remotamente necessários tais malabarismos pela enorme interdisciplinaridade presente no ICS-UL, além das frequências em seminários de outros cursos e do plano de estudos que é livremente escolhido pelo doutorando. Durante o período de permanência em Lisboa para o doutoramento eu nem mesmo tive aulas com o meu orientador de tese. Além disso, o ICS-UL e o professor Paulo Granjo sempre me garantiram enormes abertura e compreensão para todas as minhas solicitações.

No que concerne a dificuldade de avanços teóricos-epistemológicos que esses vícios de formação propagam a questão nem mesmo pode ser dita recente, tendo séculos de alarmes sendo disparados por várias autorias, notadamente produzidos dentro da filosofia da ciência (Kant, 2000:99-101,119-120; Kuhn, 1996:3-6; Feyerabend, 1993:10-12 - ver nota 5; Granjo, 2004:30-34,312-317 - ver notas 243-246).

Este limite aos avanços teóricos-epistemológicos acaba por não se limitarem às fronteiras científicas, possuindo também alcances políticos e culturais bastante previsíveis, e que recebem similares alertas há décadas (Hobsbawn, 1994:4-5,26-29; Bourdieu, 1995:164; Fernandes, 2008:362-368; Scott, 1990: capítulos 4 e 8; Reis, 2002:28-29), podendo ainda se caracterizar como uma hegemonia contrarrevolucionária - ou se quisermos mesmo lhe chamar pelo nome: ideologicamente reacionária e conservadora. Nietzsche (1911:45), por sua vez permite trazer uma questão complementar, sobre a efetiva possibilidade do rompimento com este ultrapassado sistema em um momento futuro:

Permita que qualquer um examine a literatura pedagógica do presente; quem não ficar chocado com a extrema pobreza de espírito de tais absurdos, ridiculamente desajeitados e esquisitos, é mais um caso perdido. Aqui, nossa filosofia não deve começar pela admiração, mas pelo pavor; e quem não sentir pavor já neste ponto deve ser solicitado a não se intrometer em questões pedagógicas. O inverso, é claro, tem sido a regra até o presente; quem fica apavorado foge envergonhado como você fez, meu pobre amigo, enquanto os sóbrios e destemidos estendem suas mãos pesadas sobre a técnica mais delicada que já existiu na arte - sobre a técnica da educação. Isso, entretanto, não será possível por muito mais tempo; em algum momento ou outro aparecerá uma pessoa justa, que não só terá as boas ideias de que

falo, mas que, para trabalhar na sua realização, ousará romper com tudo o que existe no presente: poderá por meio de um exemplo maravilhoso alcançar o que as grosseiras mãos, até então ativas, não podiam nem mesmo imitar - então as pessoas em toda parte começarão a fazer comparações; então as pessoas poderão pelo menos perceberem um contraste e poderão refletir sobre suas causas, ao passo que, atualmente, tantas ainda acreditam, de boa fé, que mãos pesadas são um fator necessário no trabalho pedagógico.

A pesquisa antropológica publicada pode acabar proporcionando ainda problemas graves durante os encaminhamentos necessários em um litígio judicial, independentemente da ação, conhecimento ou mesmo participação direta do autor de tais pesquisas. Em Prestes (2014:41-42), por exemplo, surge uma demanda de produção de pareceres em processos de adoção. Situação que também sofri, tanto envolvendo adoção tida como ilegal como as lícitas.

A limitada acuidade teórica de quem chega em um mestrado ou doutoramento em antropologia de paraquedas e com olhos muito bem encerrados (via de regra oriunda de outra área disciplinar qualquer e frequentemente com uma visão no mínimo romantizada, e possivelmente distorcida, da antropologia) é inversamente proporcional ao peso que o título acadêmico pode garantir para as suas escritas monográficas enquanto fonte, consulta ou referência incluída em um processo judicial como oriundo de um especialista.

Uma pesquisa que não se aproprie de maneira plena dos pressupostos teóricos da antropologia ou que careça de profundidade empírica adequada possui duas características que se tornam visíveis em uma possível batalha judicial.

A primeira delas é servir de base para atacar e deslegitimar direitos fundamentais e que devem ser garantidos. Isso ocorre pela pesquisa ser rasa, vaga, apressada ou genérica demais. A segunda é ser facilmente questionada ou mesmo anulada por se orientar por discursos derivados do senso comum, por reconhecer dogmas ou paradigmas já ultrapassados e superados como valores atuais e pela pouca densidade teórica que emana. Paralelo a estes problemas, e desejando ou não que textos etnográficos sejam utilizados para argumentação jurídica, esta situação pode e provavelmente irá ocorrer. E as longas descrições fabricadas de outrem enquanto exóticos produzem pouca valia de uso positivo no mundo jurídico.

O antropólogo deve realizar a pesquisa, assim como a eventual escrita de produções dali derivadas, tendo sempre em mente que eventualmente os seus materiais podem ser fonte de consulta para decisões judiciais. Para o cenário das populações indígenas no Brasil, consoante com o caso, isto é quase esperado. A população com a qual eu trabalho possui, durante a escrita de minha tese nos últimos anos, vários processos em curso em diferentes instâncias do judiciário nacional. Ignorar este fato durante a escrita seria um atentado direto contra todos aqueles com os quais eu trabalho.

Convém lembrar que esta situação é generalizada para populações indígenas. São mais de 300 ações apenas referentes para a dita tese do marco temporal (Maisonnave, 2014; Ávila, 2021; Conectas, 2021; G1, 2021). Em conversas privadas com advogados indígenas nós contabilizamos 800 terras indígenas que serão afetadas pelas decisões do STF e pelo menos outras 1400 terras quilombolas em situação litigiosa. Schmitz (2018:59), anos atrás, já falava em 306 ações e 901 terras indígenas que eram incluídas sendo atingidas por litígios judiciais.

É possível, no entanto, compreender que os períodos nos cursos de graduação e o de mestrado podem ser utilizados para lapidar o conhecimento sobre as teorias, sobre a ética e sobre os métodos em antropologia, para se permitir ingressar de maneira mais definitiva,

estratégica, segura e confiante na etnologia indígena apenas em nível de doutoramento. E, novamente, tentar evitar indefinidamente reproduzir tantos erros do passado. Isto, claro, se a intenção é tratar e compreender a etnologia indígena como a pedra filosofal da antropologia.

Por mais que os discursos envolvendo certa noção de interdisciplinaridade sejam alardeados ao defender o reconhecimento destes colegas recém-chegados como antropólogos semiprontos, é possível encontrar outras percepções e também propor novas construções sobre interdisciplinaridades que dialoguem com a antropologia (Granjo, 2004:309-312 - ver ainda as notas 238 e 239; Virgílio, 2020a:49-52). Um dos problemas é que na imensa maioria dos casos o termo interdisciplinar é utilizado e pode se alardear discursivamente para acabar sendo disseminado como algo que beira a transdisciplinaridade, mas que na prática não avança além do que é compreensível como, quando muito, uma abordagem multidisciplinar. Sobre distinções entre os termos, ver Pereira e Nascimento (2016:210-212).

E se começarmos a compreender um processo de formação de antropólogos de maior duração, e especialmente com maior compromisso ético, pode ser que consigamos com que nossas pesquisas permitam fazer usos políticos (e obviamente jurídicos) positivos de nossa disciplina. A utilização do termo positivo aqui não deve ser interpretada como saudosismo a ciência positivista, mas sim por compreender que os resultados e as consequências derivadas das pesquisas realizadas com e sobre populações indígenas devem, no mínimo, ser voltadas para a comunidade e para a resolução de um ou mais problemas que as atingem, e para prevenir o desenvolvimento de novas situações similares no presente e no futuro.

Para o caso da etnologia indígena, já enquanto área temática (via de regra dentro da antropologia), agrega-se um segundo problema: O diálogo e a consulta para as fontes são limitados apenas a outros textos também autodeclarados ou compreendidos como de etnologia indígena. Um problema que pode ainda ser agravado quando os autores se limitam em consultar fontes que dissertam sobre apenas um povo ou território. A maior parte destes textos acaba sendo disseminado como clássicos, ainda que uma nomenclatura mais adequada seja a de hegemônicos. São uma leitura e uma escrita que estão viciadas desde a partida. Não se pretextam discutir ou incluir textos, conclusões ou pesquisas que estejam muito além deste limite arbitrário. Para o cenário brasileiro esta área temática (etnologia indígena) possui duas linhas teóricas principais de discussão que dificilmente se relacionam ou convergem entre si.

A primeira e mais antiga é derivada de estudos nacionais que discutem e se envolvem com questões envolvendo o Estado, povos originários e direitos indígenas. A segunda surge a partir de certas leituras e interpretações do estruturalismo francês e focam muito resumidamente em tentativas de compreensão - e dizem que de comparação - de cosmologias terceiras e mais recentemente fortaleceram os laços destas produções com certa definição de filosofia ocidental e europeia. Os principais nomes representantes-fundadores-disseminadores de cada uma delas no Brasil são respectivamente Roberto Cardoso de Oliveira e Eduardo Viveiros de Castro<sup>11</sup>.

A primeira corrente teórica transita entre tentativas de salvaguarda, contatos forçados e tutela de povos indígenas, via de regra sendo esta tutela realizada ou mediada por antropólogos e sendo financeiramente subsidiada pelo Estado e por suas instituições. Há inclusive quem sugira que o antropólogo deve ser um cargo exclusivo de Estado (Navi, 2013:30m11s à 31m48s).

A segunda linha de pensamento se concentra em produzir grandes monografias (idealmente sendo escritas em língua francesa) que buscam interpretar e descrever populações



indígenas, normalmente objetivando alcançar públicos literários específicos que estão órfãos da leitura dos diários de viagem que descreviam povos, terras e culturas distantes de maneira exotificada, mas também promovendo o reconhecimento das partes autoras como se fossem intelectualmente relevantes e originais, sempre utilizando as populações indígenas como mero pano de fundo para as suas construções pseudo-filosóficas e quasi-literárias.

Assim, não ocorre grande surpresa quando certa docente tenta pleitear o direito de ser a minha orientadora de tese por posse de suposta similaridade (diria exclusividade) temática. Tive de informar que o meu recorte nunca foi temático<sup>12</sup>.

Assisti uma situação similar na universidade onde me graduei (PPGAS/UFSC), quando outra docente tenta pleitear o direito de ser a orientadora de tese de dois colegas africanos, argumentando ser a “única pessoa neste departamento que há trinta anos pesquisa sobre essa gente” - nestas palavras. Acaba tendo sucesso no sequestro institucional de um dos respectivos. Para se salvar o outro teve de reforçar que a pesquisa não era sobre África, mas sobre educação, recorte temático de outra docente. O primeiro necessita alterar o próprio projeto de pesquisa para se adequar após ser alvo da desonesta e arbitraria prática de abdução.

A proposta da tese que é introduzida por parte do texto deste artigo buscava estimular distinta abordagem interdisciplinar para a antropologia. Especialmente uma que fugisse de vieses multidisciplinares. E outra percepção sobre o que pode ser compreendido como uma pesquisa temática em antropologia. E por fim, propor resultados que partam das comunidades, e não dos interesses de antropólogos, ou mesmo alardeados como da própria antropologia.

A ideia, se registre, não é totalmente original, e possui pelo menos três décadas de incentivos e esforços de diferentes autorias em linhas próximas, inclusive feitas por pesquisadores que investigam outras populações indígenas no sul do Brasil (Kern, 1998:111-112; Namem, 1994:163-164; Noelli, 1996:15-17,22 & 1999:286-287,295; Reis, 2002:26-27,79 - ver nota 15,155-162; Silva & Noelli, 2016:6-8,15, entre várias outras autorias).

Nos primeiros capítulos de minha tese, por exemplo, há tentativas por estimular o diálogo com uma ou duas outras áreas de formação científica. Se registre que não há, no entanto, maiores estímulos para caminharmos na direção de qualquer coisa que remeta para a previamente sugerida transdisciplinaridade.

Ainda que a reciprocidade acadêmica entre diferentes áreas do saber possa ser algo saudável e valioso (Virgílio, 2020a:49-51,99-102), não se idealiza fazer grandes discussões teóricas, fundir distintas disciplinas, ou propor novas revisões bibliográficas para outras áreas de pesquisa, mas sim explorar o conhecimento acumulado (por vezes em pontos muito específicos) destas outras áreas que possuam alguma possibilidade de diálogo ou mesmo de apropriação com a proposta de pesquisa antropológica que tentamos tecer, sugerir ou seguir.

Destacam-se as tentativas de diálogos com as histórias da educação e do direito indígena no Brasil, com a arqueologia e a geografia que são realizadas nos territórios das terras altas do Brasil, e com as literaturas sobre e por indígenas nacionais. Em menor grau são realizadas trocas com a ecologia, com as ciências da informação, com a linguística indígena e em muito menor grau com a genética humana. Ao longo da tese ainda são construídos discursos críticos sobre a produção científica e sobre a escrita acadêmica em antropologia.

Todos estes diálogos se orientam inicialmente por tentar compreender como foram e

como são construídas e reproduzidas as percepções nacional e antropológica sobre povos indígenas, avançando para expor a compreensão atual que pode ser proposta e percebida especificamente sobre, mas principalmente com a população com a qual eu trabalhei.

Nas partes finais da tese são construídos diálogos com determinadas teorias marxistas e de certa forma se atingem discussões menores dentro dos campos da filosofia e da sociologia<sup>13</sup>. Alguma apropriação utilitária daquilo que é identificado como antropologia da ação e como antropologia aplicada também pode surgir. Além disso, é possível que alguém ainda possa sugerir que a pesquisa se enquadre nos chamados estudos pós-coloniais ou até nos tais decoloniais. Esta hipótese não é explorada ao longo do texto<sup>14</sup>.

No capítulo introdutório de certo livro que versa sobre a história do direito ocidental (Grossi, 2007:4-6), o autor sintetiza anseios quanto ao que chama de “duzentos anos de mitificação” que atingem a disciplina jurídica, ou mesmo que passam a compor a ontologia jurídica. Com um esforço mínimo é possível identificar um paralelo na disciplina antropológica, não curiosamente derivada do mesmo espaço geográfico e do mesmo período.

O paralelo, ou a analogia, possível para a antropologia se resume em compreender a urgência de uma consciência realmente crítica, permitindo revisitar e questionar determinadas convicções que são tidas e disseminadas como absolutas.

A construção dessas percepções surge de uma relação hierarquizada que é tecida entre o antropólogo e aquele que então tenta analisar (ou que apenas tenta descrever de longe). As referências e as discussões são, via de regra, propostas e expressas pelas mãos (além de olhos e ouvidos) de uma parte, autodeclarada e imposta como hierarquicamente e intelectualmente superiora - além de protagonista no registro -, dessa relação.

A legitimidade dos discursos se emoldura tanto pelo local de prestígio como por certa noção de va(l)idade que são impressos justamente para uma parte: A antropologia e seus antropólogos. É necessário, portanto, sairmos do ponto que contempla construções terceiras, frequentemente abstratas, e que quando adequadamente contrastadas com percepções da outra parte permitem revelar a pouca carne que fica disponível ao removermos as infinitas penas de pavão que são tão bem incrustadas enquanto descrições fabricadas de outrem nestes registros.

Sobre a questão da descrição fabricada de outrem, Ernest Gellner (2003:40) a entende como um círculo vicioso de interpretações das interpretações das interpretações de antropólogos, mas que talvez possam (ou devem) hoje ser compreendidas como na verdade sendo produtos de re(des)interpretações das desinterpretações de uns sobre outrem e sobre seus pares. Ainda que seja possível sugerir que o papel da antropologia seja tentar alcançar certa interpretação ou tradução (do) impossível, acreditar na posse deste domínio, ou o reproduzir (e o aceitar) sem questionamentos mínimos, é de uma audácia - e de um descuido - bastante consideráveis.

O antropólogo, ou o cientista social se preferir, é também um comunicador - quase um porta-voz - e um facilitador, para e por aqueles com os quais trabalha. Assim, um dos objetivos deve ser o de articular algum diálogo entre aqueles que são pesquisados - que hoje também podem ser pesquisadores - e aqueles que os pesquisa(ra)m.

Se possível, deixando algum caminho aberto para que estes ocupem - se (além de quando e como) quiserem - os papéis de pesquisador ou de analista. Portanto, algum cuidado, mínimo, sobre o que é dito e tido (i.e. reproduzido e mantido), para além dos efeitos de possíveis litígios judiciais, sobre terceiros é fundamental.

Uma das maneiras de tornar esse diálogo mais acessível - talvez até viável - remete



para a disponibilização no corpo do texto de citações e de traduções de trechos dos escritos sobre estes que anteriormente são indisponíveis ou incompreensíveis - problematizando-os sempre que necessário. Mas esta prática não deve ser confundida - ou tida como equivalente ou próxima - daquela proposta que se resume, quando muito, à longa lista de repetidas e inúteis citações tão comuns em nosso meio (Virgílio, 2020a:2; ver ainda Virgílio, 2014:1 - nota 1).

Lembro que na defesa pública de minha dissertação de mestrado uma das críticas recebidas foi inclusive de que havia “muitas referências” e que este é um caminho “covarde” e “desonesto” contra a banca. Diria que na verdade este discurso reacionário é proferido por quem cultua e vive da preguiça acadêmica, e que repousa em estéreis zonas de conforto<sup>15</sup>.

Afinal, não encontro muitas outras maneiras de compreender tais reações de quem se vangloria do número de idiomas que domina, além do número de países em que esteve como docente visitante, do número de continentes em que visita fazendo pesquisa de campo ou pós-doutorados, ou ainda do número de orientações concluídas, quando este se percebe intimidado (ou impotente) em acompanhar as discussões presentes ou propostas nas escritas de alguém com menos de cinco anos de formação em antropologia. Isto é, unicamente, a face do espelho antropológico no seu melhor (ou pior) se revelando da maneira mais crua e direta possível<sup>16</sup>.

Quem profere a acusação de “covardia” e de “desonestidade”, ou mesmo de uso de “atalhos”, se esquece de que além do oneroso trabalho de levantar (e ler) a bibliografia que acompanha (e constrói) o texto, há o enorme e ingrato trabalho de escolha sobre o que (ler e) não referenciar, e principalmente sobre o que destas bibliografias nem mesmo considerar responder indiretamente.

Após as críticas recebidas, esta percepção acaba reforçando - e muito - a opção por não mencionar (ou referenciar) aqueles autores que prestam desserviço à pesquisa e à escrita em antropologia. Se cada inclusão é criteriosamente analisada, se registre o mesmo vale para cada nome ou publicação que poderia ser esperado, mas que pouco ou nada incluiriam à defesa de uma antropologia menos vagabunda.

## Considerações finais

A proposta de transformação do texto de introdução de uma tese de doutoramento em um ensaio busca incentivar que outros antropólogos, notadamente aqueles que estão muito além dos espaços (e tempos) hegemônicos de construção (diria de restrição) da antropologia em nosso país, sejam provocados para tecer comentários e reflexões sobre outros momentos e locais que circulam, concordando ou não com o que tento expor.

Além disso, diante das atuais condições sociais (que consomem boa parte do nosso tempo e de nossas energias), e das pressões por especialização em áreas temáticas, é razoável supor que dificilmente outros colegas antropólogos irão ler um número representativo de teses e dissertações distantes de seu próprio contexto de pesquisa (temático) ou referencial teórico (ideológico). Neste sentido, é esperado que este texto circule para além daqueles grupos onde a dita tese alcançaria, ainda que bastante limitado, específico público de leitores.

Por fim, mas não menos importante, talvez seja o momento de refletirmos se já não estamos bastante afetados pela ausência de um conselho de classe nacional, e de conselhos regionais, que regulem de maneira lícita e legítima a nossa profissão - e as nossas

atribuições, além de quem de fato pode ou não ser considerado antropólogo.

É possível que tenhamos alcançado o momento adequado para começarmos a amputar os impiedosos tentáculos da associação que pleiteia ser a única responsável - e sempre mantendo características tuteladoras, hierarquizantes e paternalistas - sobre (os limites promovidos contra as) nossas condições de trabalho, permitindo assim novos avanços, quer sejam eles científicos, culturais, econômicos, ideológicos ou éticos.

### Notas:

1 Ver especificamente os intervalos entre as páginas 22 e 33 e ainda as páginas 247 e 248.

2 Caso necessário, na tese de Anahi Guedes de Mello (2019) há uma revisão teórica sobre este tipo de proposta de escrita descritiva entre as páginas 29 e 39. Além disso, entre as páginas 39 e 42 da mesma tese também surgem aproximações entre as autoetnografias e a proposta de Bruno Latour que é mencionada em nota anterior.

3 O artigo deriva, com adaptações, do capítulo introdutório de minha tese de doutoramento (Virgílio, 2024).

4 Sobre as promíscuas relações entre ABA, UFRJ, Museu Nacional e a antropologia no país, ver Virgílio (2024).

23 5 Sobre a enorme resistência da ABA - além do tom desrespeitoso e desonesto que promove - na discussão da regularização da profissão de antropólogo no Brasil desde os anos 80, ver Navi (2013). O encontro ocorre em 2013 após anos de inúmeros litígios judiciais envolvendo cargos de antropólogos em diferentes processos seletivos e concursos públicos, e não tem nenhum avanço até a publicação deste artigo.

6 Sobre os tentáculos da ABA para além das fronteiras nacionais, ver Virgílio (2020a).

7 Segundo o próprio site do concurso, o número total de inscritos é de 1105 “antropólogos”. Disponível em (ver páginas 3-4 do arquivo). Publicado em 10 de setembro de 2010. Último acesso no dia 13 de junho de 2024.

8 As manifestações, moções de repúdio e notas técnicas sobre o caso estavam disponíveis em ABA (2010 & 2011). O resultado do concurso ainda está disponível online em É o edital nº 19. Ver ainda a segunda e a terceira páginas do documento que é publicado em 10 de novembro de 2010 com o título “Edital nº28 - Resultado final no Concurso - Cargo 1 ao 44”, e que também está disponível em . Último acesso no dia 13 de junho de 2024.

9 Ver Virgílio (2024) para outros exemplos de interferências geradas pela ABA contra órgãos de Estado oficiais.

10 Para não mencionar diretamente os casos onde os estágios-docência são convertidos em tarefas administrativas, terceirização de serviços domésticos na residência do orientador, e na cessão de direitos de autoria de artigos.

11 Ver Ramos (2012:482-483 e passim), Ramos & Castro (2017:1h0m-1h15m) e Sáez (2012:8-9 e passim).



**12** Em novo episódio de assédio foi necessário realizar uma denúncia junto ao conselho pedagógico do ICS-UL.

**13** No cenário brasileiro o diálogo entre teorias marxistas e alguma antropologia é algo raro, se não for inexistente. Procurei por anos. Nunca encontrei. Essa gente não fala a mesma língua, não cruza pelos mesmos corredores e provavelmente se ocorrer uma prole, será estéril. Uma mula.

**14** Ao entregar a minha dissertação de mestrado sou acusado de ser “pós-modernista demais para este programa de pós-graduação”. A compreensão de pós-moderno pela interlocutora compreende boa parte do que atualmente é alardeado como pós-colonial ou decolonial nas ciências sociais e nas humanidades. O discurso tenta justificar os cortes impostos de dezenas de páginas realizados contra o texto da dissertação entregue (Virgílio, 2020b:1-2).

**15** A inclusão dos intervalos de páginas em cada citação, direta ou indireta, e para cada referência é realizada neste artigo, assim como é feita na dissertação de mestrado e na tese de doutoramento, e em muitas outras publicações, justamente para facilitar que eventuais desconhecedores de uma ou mais bibliografias possam ir diretamente ao trecho em questão. Posteriormente me é revelado que a docente que tece tal crítica mesmo recebendo a monografia com muita antecedência a deixa pra ler no dia da defesa, pela manhã - como sempre fez. Outro membro da banca admite que realiza três leituras do texto e que apenas na terceira leitura o compreendeu.

**16** Se registre que a parte é a mesma que tenta sequestrar institucionalmente os referidos colegas africanos. A pessoa é convidada para a banca por publicamente, academicamente e repetidamente lembrar sobre as invisibilidades das vozes, mentes e peles negras nos registros etnográficos e históricos. Na escrita da dissertação de mestrado, de maneira nada sutil é exposta a participação de dois catedráticos na construção destas invisibilidades expositivas. Ao ser confrontada com os nomes dos responsáveis por apagar as tais vozes negras, a docente, amiga pessoal e muito próxima de ambos, considera ofensivo o modo como expus a situação e passa a questionar com discursos sobre estética e moralidade a crítica feita à invisibilidade. Ao invés de criticar o conteúdo se opta inicialmente por criticar a forma e posteriormente se parte para a censura. Um dos catedráticos pouco tempo depois ficou publicamente conhecido por uma série de acusações de assédios sexuais contra suas alunas.

**17** O título surge no informativo 013/2013 de 18 de julho de 2013. Material também está disponível no link . Último acesso no dia 13 de junho de 2024.

**18** O material foi removido do site.

**19** O material foi removido do site.

**20** O título surge no informativo 18/2013 de 14 de outubro de 2013. Material também está disponível no link . Último acesso no dia 13 de junho de 2024.

**21** O título surge no informativo 08/2019 de 16 de maio de 2019. Material também está disponível no link . Último acesso no dia 13 de junho de 2024.

**22** O material foi removido do site. Uma cópia da publicação em cache permanece

disponível em . Último acesso no dia 13 de junho de 2024.

**23** A notícia foi removida do portal principal, estando disponível apenas na versão mobile.

**24** Uma transcrição da entrevista está disponível em . Publicada em 24 de março de 2017. Último acesso em 13 de junho de 2024.

## Referências

Aba. "Contra editais restritivos nos concursos de antropologia". *Portal da ABA*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 8 de julho de 2013a<sup>17</sup>.

Aba. "Estatuto social da ABA". *Portal da ABA*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024.

Aba. "Informativos 2010". *Portal da ABA*. Último acesso em no dia 14 de setembro de 2017. 2010<sup>18</sup>.

Aba. "Informativos 2011". *Portal da ABA*. Último acesso em no dia 14 de setembro de 2017. 2011<sup>19</sup>

**25** Aba. "Moção sobre a judicialização dos processos seletivos para ingresso em cursos de mestrado e doutorado". *Portal da ABA*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 26 de setembro de 2013b<sup>20</sup>.

Aba. "Nota da comissão de educação, ciência e tecnologia aos departamentos de antropologia e ciências sociais em relação aos editais de concurso para provimento de cargo de professor de antropologia". *Portal da ABA*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 8 de maio de 2019<sup>21</sup>.

Aba. "Ofício nº 043/2007/ABA". *Portal da ABA*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 6 de novembro de 2007.

Ávila, Cristina. "STF retoma julgamento da tese do marco temporal". *Amazônia real*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 1 de setembro de 2021.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: University Press. 1995.

Capes. "Cursos avaliados e reconhecidos". *Plataforma Sucupira*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024.

Conectas. "Marco temporal: entenda por que julgamento no STF pode definir o futuro das terras indígenas". *Conectas direitos humanos*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 24 de agosto de 2021.



Dias, Bruno César Santos. "ABRASCO: subscreve moção contra judicialização de seleções em programas de pós-graduação". *ABRASCO*. Último acesso em no dia 14 de julho de 2023. Publicado em 10 de fevereiro de 2014<sup>22</sup>.

Fernandes, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: Ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Globo. 2008.

Feyerabend, Paul Karl. *Against method: Outline of an anarchistic theory of knowledge*. London: Verso. 1993.

G1. G1 política. O que é o marco temporal sobre terras indígenas: entenda o que está em jogo no julgamento do STF. *G1*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 27 de agosto de 2021.

Gellner, Ernest. *Postmodernism, reason and religion*. London: Routledge. 2003.

Granjo, Paulo. "Trabalhamos sobre um barril de pólvora": *Homens e perigo na refinaria de SINES*. Lisboa: ICS. 2004.

Grossi, Paolo. *Mitologie giuridiche della modernità*. Milano: Giuffrè Editore. 2007.

Hobsbawn, Eric John Ernest. *Revolutionaries: Contemporary essays*. London: Phoenix. 1994.

Kant, Immanuel. *Critique of pure reason*. Cambridge: University Press. 2000.

Kern, Arno Alvarez. *Antecedentes indígenas*. Porto Alegre: UFRGS. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 1998.

Kuhn, Thomas Samuel. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University Press. 1996.

Latour, Bruno. *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press. 2005.

Maisonave, Fabiano. "Instituição do marco temporal afetaria 300 áreas indígenas, estima CIMI. *Folha de São Paulo*". Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 23 de novembro de 2014<sup>23</sup>.

Mello, Anahi Guedes de. *Olhar, (não) ouvir, escrever: Uma autoetnografia ciborgue* (Tese de doutoramento em antropologia social). Florianópolis: PPGAS/UFSC. Último acesso em no dia 28 de setembro de 2024. Publicado em 2019.

Namem, Alexandre Machado. "A pré-histórica dos Botocudos do estado de Santa Catarina (Brasil)". *Revista de arqueologia*. 8 (1): 157-165. Último acesso em no dia 13 de junho de

2024. Publicado em 6 de junho de 1994.

Navi. "A regulamentação da profissão e da pesquisa antropológica". Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 18 de junho de 2013.

Nietzsche, Friedrich. *On the future of our educational institutions*. New York: Macmillan. 1911.

Noelli, Francisco Silva. "Os Jê do Brasil meridional e a antiguidade da agricultura: Elementos da linguística, arqueologia e etnografia". *Estudos ibero-americanos*. 22 (1): 13-25. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 31 de dezembro de 1996.

Noelli, Francisco Silva. "Repensando os rótulos e a história dos Jê no sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar". *Revista do museu de arqueologia e etnologia*. Suplemento 3: 285-302. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 7 de novembro de 1999.

Pereira, Elvio Quirio; nascimento, Elimar Pinheiro do. "A interdisciplinaridade nas universidades brasileiras: Trajetória e desafios". *Revista do desenvolvimento regional*. 21 (1): 209-232. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 6 de maio de 2016.

27

Prestes, Andréia Baia. "A lei dos brancos, o antropólogo e a adoção de crianças indígenas". *Anais da VI Semana de antropologia e arqueologia da UFPR: Desafios da alteridade*. Curitiba: UFPR. Pps.: 35-45. 2014.

Ramos, Alcida Rita. "The politics of perspectivism". *Annual review of anthropology*. 41 (1): 481-494. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em outubro de 2012.

Ramos, Alcida Rita; CASTRO, Celso Corrêa Pinto de. *Alcida Rita Ramos. Memória das Ciências Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV. Duração de 101 minutos. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 24 de março de 2017<sup>24</sup>.

Reis, José Alberione dos./ *Arqueologia dos buracos de bugre: Uma pré-história do planalto meridional*. Caxias do Sul: UCS

Sáez, Oscar Calavia. "Do perspectivismo ameríndio ao índio real". *Campos*. 13 (2): 7-23. Último acesso realizado em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 2012.

Schmitz, Stefan. *Acesso à justiça: Estudo de caso que investiga a existência de barreiras que limitam o acesso à justiça dos indígenas Xokleng Laklãnõ no Fórum da Comarca de Ibirama* (Dissertação de mestrado profissional em direito). Florianópolis: PPGD/UFSC. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 2018.

Scott, James. *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press. 1990.



Silva, Fabíola Andréa; Noelli, Francisco Silva. "História indígena e arqueologia: uma reflexão a partir dos estudos sobre os Jê meridionais". *Revista do museu de arqueologia e etnologia*. 27 (1): 5-20. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 24 de dezembro de 2016.

Ufrj. Anexo III - *Quadro de vagas. Edital n° 460, de 23 de dezembro de 2013*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 23 de dezembro de 2013.

Ufrj. Anexo III - *Quadro de vagas. Edital n° 860, de 20 de dezembro de 2017*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 20 de dezembro de 2017.

Virgílio, Jefferson. "A prática e a experiência etnográfica". *Periódicus*. 1(1): 1-19. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 1 de setembro de 2014.

Virgílio, Jefferson. "Como descolonizar uma tese em antropologia no sentido estrito do termo". *Columbia: Amazon*. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 2020a.

Virgílio, Jefferson. *Das terras altas à revolução indígena: Caminhos Laklãnõ no sul do Brasil* (Tese de doutoramento em antropologia cultural). Lisboa: ICS-UL. No prelo para publicação em dezembro de 2024.

Virgílio, Jefferson. "Entrevistando pares em antropologia: Considerações pela historiografia da disciplina". *Iberoamérica social*. 12(7): 63-83. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 28 de junho de 2019.

Virgílio, Jefferson. "O papel da antropologia decolonial e a antropologia decolonial de papel". *Revue d'études décoloniales*. 5(1): 1-33. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 2020b.

Virgílio, Jefferson. *Travessias antropológicas do além-mar: Pós-colonialismos em português* (Dissertação de mestrado em antropologia social). Florianópolis: PPGAS/UFSC. Último acesso em no dia 13 de junho de 2024. Publicado em 10 de dezembro de 2015.



# ENTRE MUNDOS E PRECARIIDADES: FAZENDO ANTROPOLOGIA COM MICRÓBIOS

Hitalo Ricardo Alves Pereira

Mestre em Antropologia Cultural pela Universidade de Miskolc  
<https://orcid.org/0000-0003-3399-928X>  
E-mail: hitalow@gmail.com

**REVZAB**  
● ● ● ● ● ●



## RESUMO

Neste trabalho reflito sobre minha vida na antropologia entre 2020 e 2024. Mais precisamente, com uma abordagem autoetnográfica, teço comentários que evidenciam parte do meu processo de tornar-se antropólogo em contextos precários. Faço isso a partir de uma discussão multiespécie, em específico utilizando o que tem sido chamada de “antropologia dos/com micróbios”, ao pensar em relações humano-micróbio as quais encontrei-me envolvido durante o recorte temporal aqui abordado. Para tanto, volto aos registros da minha passagem pelo mestrado em Antropologia na UFPI em Teresina, Brasil, em 2020, junto à minha decisão em cancelar a matrícula em tal programa de pós-graduação — momento em que passávamos pelo surto da pandemia do SARS-CoV-2. E em notas da minha ida a Hungria, em 2022, para cursar mestrado em Antropologia em Miskolc, até 2024 — período em que passei por uma severa disbiose intestinal; e no qual tive como foco de pesquisa a produção de vinhos de Tokaj, Hungria, a partir de relações entre humanos e o fungo *Botrytis Cinerea*. Ambos momentos, ainda que em contextos diferentes, me direcionam para a afirmação de que “disrupções sociais podem causar perturbações microbianas e perturbações microbianas causam disrupções sociais” (Benezra, 2023:14, tradução minha). Com isso, argumento por uma “antropologia como educação” (Ingold, 2016) que nos possibilite refletir sobre mundos outros-que-humanos — aqui vistos em relações humano-micróbio — envolvidos na constituição de precariedades, no caso deste artigo, especificamente em processos de formação de antropólogos, como o meu.

**Palavras-Chave:** Antropologia; Micróbios; Autoetnografia; Precariedades; Educação.

---

## ABSTRACT

In this paper, I reflect on my life in anthropology between 2020 and 2024. More precisely, using an autoethnographic approach, I offer comments highlighting part of my process of becoming an anthropologist in precarious contexts. I do so by engaging in a multispecies discussion, specifically using what has been called an "anthropology of/with microbes," as I consider human-microbe relations in which I found myself involved during the time framework addressed here. To this end, I revisit records from my time in the Master's program in Anthropology at UFPI in Teresina, Brazil, in 2020, along with my decision to withdraw from this postgraduate program — a moment when we were experiencing the outbreak of the SARS-CoV-2 pandemic. I also refer to notes from my time in Hungary, in 2022, where I pursued a Master's degree in Anthropology in Miskolc, until 2024 — a period during which I went through a severe intestinal dysbiosis; and had my research focused on the production of Tokaj wines in Hungary, exploring human relations with the fungus *Botrytis Cinerea*. Though in different contexts, both moments led me to affirm that "social disruptions can cause microbial perturbations, and microbial perturbations cause social disruptions" (Benezra, 2023: 14, my translation). Therefore, I argue for an "anthropology as education" (Ingold, 2016) that enables us to reflect on more-than-human worlds — here seen in human-microbe relations — entangled in the constitution of precarities, in this case, specifically in processes of becoming anthropologists, like my own.

**Keywords:** Anthropology; Microbes; Autoethnography; Precarity; Education.

---

## RESUMEN

En este trabajo reflexiono sobre mi vida en antropología entre 2020 y 2024. Más precisamente, con un enfoque autoetnográfico, tejo comentarios que evidencian parte de mi proceso de convertirse en antropólogo en contextos precarios. Lo hago a partir de una discusión multiespecie, en concreto utilizando lo que ha sido llamado "antropología de los/ con microbios", al pensar en relaciones humano-microbio las cuales me encontré involucrado durante el recorte temporal aquí abordado. Para ello, vuelvo a los registros de mi paso por el máster en Antropología en la UFPI en Teresina, Brasil, en 2020, junto con mi decisión de cancelar la matrícula en dicho programa de postgrado - momento en que pasábamos por el brote de la pandemia del SARS-CoV-2. En notas de mi viaje a Hungría, en 2022, para cursar un máster en Antropología en Miskolc, hasta 2024 - período en el que pasé por una severa disbiosis intestinal; y en el cual tuve como foco de investigación la producción de vinos de Tokaj, Hungría, a partir de relaciones entre humanos y el hongo *Botrytis Cinerea*. Ambos momentos, aunque en contextos diferentes, me llevan a la afirmación de que "las perturbaciones sociales pueden causar trastornos microbianos y las perturbaciones microbianas causan trastornos sociales" (Benezra, 2023:14, mi traducción). Con esto, argumento para una "antropología como educación" (Ingold, 2016) que nos permita reflexionar sobre mundos otros-que-humanos - aquí vistos en relaciones humano-microbio - envueltos en la constitución de precariedades, en el caso de este artículo, Específicamente en procesos de formación de antropólogos, como el mío.

**31 Palabras Clave:** Antropología; Microbios; Autoetnografía; Precariedades; Educación.



## Introdução

Apesar de estar em contato com a antropologia há quase uma década, e possuir diploma de graduação como cientista social e de mestrado como antropóloga, tenho muitas fragilidades relacionadas a minha carreira acadêmica. Especialmente no que tange a pesquisa etnográfica, minha formação e habilidades, mesmo que existentes, são bastante precárias por serem compostas por outras precariedades. Ainda assim, ao decorrer dos anos — influenciado tanto pelas vivências em torno de debates sobre educação, especialmente por conta de ter cursado licenciatura, e pelas possibilidades “teórico-etnográficas” (Peirano, 2014) proporcionadas pela antropologia — tenho tentado exercitar certa atenção sobre minha condição enquanto alguém que se encontra no processo de tornar-se antropóloga.

Neste artigo, portanto, exponho sobre como experiências, vividas entre 2020 e 2024, me aproximaram de reflexões a respeito do meu processo formativo na antropologia. Em específico, falo sobre a influência de relações humano-micróbio presentes na constituição de tais experiências e precariedades. Meu interesse em estudar relações humano-micróbio surge em 2020, com o choque da pandemia do SARS-CoV-2, vírus da família coronavírus que causa a doença chamada de COVID-19.

Foi durante minha entrada para o mestrado em Antropologia na Universidade Federal do Piauí em 2020 que, vendo e sentindo as drásticas mudanças causadas ou possibilitadas pela/na pandemia, comecei a me engajar em estudos multiespécie e no que tem sido chamada de “antropologia dos/com micróbios”. Ao entrar em contato com tal bibliografia passei a notar como micróbios, tão incompreensíveis, imprevisíveis e invisíveis, faziam parte de tudo que me compunha.

Passando pela infecção da COVID-19 e suas decorrentes e inúmeras medidas sanitárias de eliminar micróbios de alimentos, superfícies e corpos; mas também pelo boom de fermentar vegetais e frutas, além de criar fermentos com farinha e água, pude perceber como aquilo que nem sempre me era corporalmente visível também me transformou e transforma. Transforma em muitos sentidos, inclusive no que diz respeito ao meu percurso na antropologia.

Muitas das perturbações microbianas presentes na pandemia da COVID-19, mas também posteriormente durante a temporada que passei cursando mestrado em antropologia na Hungria, me apontaram para disrupções sociais, culturais e institucionais que influenciaram diretamente minha formação acadêmica na disciplina. Entre elas estão: o formato de aulas online durante minha passagem pelo mestrado na UFPI, as drásticas mudanças no meu projeto de pesquisa, as consequências da infecção pelo vírus, e do novo formato de estudo, no meu corpo — falta de concentração, indisposição, crises de ansiedade e problemas na coluna — e estar passando por isso durante o governo de Jair Bolsonaro. Em seguida, o desenvolvimento de uma disbiose intestinal, contraída na Hungria, e as dificuldades em tratá-la; assim como a possibilidade de me engajar numa pesquisa que teve como ponto central as contingências de emaranhados entre humanos e o fungo *Botrytis Cinerea* na produção de vinho de Tokaj<sup>1</sup>.

Neste sentindo, o que intento dizer com “pensar relações humano-micróbio envoltas na constituição de precariedades”, refere-se ao modo como estruturas de poder modificam tais relações a partir de diferentes ações políticas (The Kilpisjärvi Collective, 2021). Tais ações afetam desigualmente a realidade de pessoas, na medida em que, muitas vezes,

desconsideram fatores como raça, gênero, classe e outras intersecções. Assim, o que pretendo com este trabalho é pontuar como os meus envolvimento em relações humano-micróbio, por serem atravessados por alguns marcadores sociais, especialmente de classe e suas precariedades, se situam diante de meus processos de aprendizado na formação em antropologia.

Para tanto, farei breves comentários sobre a importância da autoetnografia para reflexões sobre processos formativos em antropologia. Em seguida, apresento discussões em torno de uma “antropologia dos/com micróbios”. Depois retorno com registros da minha passagem pelo mestrado em Antropologia na UFPI, entre 2020 e 2021; e da temporada que passei na Hungria, entre 2022 e 2024 — explorando as contingências de tais percursos em dois mestrados em Antropologia, nos quais me vi diretamente ligado a micróbios. Finalizo com discussões que interligam precariedades, micróbios e antropologia a partir de direcionamentos que consideram a formação antropológica como uma “prática de educação” (Ingold, 2016).

### **Autoetnografia ou observar-participando: em correspondência com si e com outros**

Tudo que não tem nome, não é retratado em imagens, tudo que é omitido da biografia, censurado de coleções de cartas, tudo o que é erroneamente denominado como outra coisa, tornado difícil de encontrar, tudo que está enterrado na memória pelo colapso do significado sob uma linguagem inadequada ou mentirosa — isso tornará-se, não apenas não dito, mas indizível. Adrienne Rich, 1976: 159, *tradução minha*.

33

Percebendo esse direcionamento de atenção para minhas próprias práticas, pensamentos e relações com outros, a tentativa de circunscrição de algumas vivências — permeadas por relações humano-micróbio — surge como possibilidade de averiguar como minhas experiências e autopercepções de tais situações interferem nos meus modos de estudar antropologia; e de pensar a formação acadêmica e seu formato institucional, situados em meio a precariedades.

Dentro deste processo de investigação, a autoetnografia aparece como uma possibilidade de considerar, epistemológica e metodologicamente, os meus engajamentos durante esse período de formação em antropologia. Além disso, me permite refletir sobre a forma como precariedades têm influenciado meu entendimento acerca de questões que constituem algumas das minhas formas de agir, pensar, aprender, e conviver com outros, e que são, por vezes, contingentes e emergentes dessas relações mais-que-humanas.

Teoricamente, a autoetnografia surge como um processo que almeja tornar a pesquisa antropológica uma prática que converta a memória e experiência de quem pesquisa em algo significativo, agregando diferentes partes do “eu” — sejam elas emocionais, espirituais, morais e intelectuais — dentro de encontros com outros, estes sendo afetados por fragmentações, incoerências e complexidades (Bochner, 2016). Assim, a reflexão dessas experiências de quem pesquisa passa também a servir como suporte para investigações referentes a problemas sociais e culturais mais gerais (Gama, 2020).

Neste sentido, tomo como direcionamentos para a constituição deste artigo o que Lean Anderson e Bonnie Glass-Coffin (2016) expõem sobre modos de investigação autoetnográfica. De acordo com os autores, é preciso ter cautela ao realizar abordagens deste tipo porque é comum que haja uma falta de inteligibilidade metodológica a respeito da



autoetnografia.

Isso acontece, tanto pelo fato de que, por ser uma forma de investigação às vezes muito aberta – em que pesquisadores frequentemente utilizam materiais variados e, assim, são considerados *bricoleurs* –, pode-se cometer o erro de perder-se na coleta de dados usada para a constituição deste tipo de pesquisa. Quanto pelo distanciamento de uma ciência social tradicional – em que, nos trabalhos dentro destes conformes, geralmente cria-se uma extensa sessão sobre os métodos ali utilizados –, a partir de formatos com diretrizes menos explícitas e mais experimentais, fazendo com que muitos departamentos e professores não considerem o trabalho como parte de uma ciência social rigorosa. Ao evidenciar isso, a investigação autoetnográfica ampara-se menos em coleta de dados e mais em questões estéticas, éticas, políticas e em sensibilidades relacionais que são englobadas por este tipo de análise. Por conta disso, cadernos de campo, documentos pessoais e entrevistas são usados de formas mais experimentais (Anderson; Glass-Coffin, 2016).

Contudo, existem cinco características que conseguem circunscrever questões bases para uma investigação de caráter autoetnográfico e é a partir de tais que me direciono para a feitura deste trabalho. A primeira (1) é a “visibilidade do eu”, em que o “eu” é ator e agente, aquele que está agindo e reagindo às implicações da pesquisa. A segunda (2) é a presença de uma “forte reflexividade”, de forma que haja reconhecimento de uma influência recíproca entre quem pesquisa (e é pesquisado), outros participantes e as configurações daquele contexto – o que torna um processo profundo e autoconsciente de conhecimento compartilhado. Como terceira (3) característica, o “engajamento” pessoal surge como um meio para refletir sobre como uma compreensão mais profunda, do eu e do outro, é alcançada e comunicada. A quarta (4) é um tipo de “vulnerabilidade”, que aparece nos trabalhos por estes comumente serem frutos de histórias evocativas, emocionais e delicadas; E, por fim (5), as pesquisas autoetnográficas costumam apresentar um caráter de “abertura/rejeição de finalidade e fechamento” justamente por considerarem esse aspecto fluido, relacional e processual das identidades e relações sociais, dentro de momentos que são situados porém não estáticos (Anderson; Glass-Coffin, 2016).

Outrossim, inspiro-me em Ingold (2016) e suas discussões acerca de pormenores da antropologia como educação, pensando que este trabalho — no qual quem pesquisa também é “pesquisado” — tenha seus modos de investigação antropológica baseados na “observação participante”. Isso levando em conta que “visibilidade do eu”, “forte reflexividade”, “engajamento”, “vulnerabilidade” e “abertura/rejeição de finalidade e fechamento” também sejam características presentes em olhar o entorno, ouvir e sentir, a partir de participações, com pessoas e outros-que-humanos, seguindo o curso da vida. Como exposição, a educação e, conseqüentemente, a observação participante, estão sempre a caminho. E estar a caminho é corresponder-se com outros de forma intencional, num rumo que rejeita a finalidade porque não tem fim preestabelecido (Ingold, 2016).

Mas como nos correspondemos com aquilo que muitas vezes não se faz visto? Pensar meu percurso na antropologia, a partir de relações-micróbio e contextos precários, tem sido também atentar-me a outros sinais, aproximações e mundos. Aqui, retomo estes percursos utilizando-me de registros fotográficos, notas médicas, escritos de diário de campo e algumas reflexões.

## Antropologia dos/com Micróbios

Antes, vale discorrer um pouco sobre o que seria uma antropologia dos/com micróbios. Micróbios são microrganismos dentre os quais estão: bactérias, arqueas, protistas, fungos, parasitas e vírus. Micróbios fazem parte da vida ou, como dizem Lynn Margulis e Dorion Sagan (2000), são vida. Contudo, comumente microrganismos são vistos como patógenos que precisam ser controlados (The Kilpisjärvi Collective, 2021). Assim, a multiplicidade microbial que compõe o planeta acaba sendo algo que também se sustenta em tabus e concepções generalizantes que deslegitimam e mascaram um leque de possibilidades e descobertas presentes no que concerne mundos compostos com microrganismos e relações mais-que-humanas (Pollan, 2014; Myles, 2020).

A pandemia do Covid-19 pode ser vista como um exemplo disso. Além de ter esgarçado o que debates iniciais sobre o Antropoceno anteciparam — a respeito das consequências do que tem sido chamada (e muitas vezes contestada) de nova era geológica, na qual os impactos das ações humanas no planeta surgem como força motriz para ondas de calor intensas, crises hídricas, sanitárias, alimentícias e sócio político-constitutivas ou: “todos os eventos fantasmagóricos marcados por desaparecimento ou proliferação sinistra; [e] todos os eventos que ultrapassam as fronteiras entre vida e morte” (Bubandt, 2018: 5) —, também influenciou a criação de infraestruturas, nacionais e internacionais que, preparadas para prevenir a propagação do vírus SARS-CoV-2, geraram casos de má informação e uma espécie de guerra contra micróbios.

Abalando vidas, a pandemia também abalou noções de natureza, cultura, humano, indivíduo, propriedade e ciência; ainda que sejam abalos parciais e localizados. Parciais e localizados porque, apesar de a guerra contra micróbios continuar sendo referência no mapa-múndi de cuidados com a saúde — e isso possuir fortes ressonâncias nas políticas e práticas governamentais, públicas, privadas, coletivas e individuais, vistas em formas de prevenção de epidemias, higiene e segurança alimentar (Pollan 2014; Myles, 2020; The Kilpisjärvi Collective, 2021) —, existem outras práticas e relações humano-micróbio que extrapolam noções higienistas.

É dentro desse leque de possibilidades biossociais que surge uma “antropologia dos/com micróbios”. Sendo um campo que data muito antes de estudos decorrentes da pandemia do Covid-19, esta subárea está bastante conectada com preocupações vindas da microbiologia. Neste sentido, o trabalho da bióloga Lynn Margulis aparece como fundamental devido as suas investigações sobre a importância de micróbios tanto em processos metabólicos e regulatórios da biosfera quanto no que concerne a evolução de organismos vivos (Brives; Zimmer, 2021: 2).

Além disso, é também em conexão com uma “virada microbiana” na biologia que a antropologia se interessa por este olhar que, como mencionam Heather Paxson e Stefan Helmreich (2014: 166, *tradução minha*),

marca o advento de um novo modelo ascendente de “natureza”, repleto de operações organísmicas que se desenrolam em escalas abaixo da percepção humana cotidiana, simultaneamente independentes de, emaranhadas com, possibilitadoras de, e, às vezes, desfeitas da identidade e comunidade biológica humana, animal, vegetal e fúngica (ver Macfall-Ngai *et al.*, 2013).

Assim, essa área da antropologia passa a considerar micróbios e seus movimentos em questões sociais, culturais, políticas e científicas, na medida em que se mostram “bons para se



pensar e trabalhar *com* (...), [a ponto de] micróbios terem se tornado tokens de possibilidades” (Paxson; Helmreich, 2014: 168).

Um exemplo disso pode ser visto no trabalho de Bruno Latour, outro autor importante para a consolidação deste campo, desde seu estudo — *The pasteurization of France* (1988 [1984]) — sobre as contingências do trabalho de Louis Pasteur<sup>2</sup>. O antropólogo desenvolve o termo “Pasteurismo” para falar de um movimento francês, criado no século XIX, para controlar micróbios a partir de mecanismos regulatórios de higienização e eliminação — algo parecido com a função da pasteurização, método de Pasteur, que visa eliminar microrganismos por meio de tratamentos térmicos. No livro, o autor demonstra como esse movimento, até então endereçado a Pasteur, é na verdade construído por uma rede de agentes: políticos, cientistas, fazendeiros, governadores, etc. Algo que, como o conhecimento científico e suas formas de disseminação, afeta diretamente a sociedade.

Em contraste a “abordagens antibióticas à vida” (Lorimer, 2020), como vistas a partir de “práticas Pasteurianas” (Paxson, 2008), contingentes da teoria dos germes de Pasteur — na qual micróbios são vistos como inimigos da saúde humana e animal —, a antropóloga Heather Paxson (2008) apresenta, por meio de sua etnografia sobre a produção de queijos feitos a partir de leite-cru (não pasteurizado), o que a mesma chama de práticas “pós-Pasteurianas”. Tais práticas apontam para a vida com micróbios, mostrando formas de resistência — social, política e econômica — antibiótica, por meio de colaborações entre humanos e vidas microbianas.

Ainda em sua pesquisa, Paxson (2008) inspira-se no conceito de biopolítica de Michel Foucault — no qual pessoas são sujeitas a normalização de corpos, prazeres e regulações pela produção, circulação e promulgação de governanças de poder (Lawlor; Nale, 2014) — para desenvolver o conceito de *microbiopolítica*, visto na “criação de categorias de agentes biológicos microscópicos; na avaliação antropocêntrica de tais agentes; e na elaboração de comportamentos humanos em relação a microrganismos que estão envolvidos em infecção, inoculação e digestão” (Paxson, 2008: 17, *tradução minha*).

O que tal conceito e abordagem mostram é um ascendente foco antropológico que considera micróbios como parte de dinâmicas — sociais, culturais, econômicas e ambientais, em escalas micro e macro — relacionais, nas quais se configuram diferentes relações de poder (The Kilpisjärvi Collective, 2021). E que considera, também, “a formação recíproca de ambientes, [entre] humanos e micróbios, e o entrelaçamento de relações que combinam inextricavelmente dimensões sociais e biológicas” (Brives; Zimmer, 2021: 9, *tradução minha*).

É com algumas dessas configurações que surge o termo “antropologia dos micróbios” — cunhado pelos antropólogos Amber Benezra e Joseph DeStefano, junto do microbiologista Jeffrey I. Gordon — num artigo publicado em 2012 com o mesmo nome. Para os autores, a antropologia dos micróbios se configura na “negociação de distintos e, por vezes divergentes, métodos, vocabulários e categorias conceituais que existem entre a antropologia e a ecologia microbiana humana” (Benezra et al., 2012: 6378, *tradução minha*).

Em conexão com os avanços da microbiologia e o desenvolvimento de métodos metagenômicos, desde as primeiras duas décadas do século XXI, — nos quais utiliza-se de “abordagens computadorizadas para buscar a composição de comunidades microbianas pela definição de sequenciamento de DNA (...) e que permitiram o reconhecimento de milhares

de genes microbianos que compõe o que se chama de nosso ‘microbioma’” (Benezra *et al.*, 2012: 6378 *tradução minha*) —, a antropologia dos micróbios têm buscado desenvolver análises que questionam categorias estáticas sobre “humano”, “identidade” “organismo” e dicotomias entre “natureza e cultura” e “biológico e social”.

Esta subárea, portanto, ao inspirar-se em vários outros campos da disciplina — antropologia da saúde, antropologia da ciência e tecnologia, estudos de parentesco, antropologia da alimentação e antropologia feminista — argumenta por abordagens e colaborações interdisciplinares que busquem investigar tais relações entre biologia e práticas sociais para tentar fornecer mais informações sobre como fatores sociais, dietéticos e político-sociais formam microbiomas humanos (Benezra *et al.*, 2012).

Tenho mencionado “antropologia dos/com micróbios” porque além dessa antropologia “dos micróbios” (Benezra, *et al.*, 2012; Hendy *et al.*, 2021) — principalmente voltada para debates a respeito de saúde global e interseções com questões econômicas, de classe, raça e gênero, que investigam a formação de microbiomas humanos, como na flora intestinal, e colabora diretamente com as tecnologias da microbiologia — há também uma antropologia “com micróbios” (Brives *et al.*, 2021) que, apesar de similar, explora diferentes níveis de envolvimento humano com microrganismos, em diferentes ambientes e instâncias.

Como exemplo dessa antropologia com micróbios posso citar o trabalho de Aaron Bradshaw (2022) com sua pesquisa sobre colaborações entre humanos e micróbios “comedores de plástico”, na qual o autor mostra considerações acerca de compromissos ambientais e relações de cuidado a partir de mediações microbianas entre humanos e outros-que-humanos. Ou o trabalho de Juan Francisco Salazar (2017), *microbial geographies at the extremes of life*, no qual o autor explica que até na Antártida e no espaço sideral tem-se adotado microbiopolíticas — a partir de investigações sobre vida microbiana nestes espaços — que agem como “poderosas tecnologias culturais de produção espacial” (Salazar, 2017: 402, *tradução minha*) e que servem como estratégias para o futuro.

Tendo feito tal percurso, meu intuito nesta seção não é de fazer uma extensa historiografia do que seria uma “antropologia dos/com micróbios”, mas sim de mostrar algumas de suas principais características e possibilidades. Com um campo vasto, e em ascensão, essa subárea se desenvolve ao lado de praticamente tudo que a antropologia tem como fonte de estudo, já que micróbios estão em tudo. Assim, as aproximações que faço entre relações humano-micróbio e meus percursos formativos na antropologia se juntam a este leque de possibilidades — ainda que tais esforços não avancem tanto em práticas colaborativas com outras disciplinas/pesquisadores e nem se detenham em métodos e abordagens da microbiologia.

Entendo que conexões com a microbiologia sejam de extrema importância para estudos com/dos micróbios, inclusive na antropologia, afinal como menciona o grupo de antropólogos que compõem o The Kilpisjärvi Collective (2021: 24, *tradução minha*): “estaríamos falando de ‘micróbios’, mesmo em termos relacionais, se não fosse pela constante mudança das técnicas microbiológicas de tornar visível, entender, isolar e quantificar?”. Contudo, levando em conta que essa “virada microbiana” parece estar concentrada em países do Norte Global — tanto com práticas de fermentação e movimentos probióticos, quanto pelo desenvolvimento científico e suas tecnologias em torno disso — (Brives; Zimmer, 2021; Lorimer, 2017), considero a feitura deste esforço, ainda que marginal, algo importante para a disseminação deste campo de estudo. Afinal, micróbios podem ser vistos, sentidos e ouvidos



de outras formas que não por meio de tecnologias microscópicas. E a própria antropologia tem nos mostrado que um mundo pode ser composto de muitos mundos (Blaser; de la Cadena, 2018).

### **Fazendo mestrado em antropologia durante a pandemia do SARS-CoV-2 - 2020-2021**

*O semestre acadêmico recomeçou, mas toda a animação e vontade de explorar essa nova etapa da vida – a pós-graduação – parecia não mais existir. Inicialmente, minha interação com os textos antropológicos e participação nas aulas era ínfima. Sem concentração, muitas vezes li os materiais de base para os encontros nas madrugadas que antecediam as aulas, de forma corrida e sem muita atenção. E isso parecia algo comum entre os outros colegas de turma. Compartilhávamos de angústias semelhantes. Entre essas angústias, a incerteza da possibilidade de execução dos nossos projetos de pesquisa foi (e é) algo que ganhou um grande peso e influência nas nossas ações dentro do mestrado (Pereira, 2021).*

Este trecho foi retirado de um trabalho que escrevi para a disciplina de Antropologia e Educação que cursei enquanto estava no Mestrado em Antropologia na UFPI. Discorrendo sobre as dificuldades de permanecer na pós-graduação durante a pandemia, meu intuito foi refletir como textos antropológicos serviram de materiais evocativos ao me ajudarem durante o enfrentamento e entendimento das incertezas de viver na pandemia da COVID-19. O período que passei cursando mestrado na UFPI, de 2020-2021, foi difícil — para mim e todas as pessoas que passaram por este período — por inúmeros motivos.

Com o corte de bolsas em vários programas de pós-graduação no Brasil durante o governo de Jair Bolsonaro, entrei para o mestrado sem nenhuma renda além das geradas pela minha rede familiar, que são suficientes para uma vida com comida sempre na mesa, mas sem excessos. Sendo infectado pela COVID-19 logo em março de 2020 e vivendo com as consequências decorrentes e contingentes a tal doença — confusão mental, pesadelos constantes e crises de ansiedade — a experiência de cursar mestrado foi bem diferente do que eu imaginava. Meu projeto de pesquisa, baseado em um projeto de cinema desenvolvido numa escola pública em Teresina, não poderia mais ser levado adiante; as condições de estudo em casa eram desconfortáveis; e a vida diária além da pós-graduação não foi fácil, principalmente antes da chegada da vacina.

Falo em relações humano-micróbio envoltas na constituição de precariedades porque muito do que aconteceu decorreu da forma como a pandemia e as relações com o vírus SARS-CoV-2, e muitas vezes micróbios no geral, foram tratadas e disseminadas, fazendo da pandemia “um evento múltiplo e desigual” (Segata *et al.*, 2021). Ainda que as formas de gestão da pandemia no Brasil, por meio de governos nacionais, regionais e locais, tenham sido bastante heterogêneas — e apesar da criação de alguns projetos executados pelo governo federal que visaram, minimamente, contornar desigualdades e implementar medidas de proteção social, especialmente a partir do Projeto de Lei 13.982, que possibilitou, por exemplo, a criação do Auxílio Emergencial<sup>3</sup> — o presidente Jair Bolsonaro constantemente tornou pública sua posição negacionista diante da pandemia, mesmo quando, em agosto de 2020, o Brasil marcava um número de 100 mil mortos (ver Santana *et al.*, 2021<sup>4</sup>).

Isso enfatizou desigualdades e evidenciou precariedades. Apesar de conseguir me beneficiar do auxílio emergencial e, posteriormente de um projeto desenvolvido na UFPI chamado de Monitoria Emergencial — que visava beneficiar estudantes com renda mínima e treiná-los para auxiliarem professores com questões tecnológicas no ensino remoto —, o próprio formato das aulas e meu ambiente de casa muitas vezes era desfavorável para o aproveitamento dos textos e discussões. Eventualmente, ao decorrer do tempo, com experiência, diálogos e práticas de cuidado entre alunos e professores, fomos adaptando o formato das aulas, prazos, trabalhos. Contudo, muito não dependia de ações locais ou individuais, e em muitos momentos o mestrado parecia perder importância.

Fui muito afetado pelo medo da morte. Medo de perder pessoas queridas. Medo de ver pessoas queridas perdendo pessoas queridas. O que eventualmente aconteceu. Ao passo que eu tentava procurar outro tema de pesquisa, me vi imerso em questionamentos que me direcionaram a uma pesquisa não finalizada que teve como ponto de partida a seguinte questão: “como os alunos do mestrado em antropologia da UFPI estão permanecendo no programa durante a pandemia?” Comecei então a conversar com mais frequência com alunos da pós-graduação, compartilhando nossos medos, afazeres diários e perspectivas de futuro.

No meio disso, me vi entre problemas institucionais a respeito de orientação. Com a mudança de tema senti a necessidade de conversar com outro professor que depois de um tempo fui informado que não poderia me orientar por conta de questões burocráticas. Assim passei para outra pessoa, que de imediato me causou um choque, mas que permaneceu comigo até a minha desistência. Eu não consegui terminar o curso. Estava no último período, escrevendo a dissertação, doente. Durante o curso e a pandemia tentei ao máximo me engajar com a antropologia para buscar explicações; buscar outras formas de olhar para o que estava acontecendo.

Conheci os estudos multiespécie, me apaixonei pelas margens indomáveis de Anna Tsing (2015), e comecei a adentrar-me nessa antropologia com/dos micróbios. Tentei materializar isso a partir da escrita do trabalho de onde saiu o trecho que inicia esta seção. Micróbios estavam (e estão) em todos os cantos e minhas relações com os mesmos dependiam (e dependem) de inúmeras coisas. Às vezes me mostravam indícios de precariedades, por meio das minhas próprias vivências da pandemia; ou como na infestação de mofo que tomava conta de quase todas as paredes da minha casa e que me fazia tossir constantemente enquanto cursava mestrado, visto na figura 1. Mas em muitos momentos também me mostraram muitas possibilidades de vida e criação: quando comecei a experimentar com processos de fermentação, seja de pães ou refrigerantes naturais, vistos na figura 2, 3, e 4.





**Figura1:** Parede do meu quarto tomado por mofo. Teresina, 17/03/2021. Foto de autoria própria.



**Figuras 2, 3 e 4:** 2- foto que remete ao processo de feitura do fermento natural para pães, chamado de levain, no qual se faz uma mistura de farinha e água e mantém-se um processo de alimentação de leveduras por meio de mais farinha e água durante 7 dias. Na foto marco o dia 4 do processo. Teresina, 21/05/2020; 3- foto do pão feito com o levain pronto para ir ao forno. Teresina, 16/06/2020. 4- Foto do fermento de gengibre, que feito com um processo similar ao do levain, serve para a produção de refrigerantes naturais. Teresina, 20/07/2021.

Desisti porque não aguentava mais. Mesmo com as aulas enriquecedoras que tive durante o curso, com as conversas quase catárticas com colegas e amigas do programa, e com minha “virada probiótica” (Lorimer, 2020) experimentando com fermentações, eu estava doente. A tosse me deixava cansado; o negacionismo junto do trauma de quando fiquei doente por conta da COVID-19 me deixaram sequelas físicas e mentais; as condições em casa e na família, apesar de muito incentivo para que eu continuasse, não me eram favoráveis. Ficar sentado numa mesma posição durante várias horas por dia me fez desenvolver um problema na coluna que quase todo dinheiro que recebi com o Auxílio Emergencial e Monitoria Emergencial foi gasto com médicos e aulas de pilates. Não

conseguia estudar e nem pensar na pesquisa. Minha sexualidade também foi sempre uma questão. Ficar em casa me fez refletir no quanto de vida eu perdia por inibir-me de pensar (e performar) minha sexualidade por muitas práticas homofóbicas ao meu entorno.

Foi em meados de novembro de 2021, quando uma amiga compartilhou um link informativo da CAPES sobre bolsas de estudo na Hungria, onde muito começou a mudar. De pronto li o edital, encontrei programas de mestrado em antropologia lá e resolvi tentar. Era o que me faltava para decidir desistir do mestrado e do que eu vivia em Teresina. Foi doloroso, até agora enquanto escrevo este parágrafo me pergunto se fui fraco por ter desistido.

### **Com micróbios e outros mundos: fazendo mestrado em antropologia na Hungria - 2022-2024**

Como diz Anna Tsing (2015: 27, tradução minha) “a importância de manter a precariedade em mente é que a mesma nos faz lembrar que mudar de acordo com as circunstâncias é matéria para a sobrevivência”. Após um longo processo seletivo, em setembro de 2022 me mudei para Miskolc, na Hungria, para cursar mestrado em Antropologia Cultural. Só contei a notícia para minha família em agosto de 2022. Com muito choro e pedidos para que eu não fosse, fui e me apoiaram durante toda minha temporada no país.

Lá, prometi a mim mesmo que não fingiria nada a respeito da minha sexualidade. Fui com a intenção de viver e ser deixado levar pelas contingências da vida. Vivi muitas coisas que antes nem faziam parte do meu imaginário. Surgiu também uma aproximação maior com minha família, inclusive com pessoas que, anteriormente, nem me eram próximas. Durante esse tempo sempre recebia mensagens que expressavam uma admiração pela minha “coragem” em ir para o outro lado do mundo e desbravar o desconhecido. Acho que de tanto me envolver com a antropologia e de estar imerso nesses movimentos, por vezes eu esquecia que sou o primeiro da família a entrar na pós-graduação, a falar inglês e ir morar no exterior. Para muitos ali isso nunca foi realidade e nem sonho. Para mim foi uma forma de sobrevivência.

Mas logo minha situação de classe, financeira, me mostrou outras precariedades neste percurso. Fui para a Hungria com uma bolsa de estudos fomentada pelo Stipendium Hungaricum Scholarship. Bolsa — que combina 43.700 Florins mensais para despesas livres e 40.000 Florins para acomodação<sup>5</sup> — para alunos que estão matriculados em cursos de bacharelado e mestrado na Hungria. Este valor para despesas livres — que usei para a alimentação e necessidades básicas — quando convertido em reais equivale a mais ou menos 700 reais, valor que já era insuficiente para tais atividades desde 2020, como me contavam outros bolsistas. Em 2022, com o conflito entre Ucrânia e Rússia, o preço de tudo subiu por conta da inflação e o que era difícil ficou ainda mais.

Sobrevivi por conta de amigos, professores, bicos, outra bolsa de estudos que fui contemplado quando estava no último semestre do mestrado e, principalmente, com a ajuda da minha família. Lá, de fato, muito foi baseado em práticas de cuidado. Mesmo que o departamento de antropologia seja pequeno e muitas vezes insuficiente para a demanda dos alunos, todo o corpo docente e administrativo foi extremamente sensível à condição de migrante e, muitas vezes economicamente vulnerável, dos estudantes, como no meu caso.

Das inúmeras — já que o tempo todo estamos em, e compostos por, tais emaranhados — relações com micróbios as quais estive envolvido na Hungria, duas se destacam por sua

influência na minha vida e formação em antropologia. A primeira foi com o início do que se tornou minha pesquisa de mestrado: uma investigação que conduzi em Tokaj, região vinícola localizada no Nordeste da Hungria, onde pude tentar entender o processo de feitura de vinhos Tokaji botritizados: vinhos que só podem ser feitos com uvas apodrecidas pelo fungo *Botrytis Cinerea* em seu estado “podridão nobre”.



**Figuras 5 e 6:** 5- produtor de vinho me mostrando uvas “botritizadas” durante época de colheita. Tokaj, 10/10/2023; 6- vinhos “aszú” (nome dado as uvas e vinhos que passam pelo processo de botritização) em uma adega infestada pelo mofo *Cladosporiumcellare*, responsável por fazer um ambiente ideal para o envelhecimento dos vinhos de Tokaj. Tokaj, 07/10/2023. Fotos tiradas pelo autor.

Comumente, tal fungo é conhecido pela sua forma de “mofo cinzento” e por sua capacidade devastadora de acabar com plantações de diversos frutos e vegetais. No entanto, em Tokaj, Hungria, o fungo, ao enredar-se em outras relações, humanas e outras-que-humanas, possibilita a produção de vinhos singulares que estão na base da cultura Húngara e que sobrevivem às muitas perturbações sociais, culturais, ambientais e econômicas que ocorrem no país desde antes do século XV.

Um dos motivos pelos quais me interessei por tal tema diz respeito ao reconhecimento e ativa participação do fungo *Botrytis Cinerea* em diversos movimentos em Tokaj, e na Hungria. Desde o século XVI a atividade fúngica da “podridão nobre” tem sido usada como justificativa para criação de demarcações de terra, posteriormente na criação de patentes, conceitos, e práticas que colocam o vinho e o fungo como produtos essencialmente parte da nação. Além disso, me interessava perceber a plasticidade fúngica do *Botrytis Cinerea* e suas diferentes formas de acordo com suas afiliações: ambiente, plantas e seus frutos, pessoas e práticas — tudo isso e seus tipos influenciam as “ações” do fungo.

A segunda decorreu-se do desenvolvimento de uma disbiose intestinal — que me ocorreu no início de 2023 e até agora, no momento da escrita deste artigo, me mostra suas consequências. Em janeiro de 2023 comecei a ouvir um barulho e sentir como se bolhas estivessem estourando no meu intestino sempre que me alimentava. Uma semana após isso ter se iniciado passei a ter diarreia diariamente por aproximadamente um ano. Meu ano de 2023, dentro dos esforços para desenvolver a pesquisa e terminar o mestrado, foi permeado

por constantes idas a hospitais, pensamentos depressivos e questionamentos sobre minha decisão de ter ido para a Hungria. O diário de campo que mantive para a feitura da dissertação também serviu para estes desabafos:

*Estou aqui em Budapeste. Faz tanto calor, tá difícil fazer qualquer coisa. Me sinto perdido. Continuo doente. Perdi mais de 10 quilos desde o início do ano. Tem sido difícil manter pensamentos positivos quando meu corpo parece estar desmoronando. Ainda por cima, as conexões que preciso criar para desenvolver essa pesquisa não estão acontecendo. As pessoas com as quais tenho conversado não contribuem tanto para o que preciso. Mas continuo querendo falar disso. Falar sobre micróbios, mudança, vinho, porque parece que são as únicas coisas que existem ao meu redor. Micróbios e mudanças. Muitas mudanças (Pereira, diário de campo, Budapeste, 18 de julho de 2023).*

Ao passo que eu fazia viagens ao campo, localizado a 50 minutos de Miskolc — cidade onde morei e estudei — também fazia viagens à Budapeste — cidade localizada a quase 3 horas de distância de Miskolc, onde passei por especialistas da gastroenterologia, urologia, nutrição e endocrinologia —, já que em Miskolc minhas passagens por médicos e hospitais foram todas falhas, visto que nenhum dos profissionais que encontrei falavam inglês e eu não falava Húngaro. Perdendo mais de 10 quilos, como menciono no trecho acima, em julho entrei num quadro de desnutrição. Fiz inúmeros exames de sangue, incluindo o de intolerâncias alimentares; exames de imagem, do trato urinário e até uma colonoscopia. A maioria dos exames não apontaram nada grave. Só foi constatado intolerância ao caranguejo. Deu tudo normal na colonoscopia. Contudo, eu continuava a emagrecer e com diarreia diariamente.

43

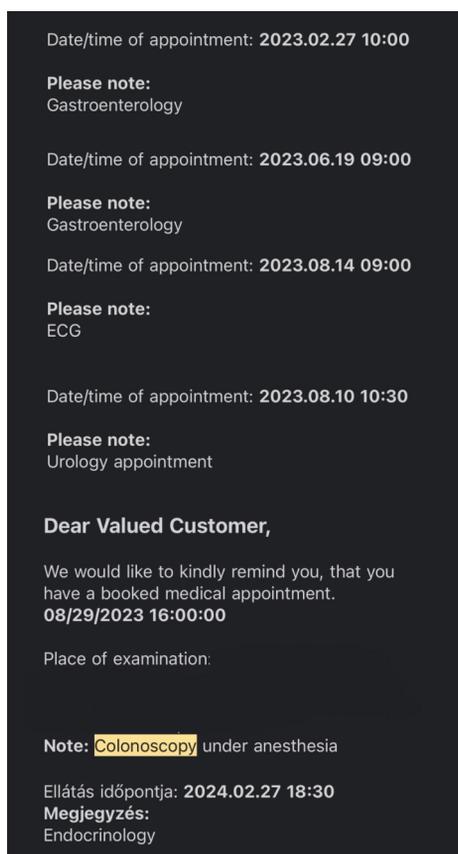


Figura 7: Compilado dos agendamentos para as consultas que fiz ao lidar com a disbiose intestinal.

Tentei vários tipos de dietas e nada parecia funcionar. Passei um tempo comendo arroz branco com filé de frango cozido com gengibre e cenoura porque eram as coisas que menos me causavam desconforto. Fui numa nutricionista e só a partir daí comecei a melhorar lentamente. A mesma me fez um plano alimentar, mostrado na figura 8, com metas a serem atingidas para que eu pudesse retomar meu peso ideal. Na época eu estava pesando 55 quilos e eu precisava, idealmente, chegar a pelo menos 60 quilos. Lembro de estar com 65 quilos quando cheguei na Hungria. Foi difícil manter a dieta restrita e arcar com o valor de tantos suplementos, probiótico e vitaminas. Gastando mais de 1000 reais em remédios e iniciando uma dieta restritiva e cara, o dinheiro da bolsa de estudos era quase ínfimo perto dos gastos. Agradeço a minha avó por ter me ajudado financeiramente durante esse tempo, ajuda que me doía porque significava um corte de gastos com coisas essenciais na sua casa.

Name: Hitalo Richardo Alves Pereira Date: 2023.09.13.

Anamnesis: weight problem, digestive system problems

Body composition analysis:

- Body weight: 55,4 kg
- BMI: 19,5 category: low
- Body fat: 10% category: low
- Muscle: 45,6% category: normal
- Visceral fat: 2 category: low

The result of blood count analysis:

Increased stress factors, high inflammatory factors (W/e, CRP), intestinal flora, absorption is difficult (damaged iron absorption is especially difficult), elevated ferritin level (intestinal system problem), oxygen delivery is not perfect, parasite load is suspected, potassium level is functionally low (consumption of foods with a high potassium content, even on a daily basis, is recommended: sun-dried tomatoes, baby spinach, greener bananas)

Other:

Based on the symptoms, the adrenal glands are also exhausted due to the long-standing stress, so this area is also affected during the therapy.

Dietetic consultation summary:

Since your problems require a complex treatment protocol, it will be a multi-step process to develop both your final/optimal nutrition and the intake of dietary supplements.

First stage: getting to know the list of ingredients, supplemented with targeted amounts, the purpose of which is to start regulating your insulin level (so that you can gain weight) and reducing inflammation, and regenerate your microbiom.

Second stage: support of hormonal processes (for instance testosterone), support of stress management

It is recommended to bring regularity to your meals as much as possible. 3 main meals (breakfast, lunch, dinner) a day are recommended for you and a snack.

It is important to eliminate cow's milk and dairy products (with the exception of certain cheeses and butters), because strongly damage the intestinal flora and increase stress hormones. What's also important is the variety, so that there is no shortage, so for this reason we are left with suggesting a couple of breakfast ideas, lunch ideas, dinner ideas, see if you like 1-1 recipe, but feel free to cook anything just for the basic ingredients (and in the case of carbohydrates, the quantity) pay attention, you can read more about this below.

» Half past 10:00 p.m. it would be good if you could get to bed, because this is a very important aspect for adrenal regeneration (and also for gain weight, since if you sleep enough, certain hormones, e.g. ghrelin, which is responsible for the feeling of hunger and you digestive will be better) so that you can sleep as deeply and undisturbed as possible between 10:30 p.m. and 03:00 a.m. Read or meditate for 20 minutes, so you calm down a bit before bed, and it also helps with stress management, but we also help with stress management with some adaptogenic herbs (e.g. Rhodiola rosea).

After yoga or pilates, it will be recommended to consume vegetable protein. On days when you don't train, vegetable protein is recommended in the evening, after dinner (L1: arathontime premium vegan protein with rice milk).

As we said, the primary task now is regenerating your microbiom, but reducing inflammation and stress management also come into play.

**Figura 8:** Parte do plano nutricional desenvolvido para o tratamento da disbiose intestinal.

Inicialmente me vi dos dois lados do espectro no que concerne percepções comuns sobre micróbios: de um lado, com a pesquisa de mestrado o que me aparecia na superfície eram “práticas probióticas” (Lorimer, 2020) ou “pós-Pasteurianas” (Paxson, 2008), nas quais micróbios, como o caso do fungo *Botrytis Cinerea* e sua vida intercorporal, eram glorificados por possibilitarem a produção do vinho mais famoso da Hungria; e de outro, “práticas antibióticas” (Lorimer, 2020), nas quais se tenta eliminar micróbios de superfícies — como no meu intestino, junto das várias vezes que fui em médicos que me receitaram antibióticos, apenas baseados nos sintomas que eu tentava explicar, sem antes requisitar exames mais específicos ou oferecer outras possibilidades. Contudo, com as vivências e engajamentos com a antropologia, em especial essa antropologia dos/com micróbios, pude perceber que pensar relações mais-que-humanas também me (e nos) exige abertura para não-binariedades.

Na pesquisa para o mestrado pude ver como tais relações de fato mudam de acordo com uma série de situações e condições: temporais, espaciais, econômicas, de classe, gênero, raça. A “podridão nobre” do fungo *Botrytis Cinerea*, apesar de possibilitar a produção de vinhos Tokaji e evidenciar relações humano-micróbio “pós-Pasteurianas” (Paxson, 2008), também me direcionou para precariedades, decorrentes de estruturas de poder, antropocentrismo e práticas de governança presentes nos processos de produção do vinho. Isso se mostrou explícito durante o processo de colheita das uvas botritizadas que, na maioria das vezes, fica refém de trabalhadores informais, idosos, imigrantes, e mulheres, que ganham pouco por um trabalho — cada vez mais escasso, como me confessou uma interlocutora — que exige prática e minúcia, já que as uvas precisam ser identificadas e colhidas uma por uma, por exemplo.

Com a disbiose intestinal também pude me desvencilhar de formas de tratamento estritamente antibióticas, na medida em que fui orientado por uma profissional capaz de perceber os danos de tais remédios, em especial diante dos perigos da resistência antimicrobiana. Um outro ponto desse período foi que uma amiga, que também cursou antropologia junto comigo, desenvolveu sintomas similares aos meus no mesmo período<sup>6</sup>. Isso, apesar de ter sido um infortúnio, também possibilitou a criação de práticas de cuidado mútuo entre mim e ela. Compartilhávamos dores, angústias e pequenas vitórias — como quando sentíamos menos desconfortos intestinais durante o dia após alguma refeição — enquanto tentávamos seguir com as demandas do mestrado. Com a ajuda da antropologia, também refletimos sobre nossas condições econômicas, mentais e físicas enquanto vivíamos com a disbiose e fazíamos mestrado. Algo que, inclusive, transformamos num pequeno filme etnográfico como tarefa final para uma disciplina de antropologia visual.

## Conclusão

Incluindo pessoas e populações em condições vulneráveis, nas quais há falta de suporte social e econômico, especialmente por parte de inadimplências estatais ao não oferecerem meios para a minimização de tais condições (Butler, 2009) precariedades se configuram em diferentes espaços, tempos e interseções. Como apontam Vinicius Kauê Ferreira e Georgeta Stoica (2022: 1, *tradução minha*), “precariedade parece ter adquirido um terreno semântico comum na antropologia para descrever formas de existência inseguras e



sem saída (...) [tornando-se] uma ferramenta conceitual que traduz a substancialização de um *geist* neoliberal”.

O que tentei articular neste artigo situa-se dentro dessa “ordem sócio-econômico-política chamada ‘neoliberalismo’ (Ortner, 2016: 48-49), na medida em que expõe contingências de desigualdades, estruturas de poder e opressões, advindas de processos de governança dentro do capitalismo. Apesar disso, o que tentei aqui não foi fazer uma “antropologia sombria” (Ortner, 2016), mas sim apontar possibilidades dentro de tais contextos.

Percorrendo meu processo de formação em antropologia — e vida — em dois países e programas de pós-graduação, entre 2020 e 2024, tentei investigar relações entre precariedades, educação em antropologia e relações humano-micróbio. Utilizei, majoritariamente, minhas próprias vivências com outros-que-humanos para refletir sobre possibilidades que considerem tais configurações, mas que possam ir ao entorno e adiante. Tentei prestar atenção a essa antropologia que também é, como diz Tim Ingold (2016: 408),

uma busca pela educação no sentido original do termo, diferente do sentido que ele veio a adquirir ao ser assimilado na instituição da escola. Derivada do latim *educere* (de *ex*, “fora”, mais *ducere*, “levar para”), a educação consistia em levar os noviços para fora, para o mundo, e não, como se entende hoje, instilar conhecimento dentro das suas mentes. Ao invés de se fixar numa posição ou propiciar uma perspectiva, a educação nesse sentido provoca um deslocamento de qualquer ponto de vista – de qualquer posição ou perspectiva que se possa adotar.

O uso de uma antropologia dos/com micróbios, ainda que antropocêntrico — pois em certa medida também me fez ver micróbios como “tokens de possibilidade” (Paxson; Helmreich, 2014) — foi de extrema importância para meus entendimentos de mundo(s) e antropologia(s). Apartir de teorias e experiências, pude, em algumas circunstâncias, não me deixar levar por visões e práticas essencialistas e binárias, entendendo micróbios como “múltiplos, abundantes e dinâmicos, e relações humano-micróbio como igualmente complexas” (The Kilpisjärvi Collective, 2021: 35). Espero ter expresso isso ao decorrer do texto.

Ainda assim, o que propus aqui foi um experimento. Os estudos multiespécie e a multifacetagem microbiana apontam também para investigações e reflexões mais densas a respeito de categorias como “humano”, “micróbio”, “mundos” e sobre o próprio conceito de “etnografia” (Kirksey; Helmreich, 2010; Brives; Zimmer, 2021), que não se encontram neste trabalho por exigirem mais estudos e experiência. Utilizei a ‘etnografia’ junto do prefixo ‘auto’ para tentar centralizar uma reflexividade, ou prática reflexiva, que normalmente se restringe ao trabalho de campo. Trabalho este que — nos meus entendimentos sobre a prática ‘etnográfica’, apesar de gerarem importantes implicações na investigação, no trabalho final e em movimentos na teoria e prática antropológica — desde muito se distancia do ambiente educacional e formativo de quem pesquisa porque o interlocutor é sempre o outro, que não é antropológico, mesmo quando o problema seja mais abrangente.

Neste rumo, utilizo a autoetnografia para situar-me integralmente nos problemas e experiências, evidenciando suas influências no meu processo formativo em antropologia, e mostrando-o sempre em relação com outros. E para que produza também, de alguma forma, uma continuidade cultural entre o que foi fruto do meu trabalho, enquanto pesquisador e pesquisado, e os relatos e experiências de pessoas que estiveram em situações e em relações similares as minhas. Algo próximo do que Marilyn Strathern ([1987] 2017) chama de

autoantropologia: um tipo de investigação antropológica feita no mesmo contexto de quem a produziu. Outrossim, questões a respeito do que é “auto” ou “etno” e suas interseções merecem um debate metodológico específico e mais aprofundado, coisa não central neste texto, mas que se configurará em estudos futuros.

Enfatizo também que, como micróbios, a vida e o período do recorte temporal abordado aqui — no qual vivi o mestrado e a pandemia no Brasil; e o mestrado, a disbiose e a pesquisa sobre o vinho Tokaji na Hungria — foram múltiplos, complexos, abundantes e dinâmicos. Dentro de instituições existem pessoas, ações e projetos que tentam minimizar desigualdades e decorrentes vulnerabilidades. Apesar de infortúnios, tive muitos momentos felizes durante a pandemia e na Hungria. Em especial na Hungria, mesmo com pouca condição financeira, usufruí do direito as cidades do país — me enveredando em longas caminhadas, utilizando seu ótimo sistema de transporte público, quando comparado à inexistência do mesmo em Teresina; e refletindo sobre muito do que abordei aqui, ao lado de amigos e, muitas vezes, com muito desconforto intestinal. Sem fim e no movimento, finalizo este artigo afirmando que entre mundos, precariedades e micróbios sinto que tenho me tornado antropólogo.

## Notas

1 Região vinícola localizada no Nordeste da Hungria.

2 Microbiólogo conhecido por suas descobertas no entorno de micróbios, em específico a teoria dos germes, práticas de esterilização e vacinação.

47

3 Criado em abril de 2020 e durando até 31 de outubro de 2021, visava fornecer “renda mínima aos brasileiros em situação vulnerável durante a pandemia” (Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, 2021). Destinava-se a maiores de 18 anos que estivessem em trabalhos informais; fazendo parte do Cadastro Único; fossem microempreendedores individuais, ou parte do Bolsa Família. Em 2020, o auxílio contou com cinco parcelas de 600 reais ou 1,2 mil para mães de família, 4 parcelas de 300 ou 600, até 31 de dezembro de 2020 e, por fim, termina com parcelas que variavam entre 150 e 375, dependendo do perfil (Serviços e Informações do Brasil, 2021). Ver mais sobre as contingências do Auxílio em (Martins, 2021).

4 No capítulo “Pandemia, Negacionismo e Crise no Governo Bolsonaro” as autoras Luciana Santana, Olívia Cristina Perez junto de Emerson Oliveira do Nascimento, compilam várias falas do presidente Jair Bolsonaro, ao longo de 2020, que demonstram seu posicionamento negacionista em relação a pandemia do Covid-19 e alguns dos desdobramentos de tais atitudes.

5 Se o aluno escolher morar nos dormitórios da universidade, o valor é debitado mensalmente.

6 Não conseguimos identificar o que causou isso em nossos corpos, apesar de sempre nos questionarmos sobre a procedência da água distribuída nos dormitórios. Desde que chegamos na Hungria, fomos informados de que a água que saia dos canos era potável e, por isso, não precisávamos filtrá-la. Ainda que amigos e médicos tenham mencionado a possibilidade de isso ter contribuído para a disbiose, não há provas concretas para tal.



## Referências

Auxílio Emergencial. Disponível em: <<https://www.gov.br/mds/pt-br/servicos/auxilio-emergencial>>. Acesso em: 9 de julho. 2024.

Anderson, Leon; Glass-Coffin, Bonnie. I Learn by Going: Autoethnographic Modes of Inquiry. In: Jones, Stacy Holman; Adams, Tony E.; Ellis, Carolyn (eds). *Handbook of Autoethnography*. New York: Routledge, 2016; 57-83.

Benezra, Amber.; Destefano, Joseph; Gordon, Jeffrey. I. "Anthropology of microbes". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 109, n. 17, p. 6378–6381, 2012. <https://doi.org/10.1073/pnas.1200515109>.

Benezra, Amber. *Gut Anthro: An Experiment in Thinking with Microbes*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2023.

Bradshaw, Aaron. "Can Microbes Be Active Participants in Research? Developing a Methodology for Collaborating with Plastic-Eating Microbes". *Environmental Humanities*, v. 14, n. 2;. 284–302, 2022.

Brives, Charlotte; Rest, Matthäus; Sariola, Salla(eds.). *With Microbes*. Manchester: Mattering Press, 2021

Brives, Charlotte.; Zimmer, Alexis. "Ecologies and promises of the microbial turn". *Revue D'anthropologie Des Connaissances*, v. 15, n. 3; 1-20, 2021. <https://doi.org/10.4000/rac.25068>.

Bochner, Arthur P. Putting Meanings Into Motion: Autoethnography's Existential Calling. In. Bochner, Arthur P. *Handbook of Autoethnography*. New York: Routledge, 2016; 50-56.

Bubandt, Nils." Anthropocene Uncanny: Nonsecular Approaches to Environmental Change". In. Bubandt, Nils. *A Non-secular Anthropocene: Spirits, Specters and Other Nonhumans in a Time of Environmental Change*. Denmark: AURA Working Papers Volume 3, 2018. p. 2-18.

Butler, Judith. "Performativity, Precarity and Sexual Politics". *Revista de Antropologia Iberoamericana*, v. 4, n. 3, p. i-xiii, 2009.

De La Cadena, Marisol.; Blaser, Mario. *A World of Many Worlds*. Duke University Press, 2018.

Ferreira, Vinicius. Kauê; Stoica, "Georgeta. Precarity in Global Anthropology: Reflexions on the margins of the Global Survey of Anthropological Practice". *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 19, p. 1-14, 2022.

Hendy, Jessica.; Rest, Matthäus.; Aldenderfer, Mark.; Warinner, Christina. "Cultures of

Fermentation: Living with Microbes". *Current Anthropology*, v. 62, n. S24, p. S197–S206, 2021. <https://doi.org/10.1086/715476>.

Ingold, Tim. "Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia". *Educação* (Porto Alegre), v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.

Latour, Bruno. *The Pasteurization of France*. Harvard University Press, 1993.

Lawlor, Leonard.; Nale, John. (org.). "Biopolitics". In: *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge University Press, 2014. p. 37-43.

Lorimer, Jamie. Probiotic Environmentalities: Rewilding with Wolves and Worms. *Theory, Culture & Society*, v. 34, n. 4, p. 27–48, 2017. <https://doi.org/10.1177/0263276417695866>.

Lorimer, Jamie. *The Probiotic Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.

Margulis, Lynn.; Sagan, Dorion. *What Is Life?* Los Angeles: University of California Press, 2000.

Marins, Mani Tebet; Rodrigues, Mariana Nogueira; da Silva, Jéssica Maldonado Lago; da Silva, Karen Cristina Martins. "Auxílio Emergencial em tempos de pandemia". *Sociedade e Estado*, v. 36, p. 669–692, 2021.

49

Myles, Colleen. C. (Ed.). *Fermented Landscapes: Lively Processes of Socio-environmental Transformation*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2020. <https://doi.org/10.2307/j.ctvwh8f20>.

Ortner, Sherry. B. "Dark anthropology and its others." *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 6, n. 1, p. 47–73, 2016.

Paxson, Heather.; Helmreich, Stefan. "The perils and promises of microbial abundance: Novel natures and model ecosystems, from artisanal cheese to alien seas". *Social Studies of Science*, v. 44, n. 2, p. 165–193, 2013. <https://doi.org/10.1177/0306312713505003>.

Paxson, Heather. "Post-Pasteurian Cultures: The Microbiopolitics of Raw-Milk Cheese in the United States". *Cultural Anthropology*, v. 23, n. 1, p. 15–47, 2008. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2008.00002.x>.

Peirano, Mariza. "Etnografia não é método". *Horizontes Antropológicos*, v. 20, n. 42, p. 377–391, 2014. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>.

Pollan, Michael. *Cooked: A Natural History of Transformation*. New York: Penguin, 2013

Rich, Adrienne. *On Lies, Secrets, and Silence*. New York: W. W. Norton & Company, 1995.



Salazar, Juan Francisco. "Microbial Geographies at the Extremes of Life". *Environmental Humanities*, v. 9, n. 2, p. 398–417, 2017. <https://doi.org/10.1215/22011919-4215361>.

Santana, Luciana; Perez, Olívia Cristina; Nascimento, Emerson Oliveira do. "Pandemia, negacionismo e crise no governo Bolsonaro". In: Santana, Luciana; Nascimento, Emerson Oliveira do (org.). *Governos e o Enfrentamento da Pandemia de Covid-19*. Maceió: Edufal, 2021. p. 10-23.

Segata, Jean.; Schuch, Patrice.; Damo, ArleiSander; Víctora, Ceres. "A Covid-19 e suas múltiplas pandemias". *Horizontes Antropológicos*, v. 27, n. 59, p. 7–25, 2021.

Strathern, Marilyn. "Os limites da autoantropologia". In. Strathern, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 143-169

The Kilpisjärvi Collective. "Introducing With Microbes: From witnessing to withnessing". In. Brives, Charlotte; Rest, Matthäus; Sariola, Salla(eds.) *With Microbes*. Manchester: Mattering Press, 2021, p. 17-40.



# EN BUSCA DE EXPERIENCIA LABORAL LA ELECCIÓN DE REALIZAR PRÁCTICAS POR PARTE DE LOS ESTUDIANTES DE ANTROPOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

Susana Echeverri Agudelo

Licenciada en antropología en la Universidad de Antioquia- Medellín  
<https://orcid.org/0009-0003-6685-6848>  
E-mail: [susana.echeverria@udea.edu.com](mailto:susana.echeverria@udea.edu.com)

**REVZAB**  
● ● ● ● ● ●



## RESUMEN

Con el establecimiento de las prácticas laborales como mecanismo para facilitar la inserción laboral juvenil, diversas carreras universitarias han incorporado su realización de manera obligatoria u opcional, normalizándose en el ámbito académico. Para algunos estudiantes de Antropología de la Universidad de Antioquia, hacer prácticas laborales —aun cuando no constituye un requisito para optar a la titulación— se ha convertido en un paso importante previo a la finalización de sus estudios, ya que consideran que les brinda habilidades no enseñadas en la academia y facilita su inserción en un mercado laboral que privilegia la experiencia por encima de todo. Las prácticas les ofrecen la oportunidad de explorar y proyectarse en posibles campos de trabajo para un antropólogo, establecer contactos, ganar experiencia, así como conocer y adaptarse a las dinámicas laborales, todo ello desde una posición de estudiante con el respaldo de la empresa y la universidad. En este trabajo, expondré la situación de los estudiantes del Departamento de Antropología de la UdeA que eligen realizar prácticas laborales. Durante este proceso, se enfrentan a las complejidades del mundo laboral, encontrando desafíos y aprendizajes que impactan directamente en sus expectativas. Además, mostraré cómo las prácticas, además de ser un espacio formativo, revelan las dificultades que enfrenta un profesional recién graduado al ingresar al mundo laboral, así como las lógicas que las universidades y las carreras universitarias deben adoptar para demostrar su relevancia en el panorama contemporáneo.

**Palabras- claves:** Experiencia laboral, Formación universitaria, Antropología, Contrato de aprendizaje, Prácticas laborales.

---

## ABSTRACT

With the establishment of work practices as a mechanism to facilitate youth labour insertion, various university courses have incorporated their completion on a compulsory or optional basis, becoming standardized in the academic field. For some students of anthropology at the University of Antioquia, doing work placements, even though they are not a requirement for qualification, has become an important step before completing their studies, because they consider that it gives them skills not taught in academia and facilitates their insertion into a labour market which prioritises experience above all else. The internships offer them the opportunity to explore and project themselves into possible fields of work for an anthropologist, make contacts, gain experience, as well as to know and adapt to the dynamics of work, In this paper, I will present the situation of students from the Department of Anthropology of the UofA who choose to undertake work placements. During this process, they face the complexities of the world of work, finding challenges and learning that directly impact their expectations. In addition, I will show how the internships, besides being a training space, reveal the difficulties faced by a newly graduated professional when entering the world of work, the logic that universities and university careers must adopt in order to prove their relevance in the contemporary world.

**Keywords:** Work experience, University education, Anthropology, Apprenticeship contract, Work experience.

---

## RESUMO

Com o estabelecimento de práticas de trabalho como mecanismo para facilitar a inserção laboral dos jovens, diversas carreiras universitárias incorporaram sua realização de forma obrigatória ou opcional, normalizando-se no âmbito acadêmico. Para alguns estudantes de Antropologia da Universidade de Antioquia(UdeA), fazer estágio -mesmo que não seja um requisito para a qualificação- tornou-se um passo importante antes da conclusão dos seus estudos, Eles consideram que lhes dá habilidades não ensinadas na academia e facilita a sua inserção em um mercado de trabalho que privilegia a experiência acima de tudo. Os estágios oferecem a oportunidade de explorar e se projetar em possíveis campos de trabalho para um antropólogo, estabelecer contatos, ganhar experiência, bem como conhecer e adaptar-se às dinâmicas de trabalho, Tudo isso a partir de uma posição de estudante com o apoio da empresa e da universidade. Neste trabalho, vou expor a situação dos estudantes do Departamento de Antropologia da UdeA que escolhem realizar estágio profissional. Durante esse processo, eles enfrentam as complexidades do mundo do trabalho, encontrando desafios e aprendizagens que impactam diretamente em suas expectativas. Além disso, mostrar como o estágio, além de ser um espaço formativo, revela as dificuldades que enfrenta um profissional recém-formado ao entrar no mundo do trabalho, bem como as lógicas que as universidades e as carreiras universitárias devem adotar para demonstrar sua relevância no panorama contemporâneo.

**Palavras-chave:** experiência de trabalho, formação universitária, antropologia, contrato de aprendizagem, estágio.



## Introducción<sup>1</sup>

Vivimos bajo la premisa de que la profesión y el trabajo son elementos fundamentales en la vida de las personas. Además de ser una fuente principal de sustento económico, también aportan prestigio social y satisfacción personal (Adler, 2013). Sin embargo, con la proliferación de profesionales en todas las áreas del conocimiento y los cambios en el mundo laboral a lo largo de los años, las vías para lograr estabilidad económica y estatus a través del trabajo se han vuelto más complejas. En respuesta a estos cambios sociales y laborales, el Gobierno Nacional ha establecido las prácticas laborales como un mecanismo para la inserción laboral de los jóvenes colombianos. Esto se ha fortalecido con la Ley 2043 de 2020, que reconoce las prácticas laborales como experiencia laboral. Como resultado, las prácticas laborales se han normalizado en los planes de estudio de las instituciones de educación superior y se han convertido en un objetivo para los estudiantes antes de graduarse, de manera que puedan demostrar su valía profesional antes de obtener un título universitario (Castañeda Rentería, 2019) y, en un sentido más práctico, obtener la certificación de experiencia laboral, un requisito necesario para solicitar la mayoría de los empleos y becas.

Para las universidades, garantizar la oportunidad de que los estudiantes realicen prácticas durante su vida académica demuestra los esfuerzos que realizan para ofrecer una educación integral que contribuya a la formación de individuos que aporten a la sociedad con sus conocimientos. Para las empresas, existe una obligación legal de ofrecer convocatorias y plazas para la realización de prácticas laborales, en función del número de empleados que tengan. Además, esto les brinda la oportunidad de conocer e incorporar nuevo talento a su fuerza de trabajo. Las prácticas laborales han estado contempladas desde mediados del siglo XX con la introducción del contrato de aprendizaje y la fundación del Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) y, posteriormente, la participación de otras instituciones educativas -como las universidades- en la ejecución de contratos de aprendizaje desde finales de ese mismo siglo (Blanco, 2017). Según la legislación colombiana, este periodo formativo no se considera como un empleo (aunque cuenta como experiencia laboral), por lo que no existe una obligación para las empresas de remunerar a los practicantes, excepto en el caso de que las prácticas sean realizadas bajo un contrato de aprendizaje. En ese caso, la empresa debe proporcionar un apoyo de sostenimiento mensual al aprendiz, que su valor mínimamente debe estar alrededor del salario mínimo vigente. Durante la realización de las prácticas laborales, se valora principalmente el conocimiento, los contactos y la experiencia adquirida durante el periodo de aprendizaje, con la intención de facilitar la inserción laboral y, a su vez, combatir la tasa de desempleo juvenil, que alcanzó el 18,0% en julio de 2022 (Dane, 2022).

La información presentada aquí forma parte de los datos recopilados en el campo para mi trabajo de grado, donde surgió la oportunidad de analizar cómo el Departamento maneja las pasantías a través de un breve periodo de prácticas con la Coordinación de Prácticas del Departamento. Durante este tiempo se tuvo acceso a las bases de datos de la Coordinación y se asistió a reuniones de seguimiento de prácticas con estudiantes y tutores (representantes de la empresa que acompañan el proceso de prácticas del estudiante) con prácticas vigentes a finales de 2022. Posteriormente, se llevaron a cabo entrevistas con varios de estos estudiantes para profundizar en el tema. Además, en la actualidad, me encuentro en un periodo de prácticas que me ha permitido comprender un poco mejor las experiencias de los

estudiantes que entrevisté el año pasado.

En el Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia no se contempla la realización de prácticas en el plan de estudios de la versión 5 del pensum, que estuvo vigente hasta el último semestre de 2021. No obstante, a pesar de esta carencia en el currículo, varios estudiantes han optado por realizar prácticas, especialmente después de la implementación de la ley 2043 de 2020, por lo que la mayoría de las prácticas que realizan los estudiantes del departamento son prácticas laborales.

Prácticas y pasantías en el Departamento hasta mayo 2023

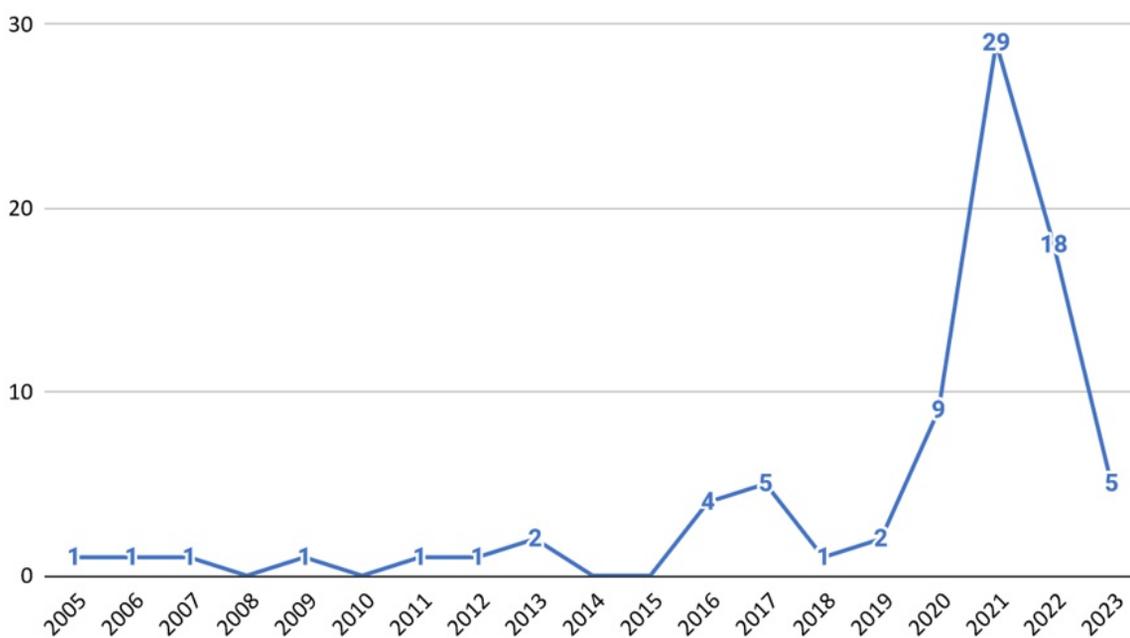


Figura 1: colección personal

### Antropólogos inocentes embarcándose en sus primeras experiencias laborales

Las prácticas se afrontan de manera similar al trabajo de campo en antropología: “sin hipótesis o preconceptos específicos, sólo con interrogantes, objetivos amplios y un sustento teórico construido desde su propio recorrido académico” (Sanjurjo, 2009: 50). Para los estudiantes, sumergirse en un contexto laboral como antropólogos novatos puede resultar abrumador: se enfrentan a lenguajes institucionales que no comprenden, trabajan con personas que desconocen el rol de un antropólogo, deben abordar temas y metodologías poco familiares y realizar actividades que no se relacionan directamente con lo estudiado. Estas dificultades son algunas de las que los estudiantes encuentran al comenzar las prácticas. A

través de la experiencia situada, estos individuos construyen, contextualizan, modifican o refutan sus conocimientos previos, desarrollando competencias situadas (Pérez, 2010).

(...) he aprendido demasiado; más allá de los libros, los cursos o cualquier práctica que se haga en dos horas. Es algo que se acerca a la realidad laboral que al final de cuentas es algo que necesitamos. (...) Son herramientas que a la hora de la verdad van a importar si uno quiere trabajar. (Ana, comunicación personal, 14 de 12 de 2022)<sup>2</sup>.

Para todos los estudiantes entrevistados, las prácticas tienen un balance positivo ya que los ha dejado comprender mejor los campos de acción posibles para el antropólogo al igual que sus propios límites y capacidades como profesionales.

Yo creo que, de las cosas que he aprendido durante las prácticas dentro de mi definición como antropóloga, es que para mí la parte ética dentro de la investigación ha sido totalmente fundamental. Me he dado cuenta que tengo unos parámetros inquebrantables y eso me da parte de tranquilidad, que esa parte de mí es inamovible (...).(Diana, entrevista, 12 de 11 de 2022).

Aunque las prácticas sean percibidas de manera positiva, su pertinencia en la formación profesional es considerada por los estudiantes como circunstancial. Para estos, las prácticas no son más que la mejor opción disponible para empezar a navegar las dinámicas del mundo laboral. El principal valor que atribuyen a las prácticas es la experiencia laboral que obtendrán al finalizar; considerando incluso que, si la universidad ofreciera habilidades para enfrentar el mundo laboral, probablemente preferirían esta opción en lugar del periodo de prácticas.

(...) No creo que eso sea lo ideal. Yo creo que a uno si le debieran dar esas herramientas antes de entrar al mundo laboral. Me parece medio aberrante tener que hacer esto; pero pues... capitalismo y que tales. En principio esa fue la razón (...) como bueno, tengo que sacar un poco más de ventaja... para buscar empleo tengo que desarrollar esas herramientas que de pronto la academia no me está brindando, entonces hay que buscarlo en otro lado. (Nicolás, comunicación personal, 24 de 11 de 2022).

56

## Emprendiendo una nueva etapa académica (des)acompañados

Para un grupo considerable de estudiantes del Departamento de Antropología, el proceso de prácticas es un camino que deben recorrer solos. Decidir realizar prácticas no es algo que necesariamente comparten con sus compañeros, ya que la mayoría de los estudiantes no consideran siquiera la opción de realizar una práctica. Aplicar a convocatorias de prácticas también es algo que muchos hacen por su cuenta. Aunque el Departamento difunde las convocatorias recibidas, la mayoría de los estudiantes buscan por sí mismos oportunidades en plataformas de búsqueda de empleo, redes sociales y páginas web. Para muchos de ellos, esta es la primera vez que se embarcan en un proceso de selección, utilizan estas plataformas y elaboran una hoja de vida.

Si me hubieran dicho, sin haber hecho prácticas, que yo ya me graduaba, yo me hubiera quedado en blanco. Pues, como que ¿cómo me monto a esto?, ¿cómo hago una hoja de vida?, ¿cómo me presento como una antropóloga?. (Nicolás, comunicación personal, 24 de 11 de 2022).

Aunque la Universidad de Antioquia y la facultad ofrecen algunos espacios para

preparar a los estudiantes en entrevistas de trabajo y elaboración de currículum vitae, estos recursos son escasos y no se utilizan plenamente. Sin embargo, persiste la percepción de que la universidad, y en particular el Departamento, no brindan el suficiente apoyo en estos procesos. Los estudiantes que realizan prácticas suelen darse cuenta de que la formación académica no los prepara adecuadamente para el mundo laboral. La mayoría de los estudiantes del Departamento que han realizado prácticas expresan la falta de conocimientos teóricos, metodológicos y, sobre todo, relacionados con el ámbito laboral.

Si bien, todas las necesidades para el mundo laboral no se pueden solucionar en la academia, la proyección de los contenidos curriculares debe estar conjugada en la teoría y la práctica, con el fin de permitir la expresión del abordaje de la disciplina en la conformación de competencias básicas para escenarios de afianzamiento entre las diferentes instituciones públicas y privadas. Una formación articulada a través de la participación de profesionales que fomenten estrategias para aminorar distancias en el vacío entre formación y profesión. (Gallego, 2022)<sup>3</sup>

57

El sentimiento de falta de apoyo se debe principalmente a la forma en que se lleva a cabo el proceso de prácticas y la presencia, o ausencia, de la universidad en estos momentos. Dado que las prácticas no están incluidas en el plan de estudios de la versión 5 del pênsum, apenas se están desarrollando actividades relacionadas con el tema, como el Seminario de Prácticas que tuvo lugar a inicios del año 2022. La Coordinación de Prácticas cuenta únicamente con un profesor de planta, quien además de impartir clases, brindar asesorías y realizar actividades de investigación, también debe gestionar y acompañar los procesos de prácticas. Esta carga de trabajo puede ser la razón por la que la coordinación se comunique con los estudiantes solo en contadas ocasiones, lo que hace que los estudiantes sientan que el Departamento ha dejado de lado su proceso y no lo perciban como un ente de apoyo al que puedan acudir para expresar sus dificultades e inquietudes durante las prácticas. Además, algunos profesores del Departamento no están familiarizados con la realización de prácticas o con la modalidad de combinar trabajo y estudio de manera simultánea, ocurriendo casos donde el profesor actúa de manera displicente frente a la situación del estudiante. Como resultado, algunos estudiantes se han encontrado en situaciones difíciles en las que deben elegir entre dedicar tiempo al estudio de una materia o cumplir con las tareas de las prácticas.

## Conclusión

Considero que la relevancia de las prácticas laborales en carreras universitarias continuará incrementando, incluyendo el caso del Departamento de Antropología de la UdeA. La introducción de la ley 2043 en 2020 es una muestra del enfoque estatal que se ha tenido para promover la inserción laboral de los jóvenes desde mediados del siglo XX; posicionándose en lo colectivo como una etapa clave de la experiencia universitaria, independientemente de la carrera. Aunque actualmente se reconoce la importancia de las prácticas laborales y los estudiantes de antropología de la UdeA tienen una percepción positiva de ellas al identificar una conexión entre las prácticas y mayores oportunidades laborales, también es importante reconocer que estas estrategias no garantizan una solución eficiente a las dificultades que se enfrentan los jóvenes para insertarse de manera exitosa en el mundo laboral. El futuro de estos estudiantes y de muchos otros sigue siendo incierto. Aunque estos tomen medidas para construir un futuro mejor, no hay garantías absolutas. Se trata de establecer bases para proyectos inciertos, con la esperanza de lograr estabilidad



económica, pero siendo conscientes de la fragilidad de esas bases frente a las incertidumbres que el futuro pueda presentar.

### **Nota**

**1** Este trabajo tuvo una versión preliminar presentada en el GT de la Articulación Latinoamericana Estudiantil de Antropología y Arqueología (ALEAA), y publicada en los Cuadernos de Trabajo "La situación estudiantil antropológica en Latinoamérica" de la Asociación Latino-Latinoamericana Americana de Antropología en 2024.

**2** Este fragmento de testimonio, al igual que los siguientes, se encuentran enmarcados en la investigación para mi trabajo de grado para optar por el título de antropóloga: Echeverri, S. (2024). ¿A quién madruga, Dios le ayuda? indagación por la construcción profesional y perspectivas a futuro de los estudiantes ad-ports de su graduación (Tesis). Universidad de Antioquia, Medellín

**3** Ese fragmento hace parte del resumen de la ponencia expuesta por el estudiante Wilder Gallego titulada: "Vacíos de formación e información. Reflexiones sobre la sistematización de datos en arqueología y su importancia en la profesionalización y desarrollo de la disciplina", expuesta en el primer seminario de experiencias de práctica laboral realizado el 25 de marzo del 2022

### **Bibliografía**

Adler, Ana Hirsch. "Elementos teóricos y empíricos acerca de la identidad profesional en el ámbito universitario". *Perfiles Educativos*, 35(140), 63–81, 2013.

Blanco, Óscar Andrés Rivera. "La promoción del empleo juvenil y la capacitación para el trabajo en Colombia". *Revista Latinoamericana de Derecho Social*, 5, 47–63, 2017.

Castañeda Rentería, Liliana Ibeth. "¿Nuevas sujetas, nuevas identidades? La vivencia profesional en la configuración de la identidad de género". *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 28(1), 88–108, 2019.

Dane. Boletín Técnico (GEIH): Mercado laboral de la Juventud Trimestre móvil agosto-octubre 2022.

Echeverri, Susana. ¿A quién madruga, Dios le ayuda? indagación por la construcción profesional y perspectivas a futuro de los estudiantes ad-ports de su graduación. Grado en Antropología (Trabajo de grado profesional). Universidad de Antioquia, Medellín, 2024.

Gallego, Wilder. Vacíos de formación e información. Reflexiones sobre la sistematización de datos en arqueología y su importancia en la profesionalización y desarrollo de la disciplina. [Resumen de ponencia]. 1er seminario de experiencias de práctica laboral del Departamento de antropología de la Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia. 2022.

Pérez, Ángel. “Aprender a educar: Nuevos desafíos para la formación de docentes”. Revista Interuniversitaria de Formación Del Profesorado, 68(2), 37–60, 2010.

Sanjurjo, Liliana. (Org). Los dispositivos para la formación en las prácticas profesionales. 1a Ed. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2009.





# MARICX-AFRX LATINOAMERICANA: UNICORNIOS Y OTROS DEMONIOS BLANCOS<sup>1</sup>

Leiner Navarro Jiménez<sup>2</sup>

Estudiante de Antropología por la Universidad de Colombia- Sede Bogotá  
<https://orcid.org/0009-0002-6337-6315>  
E-mail: [lnavarroj@unal.edu.co](mailto:lnavarroj@unal.edu.co)

**REVZAB**  
● ● ● ● ● ●

## RESUMEN

Este ensayo es una colección de teorías aplastadas hasta lo imposible, enfoques autoetnográficos, elementos biográficos y obra poético-visual que pretenden formar un corpus hipertextual de experiencias propias con el objetivo de representar algunas de las problemáticas de las marisquetas negras colombianas como sujetos entendidos más allá de sus carácter subordinado y la violencia experimentada en el cuerpo. Situando como eje central nuestra participación en la academia, mi experiencia formativa en antropología en la Universidad Nacional de Colombia – Sede Bogotá y nuestras acciones organizadas por nuestro reclamo y unidad. Por ello, para este trabajo se utilizaron varias preguntas sobre escenarios socioculturales, iniciativas a favor de nuestros derechos y los afectos que hicieron de él un mar (que considero uno) de prosodia y poesía. Este esfuerzo está, una vez más, dedicado “a aquellos que el tejido social nos borda de igual manera: color, textura, materia, apertura, olor, espesor, vida” y al trabajo activista que me llevó a Bogotá en 2021.

**Palabras-claves:** Autoetnografía; LGBTIQ+; Diáspora Africana; Antirracismo; Educación Superior.

---

## ABSTRACT

61

This essay is a collection of theories pushed to the limit, autoethnographic approaches, biographical elements, and poetic-visual work aimed at forming a hypertextual corpus of personal experiences to represent some of the issues faced by Black queer Colombians (marisquetas negras) as subjects understood beyond their subordinate status and the violence inflicted upon their bodies. For this, our participation in academia is crucial, as well as my formative experience in anthropology at the National University of Colombia – Bogotá Campus, and our actions driven by agencies for our empowerment and collective effort. This work draws on various inquiries into sociocultural settings, initiatives for our rights, and the affections that turned it into a sea (which I consider one) of prosody and poetry. This effort is, once again, dedicated “to those whom the social fabric adorns in the same way: color, texture, material, openness, smell, thickness, life” and to the activist work that brought me to Bogotá in 2021.

**Keywords:** Autoethnography; LGBTIQ+; African Diaspora; Anti-racism; Higher Education.



---

## RESUMO

Este ensaio é uma coletânea de teorias levadas ao limite, abordagens autoetnográficas, elementos biográficos e trabalho poético-visual com o objetivo de formar um corpus hipertextual de experiências pessoais para representar alguns dos problemas enfrentados por pessoas negras queer colombianas (maricas negras) como sujeitos compreendidos além de seu status subordinado e da violência infligida a seus corpos. Para isso, é fundamental nossa participação na academia, minha experiência formativa em antropologia na Universidade Nacional da Colômbia – Campus Bogotá, e nossas ações impulsionadas por agências para nosso empoderamento e esforço coletivo. Para este trabalho, foram realizadas várias investigações sobre cenários socioculturais, iniciativas pelos nossos direitos e os afetos que o transformaram em um mar (que considero um) de prosódia e poesia. Este esforço é, mais uma vez, dedicado "àqueles a quem o tecido social nos adorna da mesma forma: cor, textura, material, abertura, cheiro, espessura, vida" e ao trabalho ativista que me trouxe a Bogotá em 2021.

**Palavras-chaves:** Autoetnografia; LGBTIQ+; Diáspora Africana; Antirracismo; Educação Superior.

“Las herramientas del amo nunca desmontarán casa del amo”  
Audre Lorde

## Introducción



63

Figura 1. [¿Cómo son las condiciones laborales de las maricas negras?]<sup>3</sup>

Este ensayo es una recopilación de teorías trituradas a lo imposible, abordajes autoetnográficos, elementos biográficos y trabajo poético-visual que pretenden formar un corpus hipertextual de experiencias propias con el propósito de representar algunas de las problemáticas de las maricas negras colombianas como sujetos entendidos más allá de su carácter subalterno y la violencia atravesada al cuerpo. Poniendo como eje central nuestra participación en la academia, mi experiencia formativa en antropología en la Universidad Nacional de Colombia – Sede Bogotá y nuestras acciones agenciadas para nuestra reivindicación y juntaza. Por lo cual, para este trabajo, se usaron diversos cuestionamientos a escenarios socioculturales, iniciativas en pro de nuestros derechos y los afectos que hicieron de él un mar (que yo me creo uno) de prosodia y poesía. Este esfuerzo es, nuevamente, dedicado “a quiénes el tejido social nos borda de la misma manera: color, textura, material, abertura, olor, grueso, vida”<sup>4</sup> y a la labor activista que me llevó a Bogotá en el 2021.

## Yo

Soy Leiner. Nací en Ponedera, Atlántico. Mis ríos de sangre van de Luruaco a Repelón, el camino corto entre Santa Cruz y Cien Pesos. Soy Navarro por el legado cimarrón que olvidamos (Blanco, 1995) y principalmente heredero de mi seno materno ante la vida. Crecí entre los cuentos de esos lugares, rememorando todos los nombres de mis parientes ante la mente creadora, cuidadosa y firme de las mujeres que me criaron vertiendo sus legados y seres en mi cuerpo. Mi barrio ha sido una serie de encuentros con distintas formas de

contextos y formas encarnadas de pensar. Construido en el gobierno de Álvaro Uribe a personas negras, locales, desplazadas y empobrecidas. Son las casitas todas iguales, pegadas, desmoronándose a veces por el picó que estremece la tierra a Champeta o Vallenato. Me alimenté de bollos de maíz biche, mazorca y yuca con queso costeño. Soy pena y alegría de la danza del Congo, los marimondas y la puya. Soy, además, mariquisima, marquesita de perversión. “Mariposita” o “locota” para sus cuerpos hipermasculinos en un ser muy amanerado para la expectativa social. Fui de ahí, pero nunca completamente.

El llantico ante la burla a mí, ante la cadena de prejuicio y odio, de una historia que pocas veces se cuenta. Siento la suerte y la fuerza de mis confrontaciones, todos los pequeños pasos, hace mucho yo les dije que iba a escribir. Eso hago.

Soy una marica negra en mi país como muchas otras. Pero una asimilada, vivida ahora en la academia humanista y contoneante en el pasillo del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

Decidí estudiar antropología a los 14 años y más allá de mi determinación de hierro por huir a la capital, siendo yo un atlanticense hasta el tuétano, vi la oportunidad de unir mi gusto escolar por las Ciencias Sociales, lo mucho que me gustaba escribir y mi lucha personal por entenderme. Deseando la primera oportunidad de ocupar un lugar en la Educación Superior y ser el primero de mi lado materno. Siempre me he construido en mi mente a partir de algunas certezas: negrito, con voz de marica y “rarito”. Eso me expuso a la imposibilidad de ser aceptado del todo ante la masculinidad infantil de mis compañeritos varones y el constante regaño por ser cuidado por amigas junto al mandato de que no se contaminen de mí.

En 2016, sufrí una terapia de conversión. Era de hierbas, de baños, de rezos, del santo al que me encomendaron y que luego se nos apareció en un sueño. Duró 6 meses, entre marzo y octubre, y me defendí el siguiente agosto. Mi mayor declaración en aquel momento, más allá del terror de cada día, era dejar mis sueños y morir.

Pocas veces he sido consciente de todos los momentos que fueron formando mi interés por los estudios sociales. Pero hay resonancias y coincidencias en el hecho de descender de los pueblos negros del sur del Atlántico, eso de ser del litoral y la rivera, ser cuidado por mujeres siempre, habitar un barrio regalado y todos los hechos mágicos que forman mi marco cultural ante la vida. Agradezco bastante a Josefina, a Marjane, a Pecola, a Orlando, a Lino<sup>5</sup> que me distrajeran de pensar en el bullying, el abuso psicológico, físico y sexual que me afectaba el pecho. Y tenía una verdad chiquita para mí, qué si luchaba no tenía mucho que perder y sabía que, dentro de mi piel curtida y el ser percibido como un hueco a disposición, hay poemitas, quejas y conciencias. ¿Cómo usar nuestro campo disciplinar para hacer el trabajo necesario, colectivo y reivindicativo de mis maricas negras?

### **Maricas negras: entre representación, represión, medios de existir y apuestas colectivas**

Existir en una comunidad negra fuera de la idea de un cuerpo negro heterosexual o cisgénero simplemente es que te nieguen la existencia. (Macu, 2022)<sup>6</sup>

El término de “Marica Negra” es conjunto de conciencias propias sobre lo que significa vivir un cuerpo con las categorías cruzadas. Es la burla al roto esquema que ha pretendido construir lo negro y lo LGBTIQ+ a un paso atrás, solamente, de lo hegemónico.

Es una apuesta colectiva y política de amar, de visibilizarse, de resistir. Consecuentemente, una reivindicación de sus insultos, por orgullo y lucha. No es una experiencia única, es la historia de este país y la diáspora africana en el mundo. Es la apuesta, por lo plural, de entender que las vivencias y sentires de nuestros movimientos nos deben comprender también e hilar en el tejido social de nuestros barrios, favelas, metrópolis, en la ruralidad o en la antropología. Principalmente, hacerse un lugar en nuestros mundos, fuera de la negación y toda la violencia que se ha diseñado para nuestra muerte. Una de las necesidades disciplinares, básicamente, los diferentes porqués de la existencia de las maricas negras. Según Ochy Curiel (2014) en la entrevista “Yo ya no creo en una solidaridad feminista transnacional así por así”:

no vale incluir otras opresiones, sino ver y entender la opresión, cómo se articula y analizar cómo cada una de nosotras y en colectivo y con otros movimientos sociales estamos o no reproduciendo esa lógica. Y esto significa entender los lugares de privilegio que tenemos (Curiel, 2014, dicho en Pequeño, 2014).

En Colombia, muchos vacíos para comprender nuestras problemáticas no han sido abordados de manera amplia y diversa, falta esclarecer más de un embrollo de realidades socioculturales. Por mencionar algunas: la situación vivida en el Conflicto Armado del país; en el sistema carcelario y los crímenes de odio hacia nosotrxs; nuestras agencias barriales; ejerciendo el trabajo sexual; las identidades e invenciones artísticas; el acceso a la Educación Media y Superior; las diferentes condiciones en el mercado laboral y la discriminación cotidiana en la calle.

Según el Instituto Internacional sobre Raza, Igualdad y Derechos (2021):

Los diferentes escenarios en los que se producen y ejercen las violencias heteronormativas y/o racistas (familia, escuela, trabajo, instituciones estatales, iglesias, comunidades) no se encuentran aislados, debido a que se crea un encadenamiento entre las distintas experiencias de violencia, que resulta continuado en el tiempo y termina conformando un continuum de violencia. Esto ha marcado las vidas de las personas Afro-LGBT en Colombia, pues las diferentes experiencias de vulneración de derechos, por ser afro y por ser personas sexualmente diversas, se entrecruzan. (Instituto Internacional sobre Raza, Igualdad y Derechos Humanos, 2021).

En este informe *La deuda pendiente con la población Afro-LGBT en Brasil, Colombia, Perú y República Dominicana (2021)*, que para el caso colombiano, participaron las organizaciones: Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombiana (C.N.O.A.), Fundación Arcoiris de Tumaco y la Fundación Afrodescendientes por la Diversidades Sociales y Sexuales (Somos Identidad), evidencia a voces el encarnar las diferentes aristas que constituyen nuestra vulneración desde la criminalización, el autoreconocimiento, la crítica al sistema de salud y las demandas al sistema educativo.

Una problemática que se adhiere es una representación mediática nula. Nuestra identidad se construye con un complejo contradictorio de afueras constitutivos (Hall, 1997) en la que el binarismo de género, la racialización y la condición de clase se ven desafiadas cuando en la praxis de nuestra resistencia y cotidianidad las fronteras de cada letra de lo LGBTIQ+ se ve en una mixturada confusa que se debe desentramar para la comprensión de nuestras experiencias de violencia y la fluidez de espectros sexuales propios. Desde la Antropología, es necesario generar un nuevo modo que combine una práctica crítica para construir representación, visualizaciones y visiones con imágenes alternativas que cuenten



con peso ético y responsabilidad para descentrar las narrativas dominantes así dando paso a otras posibilidades (Pink, 2021: 259). En concordancia con lo mencionado, una de mis convicciones teórico-metodológicas más importantes es considerar a nuestra disciplina como “ciencia social-plástica” (Esguerra Muelle, 2023) adoptando una propuesta epistemológica, estética, ética y de formato que centra la creatividad y enfrenta la divulgación con la combinación artística.

### **Cuerpo maricón, violación correctiva y “deseada”**

Maricas los dos, unidos a pesar de ellos, violados cada semana por los mismos tíos viriles y asquerosos de nuestro barrio. (Taïa, 2017)<sup>7</sup>

No pretendo acá hablar más allá de mi propia experiencia sobre la violencia sexual y las implicaciones que han tenido para mi vida, de la misma manera, que ha afectado la vida de muchas personas que me han rodeado. En mi barrio, siempre se obvió la premisa de que las maricas deseábamos la violación como forma de validación personal y “era natural” complacer el falo de los hombres que nos deseaban en silencio con el morbo más reprochable que, claramente, debíamos aceptar con agradecimiento y sumisión. Hay un dicho que dice que lo marica se quita metiendo una varilla metálica al fuego vivo por el culo (reinterpretación dialectal), aunque no literal, se dice para manifestar el aspecto apuesto: la corrección. A lo largo de mi vida, he sido testigo de una tensión entre las anteriores reacciones. La primera, hombres que performan la masculinidad más dura me han tocado en el transporte público, me han hostigado en la calle, me han esperado en el momento más desprevenido para hacer insinuaciones sexuales. Por ejemplo, una vez a los 13 años después de salir de clase, un grupo de mototaxistas me gritaba que por 10.000 pesos (2,5 dólares) me podían violar en masa, y eso no se distancia de las fantasías sexuales de mis compañeros de clase o universidad que más allá de verme como un igual, ven en mí la posibilidad de cumplir con una check-list sexual donde yo sigo siendo el esclavo a disposición, la carne exótica que les visita en la metrópolis, el trofeo del antirracismo incapaz de defenderse (a pesar del esfuerzo) de su conquista blanca y su complejo de salvador blanco. Paralelamente, igual de violento que el insulto callejero, la amenaza de muerte a machetazos o a empalamiento.

Es interesante cómo se entrelaza el aspecto erótico con todo lo anterior, ya que durante casi toda mi vida hubo una reafirmación diaria de que debido a mi color de piel no podía ser bello ni deseado, y que sumado al mariconeo generaban la imposibilidad de ser amado. Era muy raro cuando comencé a escuchar la narrativa opuesta en mi entorno y se generaba una concientización interna sobre los cánones de belleza eurocéntrica. Me distinguía por ser una persona tímida hasta que encontré referentes, espejos y ánimos en tipos de música, estéticas y personalidades públicas que me dieron la confianza para jugar con mi cuerpo, mi feminidad y mis consideraciones sexoafectivas. Un asunto más difícil sigue siendo el amoroso en mi vida personal, reconociendo en mí la idea lejana de amor romántico que no ha sido construido, precisamente, para maricas negras desvergonzadas y ruidosas como yo.

Confieso que uno de mis mayores miedos en el quehacer etnográfico, que ha sido enraizado por excelencia con la antropología social y cultural, es no ser tomado en serio. Por eso, mi esfuerzo constante es mantener una actitud rígida, hipervigilante y defensiva ante el trabajo de campo. Mi preocupación eterna por ocultar mis modos de gesticular, mi caminado, mi tono de voz, mis manías de marica evidente más allá de la actitud de Indiana Jones que

prevale ante mis pares masculinos que aparece como un polo extraño.

## Inventos invisibles ¿y eso que con la antropología?

La antropología ha instaurado un discurso específico sobre su aura y ha mecanizado, en los diferentes manuales escritos o no, las marchas y los límites de quienes nos dedicamos a ella. Ya teniendo una larga discusión sobre los modos clásicos de proceder y ser antropológico. Hay que reconocer que ha habido un giro poderoso sobre la objetividad dura y “neutral” a un conocimiento situado (Haraway, 1988), que nos considera “nunca parte de lo social, más bien forman(do) parte de lo social, haciendo que la acción social, la vida social, se expanda y complejice, junto a otras innumerables prácticas y lógicas sociales” [negrita en la original] (Duarte et al, 2016: 283), como se citó en (Pogliaghi, 2021). Comprendiendo, de algún modo, esa forma de producir conocimiento como una apuesta por la experiencia vivida en un contexto histórico y cultural determinado (Haraway, 1988) y generado desde una perspectiva crítica y de reflexión sobre las relaciones de poder y opresión. Esta perspectiva dirigida hacia poblaciones marginadas y excluidas del proceso de producción de conocimientos (Harding, 1991) (Tuhiwai, 2012) con una lucha política (Lugones, 2010) implicando necesariamente un proceso de resistencia y transformación de las estructuras socioculturales (Escobar, 2008). Así dando lugar a la construcción de nuevas formas de pensamiento y acción que sean relevantes para los sujetos subalternos (Grosfoguel, 2016).

Por lo anterior, me he dedicado repetitivamente a escribir, aprender y reclamar un lugar en la academia. Sitios que se nos han sido completamente negados e inaccesibles.

67

Siempre me gusta contar a la gente que quiero que me conozca que una vez me salvó la idea de amor. Siempre situado en la idea de recibir, ser digno de él, de darlo. Tuve los delirios de esa preadolescencia “ilustrada” en los libros de la biblioteca de Ponedera, imaginándome los hechos que rozaba en el papel y las preguntas que formaron las dudas más grandes de mi vida. Siempre tuve la pequeña sospecha que era más difícil para mí o para los demás. ¿Hay historias dónde el protagonista sea “otro” tanto como yo? ¿tendré que cumplir el sueño de ser el escritor que las escriba? ¿con quién compartiré la odisea, la letanía, el poema o la novela? (Cuaderno de notas, 2023). (Navarro, 2023).

La invisibilidad sobre los cuerpos negros en los diferentes medios (de comunicación, del arte e intelectuales) ha sido un *modus operandi* colonial de negar de manera violenta la humanidad y la dignidad de las personas. De esta forma, se ponen en circulación repetitivamente arquetipos, estereotipos y maneras discursivas que refuerzan imaginarios sociales esencialistas sobre la localización, la generación de conocimiento y comportamientos que tienen las personas negras y maricas en Colombia. En consecuencia, llega a mezclarse e imbricarse a múltiples violencias. La imagen que se crea es una fácil de comprender porque refleja los presentes prejuicios subconscientes en la cultura popular y que intenta justificar la discriminación racial y la marginalización de esas personas.

Esta problemática es experimentada de formas complejas y diversas por las maricas negras en América Latina. Al poseyeren un cruce de vivencias subalternas que moldean tanto la exclusión en las dinámicas culturales y políticas hegemónicas de las comunidades cuanto las que se habita desde un proceso de silenciamiento (Gramsci, 1971), reivindican cotidianamente la identidad propia bajo la necesidad de crear sus propias formas de expresión cultural, construir nuevas resistencias y emancipación (Guha y Spivak, 1988; Spivak, 1988).



En Colombia, las personas cisheterodisidentes de comunidades negras, afrodescendientes, palenqueras y raizales se ven enfrentadas a un proceso de reivindicación y resistencia obligatorio ante la negación de toda nuestra existencia. Tales como Diana Navarro, una mujer trans negra abogada que luchó y participó en la creación de políticas LGBTIQ+ en el país. Durante el 2022, Diana murió debido a complicaciones en su salud.

En el texto de *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación de Mara Viveros* (2016) se recogen algunos aportes de Danièle Kergoat (2009) sobre el concepto de interseccionalidad en el feminismo materialista. Se sostiene que para entender la complejidad de las tensiones sociales que se manifiestan en torno a la raza, clase y género, es necesario adoptar una perspectiva que reconozca la interdependencia y coextensión de estas relaciones sociales. En otras palabras, las experiencias sociales que surgen de la interacción entre estas categorías no pueden ser analizadas secuencialmente, sino que se entrelazan y se co-producen mutuamente (Kergoat, 2009), como se citó en (Viveros, 2016).

Lo anterior, es importante para la comprensión de la identidad “marica” y “negra” que se mezcla con los ejes más desfavorecidos de la clase, la edad, la procedencia a la periferia y el acceso a un capital cultural considerable en un cuerpo como el mío. Es decir, que estas categorías se mezclan y afectan entre sí mismas al mismo tiempo que yo existo en un contexto histórico y geopolítico determinado. Según Mara Viveros (2016: 8) “La interseccionalidad estabiliza las relaciones en posiciones fijas y sectoriza las movilizaciones sociales, de la misma manera en que el discurso dominante naturaliza y encierra a los sujetos en unas identidades de alteridad preexistentes” y me niego a entenderme ahora de esa manera dejando la posibilidad de abordarme de maneras más tejidas, sin desprenderme de aquí o allá.

Lugones (2005) sostiene que la intersección revela un vacío, una falta, en donde debería aparecer, por ejemplo, la mujer negra, ya que ni la categoría “mujer” ni la de “negro” la abarcan. Sin embargo, una vez identificado ese vacío, es necesario actuar políticamente. Inspirándose en el trabajo de Lorde, Lugones propone la lógica de la fusión como una vía para resistir múltiples formas de opresión, creando espacios de resistencia desde dentro de los sistemas de poder. Esto en una serie de niveles, y fomentando identidades de coalición a través de diálogos complejos que se basan en la interdependencia de diferencias no hegemónicas (Viveros, 2016).

Tratar el tema de maricas negras desde las ciencias sociales, humanas y las artes debe significar al tiempo una reevaluación profunda de los conceptos con los cuales se ha entendido el racismo estructural, la sexualidad y el cuerpo desde las propuestas de los estudios de género y feminismos negros, barriales y decoloniales; los estudios culturales; la teoría crítica antirracista y la teoría cuir. Igualmente, un giro técnico-metodológico y de formato, por ejemplo: la biomitografía (Lorde, 2011), la arqueología histórica contrapuntal (Hurtado, 2020), la etnografía colaborativa (Lassiter, 2005) o la epistemología de frontera o migrante (Esguerra Muelle, 2020) que ejemplifica bastante bien la urgencia de que están presentes y no se niegan las emociones y las sensaciones, el ser cuerpo, el vivir y morir un poco cada día— el valerme de los desarrollos de las epistemologías feministas, en particular de: el conocimiento situado (Haraway, 1988); la standpoint epistemology (Harding, 2004; Collins, 2000); las políticas de la localización (Rich, 1985) —que son en buena parte una sistematización académica del pensamiento de mujeres y personas feminizadas afro, negras, chicanas, latinoamericanas y latinas—; valerme del pensamiento aimara chi’xi (Rivera,

2010); de la teórica-poética acuñada como *borderland/la frontera* (Anzaldúa, 2007) y de *traficar* (Da lima, 2002). (Como se citó en Esguerra Muelle, 2020).

Por otro lado, uno de los pilares de este trabajo, sin duda, es la memoria y la contienda por sobrevivir en la ruralidad nacional y las selvas de cemento. La frase “negra, marica y puta” pronunciada por Diana Navarro constituyó, a modo personal, una de las primeras veces que veía la lucha reconocida a escala microsocial que libraba en Ponedera (Atlántico, Colombia) desde el 2017, a los 13 años. En este ensayo declaro, siguiendo el concepto de marginalidad escogida (Hooks, 1994) y ejerciendo plenamente mi derecho a decidir sobre qué hablar, sobre cómo vivir, entre las consecuencias de involucrarme emocionalmente con las personas que son como yo: maricas negras. Esto debe llegar a una consecuencia profunda y colectiva de hacer otras antropologías donde tengamos más y otros lugares.

## Manifiesto

Cayenita amarillísima de mi rivera magdalena linda, de mi mar de sabana y mis penas alegradas. Yo soy el cariño de mi ma’ y el retoño de la libertad cimarrona, resistida y en carne viva. Soy la risa que me sueltas, el - la muñequita de tu falo violador, a tus pasiones “blancas” y la deidad de tus amores vagos, de tu deseo culposo sobre mi piel. Loca y mariposita negrita, loquísima de rab-o-ia. Cuidaita por mis amigas y cómplice marica. Bellísima danza de incoherencias tiernas y el fondo hondito a tu semen. Un “no te entiendo”. Soy el futuro vendiéndose en la esquina, la muerte desdichada persiguiéndote la casa y la fuerza ciclónica que *no soportas*. Soy el sueña, la que te escribe, “eso” solitx sinvergüenza. [...] El camino es largo, lleno de cumbritas y llanuras. Es rosita, rojo al vivo. Hay ríos como los de mi casa, de pronto, el mismo vientico frío. Nunca hay por acá mis trupillos ni los mismos robles ni tamarindos. Vivo en los medios, sin *sentido*. Dejé de huir, llegué ya. ¡A vivirme! Acá el completo exilio.

69

## Notas

1 Este trabajo es el resultado de diferentes aproximaciones escritas y visuales que he hecho o con las que he colaborado durante mi paso por mi carrera. También este trabajo tuvo una versión preliminar presentada en el GT de la Articulación Latino-americana Estudiantil de Antropología y Arqueología (ALEAA), y publicada en los Cuadernos de Trabajo "La situación estudiantil antropológica en Latinoamérica" de la Asociación Latino-Latinoamericana de Antropología en 2024.

2 Miembro del GEA-CES, Semillero SIZO y Colectivo Afro UN de la Universidad Nacional de Colombia - sede Bogotá.

3 Foto del bodegón “¿Cómo son las condiciones laborales de las maricas negras?” compuesto por Leiner Navarro (2022). El trabajo se hizo con un tema de interés: las condiciones laborales de las maricas negras en Bogotá en trabajo sexual, de peluquería y reciclaje. Empecé con un juego con algunas personas co-residentes de AUCOL (asociación autogestionada de residencia a estudiantes foráneos): les decía un término (hice una lista de palabras asociadas al tema) y luego les pedía relacionar 3 objetos o cuestiones materiales con lo mencionado. Al tener una lista de cosas, la mayoría pasó a conformar la obra plástica.



Algunos materiales fueron prestados por los participantes. Se presentó para una tarea del curso de Etnografía Expandida.

4 Dedicatoria del texto “Medios de existir: contra toda negra maricada” de Leiner Navarro (2023)

5 Protagonista del cuento Treno de Lino de mi autoría. Presentado y finalista del Concurso Nacional de Escritura en el 2020. Una historia con ritos a Oshun, con cayenas en tarros de café, con robles amarillos, con picós y una cabeza usada como balón de fútbol. Cuenta la historia de dos niños frente a la invasión paramilitar a su municipio. No lo he publicado.

6 Tomado del programa radial Postscriptum: Maricas negras, diversidad en la disidencia.

7 Del “El que es digno de ser amado”, por AbdeláTaïa, 2017

## Bibliografias

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/la frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books. 2007.

Blanco B., José A. "Censo de San Basilio del Palenque 1777. Análisis, comentarios y documentos". *Memoria Y Sociedad*, n.1 v.1, p. 117-126, [1995] 2014.

Crenshaw, Kimberlé William. “Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of anti discrimination doctrine, feminist theory and antiracist”. *University of Chicago Legal Forum*. nº 1, v. 1989, p. 139-167, 2013.

Crenshaw, Kimberlé William. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. *Stanford Law Review*, nº 6, v. 43, p. 1241–1299. 1991, <https://doi.org/10.2307/1229039>.

Curiel, Ochy. *Antirracismo y feminismo*. Ediciones Akal. 2014

Costa, Claudia de Lima. “Repensando el género: tráfico de teorías en las Américas”. In. Femenía, Maria Luisa. *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos. 2002. p 189-214

Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Madri: Ediciones Akal. 2005

Duarte, Klaudio, Canales, Manuel; Cottet, Pablo. “Conversaciones juveniles: aportes a las prácticas y lógicas de la investigación social”. *Cinta moebio*, nº 57, p. 275-284, 2016.

Escobar, Arturo. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press. 2020

Muelle, Camila Esguerra. *Técnicas de Investigación II: Métodos Cualitativos*. Universidad Nacional de Colombia. 2023

Muelle, Camila Esguerra. "Del cuerpo al mundo, del mundo al cuerpo: etnografía, migración y cuidado". In. Jiménez, Carlos Arturo López (Ed.) *Investigar a la intemperie: reflexiones sobre métodos desde las ciencias sociales en el oficio*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 2020. p. 59-91.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers. 1971

Grosfoguel, Ramón. "Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad". *Tabula Rasa*, nº 25, p. 153–174, 2016. <https://doi.org/10.25058/20112742.79>

Guha, Ranajit. Sipavk, Gayatri Chakravorty. *Selected Subaltern studies*. Oxford: Oxford University Press. 1988.

Hall, Stuart. "El trabajo de la representación". In. Hall, Stuart. *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications, 1997 p. 13-14. Traduzido por: Elías Sevilla Casas.

71

Haraway, Donna. "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies*, 14(3), p. 575-599, 1988.

Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press. 1991

Harding, Sandra. (ed.). *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. Nueva York: Routledge. 2004

Hill Collins, Patricia. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge. 2000.

Hooks, Bell. *Black looks: Race and representation*. South End Press. 1992

Hooks, Bell. *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. New York: Routledge. 1994

Hurtado-Garcés, Rudy. "Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad": imágenes de lo "negro" en la antropología colombiana 1930-1970. *Revista CS*. n°30. p. 141-172. 2020

Instituto Internacional sobre Raza, Igualdad y Derechos Humanos. *La deuda pendiente con la población AfroLGBT en Brasil, Colombia, Perú y República Dominicana*. Washington, D.C.:



Instituto Internacional sobre Raza, Igualdad y Derechos Humanos, 2021.

Kergoat, Danièle. "Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux". In. Dorlin, E. (ed). *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*. Paris, puf: Actuel Marx Confrontations. 2009. p. 111-125.

Lassiter, Luke Eric. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. University of Chicago Press. 2005

Lemebel, Pedro. "Hablo por mi diferenci"ª. In. Lemebel, Pedro. *Zona de dolor*. LOM Ediciones. 1995. p. 9-13

Lorde, Audre. *Zami: A new spelling of my name: A biomythography*. Crossing Press. 2011

Lorde, Audre. *Sister outsider: Essays and speeches*. Crossing Press. 2012

Lugones, María. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color". *Revista internacional de filosofía política*, nº 25, p. 61-76. 2005

Lugones, María. "Toward a Decolonial Feminism". *Hypatia*, nº 4 v. 25, p. 742–759. 2010.

Navarro Jiménez, Leiner et al. "Medios colaborativos y visuales de existir". [Fotografía]. *AUCOL* sede Palermo, Bogotá, Colombia. 2023

Navarro Jiménez, Leiner. *Medios de existir: contra toda negra maricada*. [Trabajo final, Certificado de Estudios Afrolatinoamericanos del ALARI Harvard University]. 2023

Pequeño, Itziar. "Yo ya no creo en una solidaridad feminista transnacional así por así". *Pinkar Magazine*. 2014. <https://www.pikaramagazine.com/2014/10/yo-ya-no-creo-en-una-solidaridad-feminista-transnacional-asi-por-asi/>

Pink, Sarah. "Questionnaire: visual studies now". *Visual Studies*, nº 3 v. 36, p. 257–260, 2021

Pogliaghi, Leticia. "Entrevistas para grupos pequeños". In. Escamilla, Betzabé Márquez; Domínguez, Emanuel Rodríguez (eds.) *Etnografías desde el reflejo: Prácticas Aprendizaje*. Universidad Nacional Autónoma de México. 2021. p. 125-142

Post-scriptum. *Maricas negras: diversidad en la disidencia*. Parte 1. Radio Unal. 2021

Post-scriptum. *Maricas negras: diversidad en la disidencia*. Parte 2. Radio Unal. 2021

Rich, Adrienne. "Notes towards a politics of location". In. Diocaretz, M. Diaz; Zavala, (eds.), *Women, feminist identity and society in the 1980s*; Amsterdam: John Benjamins.1982. p. 7-22;

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón; Retazos. 2010

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the subaltern speak?". In. Nelson, Cary; Grossberg, Lawrence (eds). *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press. 1988. p. 271-313

Taïa, Abdellah. *El que es digno de ser amado*. Editorial Cabaret Voltaire S.L. 2017.

Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books. 2012

Vigoya, Mara Viveros. "interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista*, v. 52, 2016. p.1-17





# DEPRESIÓN Y ANSIEDAD EN CRISIS: AISLAMIENTO SOCIAL Y SUS REPERCUSIONES EN LA SALUD MENTAL, VIDA SOCIAL Y PROBLEMÁTICAS CULTURALES EN EL ESTUDIANTADO JALISCIENSE

Vania Dolores Ortiz Ruiz

Licenciada en Antropología por la Universidad de Guadalajara- México  
<https://orcid.org/0009-0005-8737-8798>  
E-mail: [vaniadoloresortizruiz@gmail.com](mailto:vaniadoloresortizruiz@gmail.com)

**REVZAB**  
● ● ● ● ● ●

---

## RESUMEN

La presente investigación se centra en analizar los efectos psicosociales que la pandemia de COVID-19 generó en estudiantes universitarios de ciencias sociales en Jalisco, México. A través de una etnografía digital realizada durante el confinamiento, se busca entender las percepciones y emociones de estos jóvenes ante una situación global sin precedentes. El estudio indaga en cómo el aislamiento social y la incertidumbre frente al futuro académico y laboral afectaron la salud mental de los estudiantes, revelando la aparición de síntomas de angustia, ansiedad y estrés. La investigación destaca la importancia de comprender los sentimientos de esta población para diseñar intervenciones adecuadas en el ámbito educativo y de salud pública. Se da apertura a un enfoque personal en el trabajo de campo, ofreciendo una mirada más íntima del quehacer antropológico y muestra el proceso de desarrollar una investigación en tiempos de crisis y precariedad. Los resultados sugieren la necesidad de implementar estrategias de apoyo emocional y psicológico dirigidas a mitigar los efectos negativos del confinamiento en la población estudiantil, así como repensar las políticas educativas en contextos de crisis. Este estudio contribuye a la discusión sobre las repercusiones de la pandemia en la juventud universitaria, subrayando la relevancia de enfoques multidisciplinarios que aborden los desafíos psicosociales en situaciones de emergencia global.

**Palabras clave:** Salud Mental; COVID-19; Estudiantes; Confinamiento; México.

75

---

## ABSTRACT

The present research focuses on analyzing the psychosocial effects that the COVID-19 pandemic generated in university students of social sciences in Jalisco, Mexico. Through a digital ethnography carried out during confinement, we seek to understand the perceptions and emotions of these young people in the face of an unprecedented global situation. The study investigates how social isolation and uncertainty regarding the academic and work future affected the mental health of students, revealing the appearance of symptoms of anguish, anxiety and stress. The research highlights the importance of understanding the feelings and thoughts of this population to design appropriate interventions in the educational and public health field. It opens up a personal approach to fieldwork, offering a more intimate look at anthropological work and shows the process of developing research in times of crisis and precariousness. The results suggest the need to implement emotional and psychological support strategies aimed at mitigating the negative effects of confinement on the student population, as well as rethinking educational policies in crisis contexts. This study contributes to the discussion on the repercussions of the pandemic on university youth, underlining the relevance of multidisciplinary approaches that address psychosocial challenges in global emergency situations.

**Keywords:** Mental Health; COVID-19; Students; Lockdown; Mexico.



---

## RESUMO

A presente pesquisa centra-se na análise dos efeitos psicossociais que a pandemia de COVID-19 gerou em estudantes universitários de ciências sociais em Jalisco, México. Através de uma etnografia digital realizada durante o confinamento, procuramos compreender as percepções e emoções destes jovens face a uma situação global sem precedentes. O estudo investiga como o isolamento social e a incerteza quanto ao futuro acadêmico e profissional afetaram a saúde mental dos estudantes, revelando o aparecimento de sintomas de angústia, ansiedade e estresse. A pesquisa destaca a importância de compreender os sentimentos e pensamentos desta população para desenhar intervenções adequadas no campo educacional e de saúde pública. Abre uma abordagem pessoal ao trabalho de campo, oferecendo um olhar mais íntimo sobre o trabalho antropológico e mostra o processo de desenvolvimento da pesquisa em tempos de crise e precariedade. Os resultados sugerem a necessidade de implementar estratégias de apoio emocional e psicológico que visem mitigar os efeitos negativos do confinamento na população estudantil, bem como repensar as políticas educativas em contextos de crise. Este estudo contribui para a discussão sobre as repercussões da pandemia na juventude universitária, sublinhando a relevância de abordagens multidisciplinares que abordem os desafios psicossociais em situações de emergência globais.

**Palavras-chave:** Saúde Mental; COVID 19; Estudantes; Confinamento; México.

## Introducción<sup>1</sup>

Esta investigación va encaminada a la comprensión social que se tiene acerca de los trastornos mentales en la juventud mexicana estudiantil, específicamente en estudiantes de la Universidad de Guadalajara, partiendo del punto que estos padecimientos se encuentran muy presentes en la situación que se estaba enfrentando mundialmente con la pandemia, y además las implicaciones que se obtuvieron del aislamiento social como medida de prevención contra el virus COVID-19.

A través de distintas herramientas, se pudo tener un acercamiento parcial con varios estudiantes universitarios del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) que proporcionaron sus puntos de vista acerca del vivir en aislamiento. Incluso algunos compartieron sus historias de vida durante el confinamiento, y se logró rescatar un poco de sus vivencias particulares. Con esta información se pretende dar un enfoque crítico y social al tratamiento que se da de los trastornos mentales en Jalisco, México.

Cabe aclarar, que esta investigación la hice a partir de un enfoque personal que se tiene respecto al tema, un tema que resulta de particular interés ya que es una cuestión que atraviesa a mi persona. Aun así, se mantuvo un enfoque crítico respecto los aspectos que fueron investigados, pero también se critica el hecho de que mantener una postura completamente parcial es imposible en las ciencias sociales, ya que como investigadores también nos atraviesan nuestros propios temas de investigación; a diferencia de como las ciencias exactas postulan.



*Diario de una pandemia*

*Llevo semanas pensando en este trabajo, intentando hacer avances; me siento frente a la computadora en la madrugada, son a las 2:00 de la mañana. No tengo sueño porque mi mente está ocupada, pensando en escenarios imaginarios que crea para atormentarme. No consigo escribir nada, cuando menos nada académicamente interesante, a veces escribo poemas, pero eso no sirve porque tengo que entregar tareas, presentar exámenes y redactar ensayos; eso es lo que tengo que hacer y no perder el tiempo pensando en qué va a pasar cuando termine este encierro que se siente perpetuo. Piensa en otra cosa, piensa en que no eres suficiente para tu familia, o que eres una persona estúpida que no conseguirá terminar sus estudios, piensa en que has subido de peso. ¿Qué comeré mañana? ¿Tomé mis pastillas o soñé que lo hacía? No recuerdo, ni siquiera sé qué día es hoy y acabo de ver el reloj y ya son las 6:00 de la mañana, ¿A dónde se fue el tiempo? Me dormiré hasta las 3:00 de la tarde.*

*En el canal de noticias solo hablan de la pandemia, dan recomendaciones de cuidado ante el contagio, y la tasa de mortalidad cada día aumenta.*

*Toda mi familia está tensa, llevamos meses encerrados, mi mamá me regaña por levantarme tan tarde, pero tengo tarea mamá y el proyecto se entrega mañana. ¿Tomaste tu medicamento? Son 3 pastillas y toma esta vitamina, hará que te sientas mejor.*

*Gracias mamá, pero no me siento mejor. Yo solo quiero terminar mi proyecto, quiero terminar la tarea para recostarme un rato y volver a perder el tiempo. Quiero ir a donde solía, volver con mis amigos porque entienden lo que vivo, pero pesar de todo amo a mi familia, sólo que ellos no saben cómo ayudarme. ¿Y si abandono la escuela? ¿De qué me sirve la antropología si me siento tan vacía? Si no importa cuánto intente aprender sobre la teoría del trabajo de campo, esto no es una etnografía. Quisiera hablar con mi abuela, tal vez ella lo entendería y si no me dejaría recostarme en su pecho y llorar todo el día.*

*¿Por qué estoy llorando?*

Vania

Quise empezar esta investigación con un breve texto lírico desde una perspectiva personal, del cómo es que he vivido y sentido la situación de aislamiento social como una estudiante veinteañera universitaria que padece depresión y ansiedad diagnosticadas. Lo he decidido así porque fue lo que inspiró a esta investigación referente a las causas y efectos mentales entre los estudiantes de Jalisco que estos padecen, frente a las medidas de prevención que se llevaron a cabo frente a la situación de pandemia por el virus COVID-19. Además, sentí este trabajo como un espacio seguro de expresión a mi persona, porque sé que existen más personas que pueden identificarse con dichas problemáticas planteadas en la presente investigación.

## Cronología de la pandemia por covid-19

A continuación, se presenta un panorama cronológico de la situación que se vivió en México durante la pandemia, a través de información oficial brindada por el gobierno mexicano, con la intención de contextualizar la investigación.

- 11 de marzo de 2020, la OMS determina en su evaluación que la COVID-19 puede caracterizarse como una pandemia, debido a los alarmantes niveles de propagación de la enfermedad y por su gravedad, y por los niveles también alarmantes de inacción.

- 16 de marzo de 2020, la Secretaría de Salud en México anunció la implementación de la Jornada Nacional de Sana Distancia como medida preventiva.

- 24 de marzo de 2020, la Secretaría de Salud en México informó que todos los estados de la República Mexicana se encontraban contagiados. Nuestro país pasó a fase 2 de contagio.

- 30 de marzo de 2020, se declaró un estado de Emergencia Sanitaria en todo el país, por lo que la Jornada Nacional de Sana Distancia se extendió hasta el 30 de abril originalmente.

- 16 de abril de 2020, la Secretaría de Salud anunció que el confinamiento voluntario y la suspensión de labores no esenciales continuará hasta el 30 de mayo.

- 13 de mayo de 2020, el Gobierno Federal dio a conocer la estrategia de reapertura de actividades sociales, escolares y económicas la cual consta de tres etapas y se llamará “nueva normalidad”.

- Etapas de reapertura

- Etapa 1 | 18 de mayo | Reapertura de los Municipios de la Esperanza.

- Etapa 2 | Del 18 de mayo al 31 de mayo | Preparación para la reapertura, construcción, minería y fabricación de equipo de transporte serán consideradas como actividades esenciales.

- Etapa 3 | 1° de junio | Sistema de semáforo por regiones para la reapertura de actividades sociales, educativas y económicas.

## Marco teórico

México no había establecido un encierro obligatorio ni un toque de queda como había ocurrido en otros países, al tiempo de finalizar la investigación (27/05/2020). Únicamente se persuadió a la población para que permaneciera en sus hogares el mayor tiempo posible y



acatara las medidas de higiene que implementó la Secretaría de Salud mexicana. De igual manera, se establecieron foros, líneas de atención, terapias gratuitas e información variada sobre las implicaciones mentales y psicológicas como medidas de ayuda y prevención para la ciudadanía mexicana. Por su parte, el estado de Jalisco habilitó una plataforma de atención psicológica para el sector salud, a cargo del Centro Universitario de Ciencias de la Salud (CUCS) y el Departamento de Clínicas de Salud (Fonseca, 2021).

Sin embargo, el foco de atención se encontraba hacia las implicaciones sanitarias que se debían de tomar para combatir al virus, para así poder llegar a esta llamada “nueva normalidad”, lo cual casi no contempla el estudio y tratamiento efectivo de las personas afectadas a un nivel mental. Dentro de la agenda pública muy poco se trató acerca de un efecto psicológico que causa el confinamiento social a los individuos. Y menos aún sobre los trastornos mentales tales como: la ansiedad, la depresión, la bulimia, la anorexia, la bipolaridad, los TOC (Trastorno Obsesivo-compulsivo) o el autismo; que son padecimientos que conllevan grandes efectos dentro de la vida individual y social de las personas.

Con esto se llega a destacar la falta de importancia y atención que se le estaba dando a la salud mental de la población mexicana, por ello, con esta investigación se pretende demostrar los efectos que estos padecimientos mentales causaron a los individuos, específicamente la comunidad universitaria tapatía, a raíz de la situación de aislamiento. Además, se pretende conocer los efectos psicológicos que estaban teniendo los estudiantes, las causas que los llevaron a incrementar o comenzar con sus trastornos psicológicos, la forma de afrontar su realidad, los pensamientos a futuro que se estaban planteando ante la nueva normalidad que estableció el Estado y sobre todo la situación anímica que estaba afrontando día con día.

### **Estado de la cuestión**

Es considerado pertinente mencionar ahora los trabajos que inspiraron y ayudaron teóricamente a realizar esta investigación. Esta investigación está fuertemente influenciada por obras como *La sociedad del espectáculo* (Debord, 1967), *Bueno para nada* (Fisher, 2009), *La sociedad autófaga* (Jappe, 2017), *El apoyo mutuo* (Kropotkin, 1902), el concepto del suicidio de Durkheim (1897), *Capitalismo y esquizofrenia* (Deleuze y Guattari, 1972) y varios foros de discusión del tratamiento de los padecimientos mentales que se suscitaron durante la pandemia de forma virtual. Cabe también mencionar que el estudio sigue un enfoque multidisciplinar que da paso a estudiar también sobre estos aspectos de la psicología humana, por lo cual se deja abierta esta investigación a la aportación de las ciencias de la salud con más profundidad.

### **Trabajo etnográfico: una mirada personal, situada en la adversidad**

En este apartado cambiaré la enunciación a primera persona, esto para ahondar en las dificultades que tuve que afrontar al llevar a cabo una etnografía durante una pandemia global, ocasionada por un virus desconocido que no tenía cura, con una alta tasa de mortalidad. Aunque pretendía ser objetiva al realizar este trabajo, los márgenes entre una etnografía y una autoetnografía se desdibujaban en cuanto más me adentraba en las historias de los participantes y la investigación de campo.

El mundo entero desconocía los alcances que esta enfermedad con llevaba y, personalmente, me atrevo a decir que muchos subestimamos pero todos padecimos lo que este virus global trajo, ya sea desde adquirir el virus hasta afrontar la muerte de un familiar debido al mismo; dejar de vivir la cotidianidad como la conocíamos y tener que cambiar cada vez más y más nuestros estilos de vida; tomar clases en línea y cambiar los trabajos al formato home office; tener que dejar la escuela o ser despedido de los trabajos categorizados como “no esenciales”; sufrir los percances que conlleva el estar confinado a un espacio delimitado, un espacio que para muchos no es seguro o afectaba de alguna forma la salud y estabilidad física/mental/emocional. Entre muchas otras situaciones complejas y difíciles de afrontar en aislamiento.

Sin duda alguna, la realización del trabajo de campo me fue lo más retador de esta investigación ya que, debido a que la situación de confinamiento, no fue posible realizar un trabajo de campo de forma presencial.

Aunque, siendo sincera, lo que más me costo fue iniciar la investigación misma. Yo no quería hacer esta investigación, mucho menos un trabajo de campo; si me remonto a lo que sentía en esa época, puedo decirles, sin dudar, que me inundaba el miedo, la angustia, la tristeza, la incertidumbre y la desesperación. Mis pensamientos racionales se llenaban con las estadísticas de la pandemia, datos sobre la prevención del virus, noticias sobre las muertes a nivel mundial y nacional; por otro lado, estaban mis pensamientos intrusivos, donde me aterraba la idea de que alguien de mi familia se enfermara, sobre todo mis padres y esto llevara a su muerte. También fantaseaba con la idea de abandonar la carrera de antropología, me cuestionaba su uso práctico en un mundo que se estaba acabando poco a poco, sentía que no era relevante ni importante los aportes que le hacía al mundo; eso llevo a la idealización del suicidio como una opción de no estar encerrada en las cuatro paredes de mi cuarto, ni en los horribles pensamientos de mi mente.

Podrán imaginar entonces que realizar una investigación, como producto final de una materia de la carrera, no era ni la más mínima de mis prioridades, sin embargo, gracias al apoyo de mi familia, mis compañeros, amigos y profesores pude continuar. Fue justamente el profesor Marcelo quien me sugirió hacer este trabajo, me motivó a canalizar mis sentires/pensares más profundos en un trabajo etnográfico, donde pudiera plasmar mis ideas, preocupaciones y miedos a través de la antropología.

De ahí nació este trabajo, en mi corto proceso de formación como antropóloga me animé a escribir, teorizar e investigar en un momento donde parecía que era lo que menos importaba, pero que a mi me salvó.

Al comenzar, sabía que quería conocer sobre los alcances de la pandemia a un nivel psicosocial, que tuviera un enfoque abierto a las emociones y situaciones de mis compañeros universitarios, quería realmente saber cómo estaban a un nivel emocional y tenía la esperanza de crear una comunidad a través de eso. Lamentablemente, debido a que el confinamiento lo obstruía, fue imposible llevar a cabo un trabajo de campo presencial, por lo cual, opté por hacer la etnografía desde casa y utilizar diferentes herramientas tecnológicas para llegar a hacer un muestreo de los estudiantes jaliscienses.

Opté por invitar a todos mis compañeros estudiantes del centro universitario a participar en una encuesta que realicé por medio de Google Forms sin importar su edad, sexo/género, orientación sexual, situación económica o semestre que cursaban. Ya que había realizado una investigación previa sobre la pandemia y había establecido mi estado de la



cuestión, me fue fácil establecer las preguntas; y gracias a las herramientas tecnológicas con las que actualmente contamos, me fue fácil difundir la encuesta, que titulé “Percepciones del confinamiento por la pandemia”. En la primera sección coloqué preguntas que mi permitirían establecer las nociones generales que los estudiantes tenían sobre la pandemia, incluso si creían que era algo real o no el virus (ya que existían muchas campañas mediáticas de desinformación); el segundo apartado fue sobre sentimientos, actitudes y percepciones (salud mental) ante el confinamiento, seguido de preocupaciones sobre afectaciones en sus vidas cotidianas; el tercer y último apartado lo destiné a planes a futuro para el fin de la pandemia, para conocer su visión hacia un panorama incierto en ese momento y como estimaban que cambiarían sus vidas a partir de este hecho.

Al final, contestaron 46 estudiantes dentro del estado de Jalisco, que pertenecen al Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara (UdG), cuyas edades oscilan entre los 15 y 28 años. Además, se entrevistó a profundidad a 5 estudiantes que padecen trastornos mentales sobre la situación que vivían desde sus propias vivencias y el cómo se sentían al respecto de la situación que los aquejaba.

### *Datos obtenidos y análisis sobre las vivencias/sentimientos en pandemia*

A continuación, mostraré algunos datos que resultan pertinentes mencionar para dar cuenta de la problemática que ocasionó el confinamiento debido al COVID-19 a nivel mental/emocional en los jóvenes universitarios. Lo que merecía de particular interés rescatar, respecto a las encuestas, era el conocer cómo es que este grupo de estudiantes canalizaba sus emociones.

Se les pidió a los estudiantes, que de acuerdo con las 6 emociones básicas: ira, asco, miedo, alegría, tristeza y sorpresa (Ekman, 1972), identificaran cual era la emoción que sentían con mayor intensidad frente a esta situación de confinamiento. La mayoría expresó que sentía tristeza, con un 32.6%; después se encontraban las emociones de disgusto (26.1%) y asombro (26.1%) ante la situación. Aquí podemos ver el primer indicio hacia una problemática social moderna, se conoce que el padecimiento de la generación actual es la depresión debido al modelo capitalista que crea escenarios inalcanzables y expectativas muy altas que la sociedad en general no puede alcanzar (Debord, 1967), presenta además imágenes que sirven como estereotipos de lo que se considera que la sociedad debe alcanzar y al no hacerlo, la presión pasa a ser individual en lugar de crear conflicto en el sistema. Esto se debe como el sistema capitalista está estructurado, el individuo considera que él es el responsable de todo lo que le acontece así que eso genera conflictos internos que lo llevan a un estado de tristeza extrema y ansiedad, que se convierte a un trastorno depresivo que después le genera más conflictos; tan extremo es el caso que se puede llegar a un estado de locura (Deleuze y Guattari, 1972).

Pero antes de adentrarnos en eso, se busca conocer las causas que generan que impere la tristeza en los jóvenes estudiantes. Los principales motivos en los que ellos se sienten afectados son a un nivel académico (73.9%), mental (65.2%) y corporal (73.9%); las clases virtuales, la falta de compromiso académico, el no estar comprendiendo las materias escolares son algunos ejemplos del malestar académico que están viviendo. En los aspectos referentes a la salud integral se presentan pensamientos autodestructivos, malos hábitos de sueño y alimentación, falta de ejercicio, fatiga constante y ansiedad. Si se juntan los

porcentajes de ambos aspectos de la salud integral (salud física y salud mental), rebasan por mucho al nivel de la preocupación académica. Volvemos a notar que la presión se siente a un nivel individual y no colectivo, a pesar que la problemática sea a nivel global.

Pude rescatar, además, que más del 70% de los estudiantes padecen algún trastorno mental, en su mayoría depresión (19.6%) y ansiedad (34.8), y de estos el 41% perciben que sus trastornos se han incrementado. Esto significa que el estar en confinamiento social está aumentando los niveles de malestar mental y físico de los jóvenes estudiantes de Jalisco. Además, un 95.7% de los entrevistados tuvo que posponer o abandonar planes a futuro debido a la pandemia; esto sin duda con llevará a afectaciones futuras en sus vidas que tal vez ni ellos, ni los sistemas de salud, ni el Estado contemplan.

### ***Malestar mental y emocional ¿un hecho aislado e individual?***

Como se mencionó anteriormente, dentro de las encuestas, las manifestaciones de estos sentir/pensares se debe principalmente tanto a cuestiones sociales como individuales, ¿pero las cuestiones individuales realmente son propias del individuo o más bien están siendo individualizadas?

Pues bien, me atrevo a declarar que no es así, que no se trata simplemente de problemas personales. Los estudiantes están individualizando sus situaciones, emociones o vivencias propias sin observar el panorama general. Se sienten responsables de una situación que sale completamente de sus manos e incluso de su entendimiento, ya que solo el 32% se informó sobre la pandemia. Sin embargo, el sentimiento de responsabilidad ante situaciones que superan al sujeto individual para aceptar los esquemas neoliberales, donde el realismo capitalista hace un esquema que manipula a los individuos y los hace creer que es la única forma de dar tratamiento a la situación ya que el sistema completo es invisible de nuestra percepción (Fisher, 2009).

Ninguno de los estudiantes en la encuesta manifestó sentir ira, pero la rabia pública que la ciudadanía estaba manifestando hacia el Estado ante las problemáticas y situaciones enraizadas en la pandemia eran evidentes.

### ***El caso de Giovanni López: una muestra de la violencia estatal, digna rabia e instrumentalización de la ira***

Para argumentar mi punto, quisiera exponer un caso específico que provocó revuelo en el estado de Jalisco, un caso de violencia, impunidad e injusticia que aconteció durante la pandemia. Giovanni López Ramírez, un albañil de 30 años, fue víctima de desaparición forzada el 4 de mayo del año 2020 por miembros de la policía municipal de Ixtlahuacán de los Membrillos, municipio del estado de Jalisco. El 5 de mayo, su cuerpo sin vida sería regresado a sus familiares con evidentes muestras de golpes, maltrato y con un balazo en el pie, todo esto sucedió bajo custodia policial. Los familiares declaraban que la detención de Giovanni fue por no usar cubrebocas (que en Jalisco podía ser motivo de arresto como parte de las medidas sanitarias contra el coronavirus); la versión de los policías, la fiscalía y el Ayuntamiento de Ixtlahuacán informaron que el arresto fue debido a una falta administrativa.

El asesinato de Giovanni López generó una gran indignación, y pronto se convocó por medio de redes sociales (virtuales) a una movilización que tendría lugar en la zona centro de Guadalajara. “En plena pandemia generada por el Covid 19, las movilizaciones para pedir



justicia por Giovanni López fueron el virus que rompió la cuarentena”. (López, 2022: 508). Durante la manifestación, la digna rabia se hizo presente con consignas y grafitis contra el Estado, otro un claro ejemplo de ello fue que durante el hecho los manifestantes rayaron y quebraron los vidrios de dos patrullas policiacas estacionadas, para después prenderles fuego. Ante los hechos, el brazo opresor del Estado, sin identificación u orden de aprehensión, privó de su libertad a 80 jóvenes tapatíos de forma arbitraria y brutal. Tras los lamentables hechos se convocaron a más manifestaciones que en total sumaron 6 días de abusos de autoridad y graves violaciones a los derechos humanos, desaparición forzada y tortura cometidos por la Fiscalía del Estado de Jalisco y cuerpos policiacos. La represión ejercida contra la protesta social por las marchas #JusticiaParaGiovanni, están identificados como el 4, 5 y 6 de junio en 2020. A esta violación innegable de derechos humanos, se le nombro como Halconazo Tapatío, dejando un saldo de más de 100 jóvenes desaparecidos en la entidad. Este caso es solo uno de muchos que se suscitaron en Jalisco donde imperó la violencia, la desesperación e injusta; aunque no cabe duda que el de Giovanni fue el más brutal, tanto el hecho mismo como todo lo que desencadenó después.

Como acabamos de observar, la digna rabia se expresa ante la inconformidad de las injusticias y violencias sistemáticas, que no se detuvieron a pesar del confinamiento. La represión y violencia por parte del Estado de Jalisco a la sociedad civil tampoco se detuvo por el virus global. No hay que olvidar que el confinamiento no desencadenó estas injusticias, lo que hizo fue hacerlas más palpables. La pandemia evidencio la falta de preparación que tanto Jalisco, como todo el país tenían para afrontar una emergencia sanitaria de tal magnitud, costando la vida de miles de personas, que, como observamos anteriormente, no murieron solo por virus sino también a manos de una institución que se supone esta hecha para protegerlos. La ineficiencia de las instituciones, tanto nacionales como estatales, para garantizar la salud y seguridad de los mexicanos fue evidente, y eso no lo creo el virus.

Ante la incapacidad de las instituciones, se presenta una rabia sistémica que se establece dentro del neoliberalismo, donde el sentimiento individual de tristeza se transforma en dicha emoción; los individuos al canalizar sus sentires y encapsularlos en la mente, hacen que se manifiesten en sus vidas cotidianas. Generalmente, ocurre frente a los pequeños grupos sociales donde los individuos se encuentran inmersos: la familia y la comunidad. Esta rabia se presenta ante la agonía de vivir en un mundo plagado de injusticias y violencias que el individuo asume como propias, y al no poder hacer nada para combatirlas, crea un caos interno que no logra descifrar.

Cuando es así, muy lejos de resolver el problema, solamente lo vuelve más destructivo y caótico, crea ahora situaciones de tensión dentro de los espacios donde se ve obligado a residir indeterminadamente, esto no permite solventar su situación, lo cual puede llevarlo a la locura (Deleuze y Guattari, 1972). Desgraciadamente, puede desencadenar que explote consigo mismo, en forma de autolesión o suicidio; de acuerdo con cifras proporcionadas por la Secretaría de Salud “en el primer año de pandemia fueron registrados 363 suicidios en Jalisco y para el 2021 la cifra aumentó a 541, es un aumento de 49%” (Ortiz, 2022).

### ***Violencia sistémica y malestares de la modernidad***

Los malestares mentales deben dejar de verse como situaciones particulares de cada persona, porque la gran mayoría se crean desde la colectividad y es el sistema el que los

privatiza y se beneficia de ellos dentro de la modernidad. Como ejemplo de esto, tenemos a las empresas farmacéuticas que lucran con la inestabilidad mental de los individuos. O también podemos ver como parte del personal médico, psicológico y psiquiátrico cuenta con enfoques que, más que aliviar el sufrimiento de las personas, se encamina a crear farmaco dependientes ya seguir con el modelo de lo socialmente aceptable en cuestiones de normalidad y marcar la diferencia demencia y cordura en los individuos (Fisher 2009). Lo cual nos habla de la repercusión de un sistema encaminado a quebrantar a los sujetos, a hacerlos más susceptibles a seguir con el modelo social sin cuestionarse su situación anímica, sino crear realmente un cambio benéfico y de alivio, sino más bien volverlos vulnerables ante situaciones como esta.

También, como en el caso de Giovanni, podemos observar la brutalidad y violencia que ejerce el Estado ante la comunidad, principalmente hacia las personas obreras, precarizadas y racializadas. La injusticia, corrupción y discriminación son hechos sistémicos que aquejan a toda una población, sin embargo, se crea la idea que es culpa de unos cuantos, incluso nos culpabilizamos entre nosotros mismos a falta del trabajo y respuesta de las instituciones creadas para combatir dichas problemáticas.

Por otro lado, podemos detonar como una sociedad a base de imágenes inalcanzables y de ideales arraigados sobre lo que es la belleza, la salud, el bienestar y la buena vida, en contextos meramente occidentales, mercantilistas, blancos (Debord 1967), esto ayuda a perpetuar trastornos como la bulimia y la anorexia, normalizando la cosificación y dismorfia de los cuerpos. Y todo esto supone que ni siquiera nuestros conflictos psicológicos nos pertenecen completamente ya que propician un mercado capitalista creado para generar ingresos a partir del desbalance mental de los individuos, que sustenta los estereotipos de vida occidental y la visión distorsionada que se tiene de las enfermedades mentales en general. Se le están dando propiedades individuales a una problemática de nivel sistémico, donde se espera que el individuo logre mejorar sin cambiar la estructura del sistema que concibe y formula su trastorno.

85

### ***Reflexiones del trabajo de campo***

De este trabajo de campo puedo reflexionar que, sin duda me afectó a un nivel personal, resonó dentro de mí recabar toda la información para poder contextualizar y esclarecer las respuestas de las estudiantes. Cabe mencionar que muchos de los jóvenes que respondieron mi encuesta y a quienes realicé las entrevistas a profundidad eran mis compañeros y algunos mis amigos; en las entrevistas a profundidad, me brindaron la oportunidad y la confianza de ahondar en sus emociones y compartirme sus sentires/pensares durante una época tan dolorosa. Además, las encuestas, aunque eran anónimas (para incentivar la participación sin vulnerar la intimidad de nadie), me hicieron sentir acompañada durante el proceso escolar que tuve que atravesar en solitario; me di cuenta que la mayoría de mis compañeros se sentían igual que yo, así que pude entender que realmente no estaba sola, tenía a toda una comunidad universitaria que atravesaba lo mismo que yo, que tampoco sabía como afrontarlo pero que se mantenían resistiendo.



## Conclusiones

Como se mencionó antes, es considerable decir que esta investigación tiene el potencial de abrir una comunidad de dialogo multidisciplinar, para combatir a los cánones sociales de lo establecido en cuestión a los trastornos psicológicos. Hace falta que la visión individualista y estructural que tenemos del comportamiento humano, en cuestiones de la psique y de los malestares mentales se extienda a una visión colectiva y de problemática sistémica debido al capitalismo.

Esta breve investigación, además, me incentivo a una reflexión de los malestares de la mente y la concepción que se tiene del tiempo. Creo que existe una correlación entre el sufrimiento humano y la relación temporal que tenemos de la vida moderna. El tiempo como abstracción nos permite explorar los niveles más allá de la mente, la medición del tiempo, de la vida, esta establecido también por el sistema moderno, al deshacernos de sus paradigmas podemos comenzar a abstraer las cosas a nuestro propio ritmo y comenzar a identificar lo que sentimos. Cuando quitamos el factor social sistémico que nos prohíbe detenernos para pensar sobre lo que existe en nuestra mente y verdaderamente sentir nuestras emociones podemos aliviar muchos malestares.

Cabe destacar que, aunque esta investigación etnográfica fue realizada de forma digital y en situación de pandemia, disfruté el poder realizar encuestas y entrevistas, plasmar mis ideas y llegar a mis propios hallazgos por medio del estudio de un sector social focalizado. Claro que también sufrí el no poder expresar completamente lo que quería, ya sea por las limitaciones del confinamiento, los recursos limitados o simplemente la falta de inspiración; pero no seguiré martirizándome por las situaciones que no puedo combatir por mí misma.

Este trabajo se realizó con mucha esperanza y con la ilusión de que la pandemia acabara. Ya que, cuando se terminó el trabajo de campo ni siquiera había inicios de una vacuna, ni de alguna respuesta ante el virus. Afortunadamente, ahora podemos verlo como hecho pasado, pero también como una situación que no deja de doler y afectar en la vida de miles de personas. La investigación, a pesar de no realizarse bajo las condiciones más optimas, resultó reveladora de datos sobre las vivencias y sentires suscitados en el tiempo de pandemia, viviendo el contexto social y situación anímica de una enfermedad que se extendió por todo el mundo y el aislamiento resultado de esta como medida preventiva ante sus consecuencias mortales.

Personalmente, puedo ver hacia atrás en las afectaciones que contrajo esta situación a mi vida. Agradezco que, a pesar de todo, no abandoné mi camino académico. Ya que, como mencioné en el apartado del trabajo de campo, el poder investigar y plasmar mis pensamientos y sentires, ahondar entre las preguntas que planteaba mi mente para darles una respuesta a través de la investigación, hablar y compartir con compañeros estudiantes que atravesaban los mismo, me hizo no perder la cabeza en esos tiempos tan adversos. Creo que indudablemente mi formación antropológica se vio afectada de forma negativa al atravesar la carrera durante la pandemia, tenía planes de intercambio, de trabajos de campo, viajes y experiencias que no pudieron realizarse; creo que muchas clases que cursé en línea no las aproveché adecuadamente y de algunas admito que no tengo ni recuerdos. Sin embargo, también se afianzó en mi este deseo, a veces desesperado, por conocer sobre el mundo, sobre las personas, que en un inicio fue mi principal motor para entrar a esta carrera tan maravillosa.

Se que muchas personas en algún momento de su camino, en mayor o menor medida, se cuestionan las carreras académicas que eligieron cursar. Y me parece que este cuestionamiento, solo tiene dos posibilidades: o los hace abandonarla o al final concientizan porque están en ese camino y descifran como deben seguirlo. En mi caso, después de la pandemia, resultó en la segunda opción. Me di cuenta que la antropología es una carrera que requiere vocación y requiere compromiso social y ético. Me di cuenta que, si bien la antropología no se cataloga como una profesión de “primera necesidad” ante los tiempos de crisis, es una carrera que permite explorar, tanto a nivel teórico como práctico, las implicaciones humanas en el mundo. Nos permite explorar, teorizar y abordar diferentes puntos de inflexión en las tramas sociales y como causan efectos en el mundo que las rodea. También de la posibilidad de plasmar nuestros miedos y anhelos para encontrar a otros que también los tengan, abriendo paso a la creación de comunidades de lucha y resistencia.

La experiencia de cursar la carrera en antropología en medio de una crisis sanitaria de nivel global me dio la oportunidad de escribir algo que ahora estas leyendo y nos interconecta como seres sociales, afectivos y curiosos. Para mí, eso es lo más valioso que me da la antropología y el trabajo etnográfico: la posibilidad de conectar con los demás.

## Nota

1 Este trabajo tuvo una versión preliminar presentada en el GT de la Articulación Latinoamericana Estudiantil de Antropología y Arqueología (ALEAA), y publicada en los Cuadernos de Trabajo "La situación estudiantil antropológica en Latinoamérica" de la Asociación Latino-Latinoamericana Americana de Antropología en 2024.

87

## Bibliografía

Jappe, Anselm. *La sociedad autófaga*. 1era Edición. España: Pepitas editora. 2018.

Gobierno de México. Coronavirus. Consultado en agosto, 2021 de: <https://coronavirus.gob.mx/>

Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. 3era Edición. París: Casa del Libro México. 1967.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *El anti-Edipo*. 1era Edición. España: Paidós Ibérica, S.A. 1972.

Durkheim, Émile. *El suicidio: estudio de sociología*. 1era Edición. España: Reus, SA y Centro de Enseñanza. 1928.

Editorial del Informador. “Giovanni López: lo que se sabe de su muerte tras el arresto en Ixtlahuacán, Jalisco”. *El Informador*. 2020.

Ekaman, Paul. *El rostro de las emociones*. 3era Edición. España: RBA Libros, S.A. 2017.

Fisher, Mark. *Los fantasmas de mi vida*. Reino Unido: Caja Negra Eds. 2018.



Fonseca, R. L. "Habilitan plataforma de atención psicológica para el sector salud en Jalisco". *UDG TV*. Consultado en agosto, 2021 de: <https://udgtv.com/noticias/habilitan-plataforma-atencion-psicologica-sector-salud-jalisco/>

López, Oscar. "Etnografías insumistas. Las manifestaciones contra la represión policial de junio de 2020 en Guadalajara." In: Cárdenas, Elisa (cord.). *Guadalajara rebelde: pasado y presente*. 1. Jalisco: Taller editorial La casa del Mago. 2022. p. 504-537.

Ortiz, E. "El segundo año de pandemia aumenta los suicidios en Jalisco". *UDG TV*. Consultado en marzo, 2022: <https://udgtv.com/noticias/segundo-anio-pandemia-aumenta-suicidios-jalisco/>

Ramírez, Jade. "El halconazo tapatío duró seis días: el caso de Jorge Luis". *Pie de Página*. 2020.

Torres, Raúl. "El caso de Giovanni López, uno de tantos de brutalidad policiaca". *El Universal*. 14 de junio de 2020.

Kropotkin, Piotr. *El apoyo mutuo: un factor de evolución*. 3era Edición. España: Pepitas de calabaza. 2018.



SEÇÃO LIVRE

# Drama social e estético: uma análise da festa dos Papangus na comunidade do Cumbe, Beberibe-CE

Pedro Pereira do Nascimento

Graduando em História pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira  
<https://orcid.org/0000-0002-1752-9694>  
E-mail: pereirapedro89.n@gmail.com

Alexandre dos Santos Rocha

Pedagogo do Museu de Beberibe- CE  
<https://orcid.org/0000-0002-0893-6685>  
E-mail: alexandre.cientista@bol.com.br

**REVZAB**  
● ● ● ● ● ●



## RESUMO

A cultura dos papangus faz parte das manifestações culturais do município de Beberibe-Ce, abrigando em seus roteiros festas que dinamizam a prática nas comunidades na Semana Santa, principalmente no distrito de Sucatinga, que possui duas festas principais desse roteiro, a festa da Lagoa Funda e a do Cumbe. Este trabalho tem como objeto a festa dos papangus no Cumbe, tendo como problemática o diálogo entre um evento religioso cristão, a Semana Santa, com um evento popular secular que é a festa dos Papangus. Objetivando assim compreender as performances e roteiros da festa dos Papangus no Cumbe e como elas dialogam com o feriado cristão da Semana Santa. Ademais, a compreensão da ligação entre as festas populares e eventos religiosos das performances dos Papangus e dos roteiros desenvolvidos durante a festa. O método utilizado foi o qualitativo, com a inserção dentro da festa em 2023, principalmente para observação dos roteiros que compõem o evento, dando prioridade a ação da experiência como forma de análise dos estudos das performances, levando em conta também uma pesquisa bibliográfica, tendo como referência o conceito de drama social e estético.

**Palavras chave:** Papangus; Drama Social; Festa do Cumbe; Secular; Sagrado.

---

## ABSTRACT

The culture of the papangus is part of the cultural manifestations of the municipality of Beberibe-Ce, and its itineraries include festivals that energize the practice in the communities during Holy Week, especially in the district of Sucatinga, which has two main festivals on this itinerary, the Lagoa Funda festival and the Cumbe festival. The subject of this work is the Papangus festival in Cumbe, with the problem being the dialog between a Christian religious event, Holy Week, and a secular popular event, the Papangus festival. The aim was to understand the performances and scripts of the Papangus festival in Cumbe and how they dialog with the Christian holiday of Holy Week. It also aims to understand the link between popular festivals and religious events through the performances of the Papangus and the scripts developed during the festival. The method used was qualitative, with insertion within the festival in 2023, mainly to observe the scripts that make up the event, giving priority to the action of experience as a way of analyzing the studies of performances, also taking into account a bibliographical research, having as reference the concept of social and aesthetic drama

**Keywords:** Papangus; Social Drama; Cumbe Party; Secular; Sacred.

---

## RESUMEN

La cultura de los papangus es parte de las manifestaciones culturales del municipio de Beberibe-Ce, albergando en sus itinerarios fiestas que dinamizan la práctica en las comunidades en la Semana Santa, principalmente en el distrito de Sucatinga, que tiene dos fiestas principales de este itinerario, La fiesta de la laguna Funda y la del Cumbe. Este trabajo tiene como objeto la fiesta de los papangus en el Cumbe, teniendo como problemática el diálogo entre un evento religioso cristiano, la Semana Santa, con un evento popular secular que es la fiesta de los Papangus. Con el objetivo de comprender las actuaciones y los guiones de la fiesta de los Papangus en Cumbe y cómo dialogan con la fiesta cristiana de la Semana Santa. Además, la comprensión de la conexión entre las fiestas populares y los eventos religiosos de las actuaciones de los Papangus y de los guiones desarrollados durante la fiesta. El método utilizado fue el cualitativo, con la inserción dentro de la fiesta en 2023, principalmente para la observación de los itinerarios que componen el evento, dando prioridad a la acción de la experiencia como forma de análisis de los estudios de las teniendo en cuenta también una investigación bibliográfica, teniendo como referencia el concepto de drama social y estético.

**Palabras claves:** Papangus; Drama Social; Fiesta de la Cumbre; Secular; Sagrado.



## Introdução

A história da cultura popular esteve quase sempre ligada aos cultos religiosos ou a ritos que uniam reflexões cosmológicas a eventos do cotidiano. Um exemplo disso são as Saturnálias em Roma, em que Saturno representava o deus da fertilidade. Na Idade Média, surgiram as festas da fertilidade, como os Caretos em Portugal, que até hoje simbolizam as colheitas das uvas. Essas festividades carregam um caráter sagrado e muitas vezes são precedidas ou acompanhadas por momentos festivos, populares e permissivos, num sentido de produção de performance.

No Brasil, as festas populares também se expandem a partir de períodos religiosos, principalmente do cristianismo ou do sincretismo com religiões de matrizes afro-indígenas. Um exemplo é o Carnaval, que antecede a Quaresma, com festejos e desfiles que acontecem em todo o país, desde blocos carnavalescos até escolas de samba que se organizam por enredos temáticos. Outro exemplo é o Reisado, que acontece em várias partes do Brasil com cortejos e festas. Esses eventos trazem para as ruas figuras, significações e ressignificações, performances e práticas culturais muitas vezes associadas à paródia, ao riso e ao grotesco.

Os eventos populares, como os já relatados, e as festas dos Papangus — objeto desta pesquisa — têm sido constantemente associados, por Tácito Borralho (2010), ao “teatro popular”, que no Brasil ocorre em espaços temporais ligados a eventos cristãos. O autor divide essas manifestações nas temporalidades do “Ciclo Pascal”, que se inicia na Quaresma e se estende até a Semana Santa, período em que a cultura dos papangus está inserida, e o “Ciclo Pentecostal”, que começa após a Páscoa e vai até como festas juninas. “As festas desse ciclo, que celebram a descida do Espírito Santo, espalham-se pelo Brasil, cada uma com características muito próprias” (Borralho, 2010: 174). Festas como a do Divino e as Cavalhadas de Pirenópolis, em Goiás, são exemplos que marcam esse período no âmbito popular brasileiro.

Este trabalho trata de uma festa que acontece no período da Semana Santa, ou melhor, numa extensão desse período, já que religiosamente a Semana Santa começa no Domingo de Ramos e termina no Domingo de Páscoa. A festa dos Papangus do Cumbe ocorre na segunda-feira seguinte, sendo uma extensão do feriado, promovida por um calendário popular que começa na Sexta-Feira Santa e se encerra após a festa do Cumbe.

Os papangus fazem parte das manifestações populares da região Nordeste do Brasil. Não há consenso sobre a origem dessa manifestação. José Ricardo de Lima (2017) apresenta duas origens possíveis para a prática no Brasil: no século XVIII, nas procissões de Cinzas, ou no período da escravização, quando grupos negros usavam trajes e máscaras para participar de bailes. O autor também explica que o nome “papangu” surgiu das procissões católicas, em que pedintes pediam comida nas casas e recebiam angu de milho, daí o termo “papa-angu”.

No Nordeste, uma das festas de papangus mais famosas ocorre em Bezerros, Pernambuco, durante o Carnaval. Já no Ceará, em locais como Russas e Beberibe, as festividades e cortejos dos papangus acontecem na Semana Santa. O nome “papangu” em Beberibe substituiu o termo “cambororos”, que anteriormente identificava os brincantes, mas que agora são popularmente chamados de papangus.

Este trabalho é parte de uma pesquisa iniciada em 2018, focada na cultura dos papangus em Beberibe-CE, com uma análise de roteiros e performances. A festa do Cumbe foi delimitada como campo de análise central em 2022, período pós-pandemia de COVID-19,

que paralisou o mundo por dois anos. Nesse contexto de pós-isolamento social, o problema deste trabalho é traçar um diálogo entre um evento religioso cristão, a Semana Santa, e a festa dos papangus, uma manifestação popular brasileira da região Nordeste.

Com este trabalho, buscamos compreender as performances e roteiros da festa dos Papangus no Cumbe, em Beberibe-CE, e como essas manifestações dialogam com o feriado cristão da Semana Santa. Os objetivos específicos incluem a compreensão da ligação entre festas populares e eventos religiosos, o entendimento das performances dos papangus e a análise dos roteiros desenvolvidos durante a festa: como ela é estruturada, quais práticas são envolvidas e quais grupos participam.

O método utilizado foi qualitativo, com inserção no evento em 2018, 2019, e retorno em 2022 e 2023. A partir de 2022, discutimos o desenvolvimento da política deste trabalho, destacando-se principalmente para a observação dos roteiros que compõem o evento, priorizando a experiência como forma de análise das performances. Também levamos em conta uma pesquisa bibliográfica, tendo como referência o conceito de “drama social” de Victor Turner (2015). Turner, ao discutir a antropologia da performance, destaca a importância da experiência, indo além de sua formação positivista e durkheimiana na análise dos fatos sociais. Ele percebeu que “contar a quantidade de pessoas envolvidas, identificar seus papéis sociais e status, descrever seu comportamento e abundância de informações biográficas” (Turner, 2015: 14) não era suficiente para entender as performances. Por isso, recorreu a Wilhelm Dilthey, que deu ênfase à ideia de experiência como forma de compreender as relações sociais e as performances.

## 93 Drama Social e Estético

A utilização do conceito de “drama social” de Turner, nessa metodologia, mesmo trazendo um princípio de generalização baseado nas etapas de: crise, ruptura, ação reparadora e reintegração ou separação, traz para o contexto das performances um meio didático para destrinchar os roteiros e como práticas. Em um sentido estético do drama social, Richard Schechner traz, em sua discussão, a utilização desse conceito de Turner:

Quais são as diferenças entre dramas sociais e estéticos? Dramas estéticos criam tempos simbólicos, espaços e personagens; os caminhos da história são determinados pelo drama. Os dramas estéticos são ficções. Os dramas sociais têm mais variáveis, seus resultados são mais duvidosos e eles são como jogos. Os dramas sociais são "reais", eles acontecem no "aqui e agora". Mas aspectos de dramas sociais, tais como dramas estéticos, são pré-organizados e ensaiados. A celebração em Kurumugl situava-se em algum lugar entre um drama social e um drama estético (Schechner, 2012: 80).

A apresentação da diferenciação de dramas sociais e estéticos não polariza um do outro. Schechner traz, em seu texto, uma experiência dos Kurumugl, em que existe toda uma celebração envolta em um roteiro de conflito, que une etapas para a construção de um drama social associado a sentimentos de diversão e festividade.

Nesse mesmo caminho, propomos tratar a festa dos Papangus dentro dessa perspectiva do drama social e estético, propondo o diálogo entre um roteiro religioso da Semana Santa e um roteiro profano das festas. Agora sim, vamos entrar no que Turner (2015) vem tratar sobre esse conceito.



A introdução dentro do campo de pesquisa, que contempla os sentidos e os símbolos, é parte essencial, já que, como escreve Turner:

Cada cultura, cada pessoa que a ela pertence, usa o repertório sensorial completo para transmitir mensagens, tanto no nível individual - gesticulações manuais, expressões faciais, posturas de corpo, respiração rápida, pesada ou leve, lágrimas - quanto no nível cultural - gestos estilizados, passos de dança, silêncios prescritos, movimentos sincronizados, tais como marchar, as brincadeiras e os lances de jogos, esportes e rituais (Turner 2015: 10).

Os símbolos e signos distintos em cada cultura faz com que cada grupo social possua uma dinâmica diferente, particular, o que Turner vem a chamar de um “drama social”, conceito que ele propõe a partir de todo um roteiro biográfico onde o teatro esteve ligado às suas vivências. Fazendo com que ele olhasse as dinâmicas sociais a partir da formatação de um drama, onde a vida social, segundo Turner, teria um potencial teatral.

Nesses dramas da vida social existem rupturas, revoluções, brigas e conflitos entre outras coisas, isso mesmo em contextos diferentes, mas um ponto é importante ressaltar:

Em todos esses casos, desde a esfera familiar e da aldeia até o conflito internacional, os dramas sociais revelam camadas “subcutâneas” de estrutura social, pois todo “sistema social”, da tribo à nação e ao campo das relações internacionais, é composto por muitos “grupos”, “categorias sociais”, status e papéis, todos organizados em hierarquias e divididos em segmentos. Em sociedades de pequena escala, há oposições entre clãs, subclãs, linhagens, famílias, grupos etários, associações religiosas e políticas e muitos outros (Turner, 2015: 12).

Dentro desse contexto, se tem muitas esferas de comando e submissão, causando bastante conflitos, alimentando constantemente os dramas sociais descritos por Turner. Esses conflitos são marcados pelos posicionamentos sociais dentro das estruturas sociais, que dentro das relações entre grupos expõem conflitos, roteiros e disputas, e esses são apresentados a partir de um carácter teatral nas suas exposições.

Assim, mesmo em seus momentos aparentemente de maior quietude, a vida social está “grávida de dramas sociais”. É como se cada um de nós tivesse cara de “paz” e uma de “guerra”, como se fossemos programados para a cooperação, mas preparados para o conflito. (Turner, 2015: 12).

Nesse sentido, Turner apresenta os dramas sociais como “modo agonístico primordial e perene”. E para entender essa constância do drama social, Turner vem trazendo etapas, que são classificadas a partir da interação dos seres humanos com os símbolos, e como eles interagem conflitantemente na sociedade, são elas crise, ruptura, ação reparadora e reintegração ou separação. Etapas que fazem com que as ações sociais se enquadrem em uma padronização dramática e teatral, em que “sempre contém pelo menos um germe da autorreflexividade, um meio público de avaliar o nosso comportamento social” (Turner, 2015, 13).

Por meio de gêneros como o teatro, incluindo o teatro de marionetes e o de sombras, as danças dramáticas e a contação profissional de histórias, são apresentadas performances que têm a capacidade de investigar as fraquezas de uma comunidade, cobrar seus líderes, dessacralizar seus valores e suas crenças mais prezadas, retratar seus conflitos característicos, sugerir reparação para eles e, no geral, refletir sobre sua situação atual no mundo “conhecido”(Turner, 2015: 13).

Nesse caso, Turner aponta o teatro como uma “hipertrofia, um exagero do processo jurídico e ritual; não se trata de uma simples reprodução de todo o processo ‘natural’ do drama social” (Turner, 2015: 13), e que o conceito de drama social se aplicaria como uma forma reflexiva das relações sociais, que possuem um potencial teatral, se estendendo desde os roteiros de conflitos políticos, militares, ideológicos aos cotidianos.

Aproveitando esse potencial teatral de amplas situações que cercam a sociedade, pensamos as festas, ou melhor, a festa dos papangus no Cumbe. Nesse caso, adicionamos a questão estética ao drama social.

O que é mais claro e usual no modelo do drama social é o relacionamento não muito fluido entre processos estéticos e processos sociais, incluindo dramas estéticos e sociais. Essa relação pode ser descrita como um número horizontal 8 ou o símbolo do infinito. Esse modelo proposto num contínuo e interminável processo, dramas sociais afetam dramas estéticos e vice-versa. Quer dizer, as ações visíveis de todo drama social são informadas, formadas e guiadas por princípios estéticos e pelos dispositivos de performance/retórica (Schechner, 2012: 77).

Para a compreensão do drama social e sua associação com o estético, pensamos no carnaval como exemplo, ainda que parcial, para fins de entendimento. O drama social está marcado por etapas, como já citado. A primeira etapa é o conflito. Utilizando nosso exemplo, imaginamos pensar nessa etapa como a situação conflitante do carnaval, que é a contraposição das vontades carnavais contra as ações de penitência e sacralização do corpo. O carnaval seria uma ruptura drástica com os valores cristãos: festas, bebidas, sexo, etc. A ação reparadora seria uma quaresma, período de abdição dos valores carnavais em um regime de jejum, que proporciona um processo de reintegração da ordem social.

95

As festas e seus sentidos estéticos não são apartados dos sentidos sociais, corroborando com o que Schechner coloca, de que o drama social influencia o estético, e assim vice-versa, fazendo com que haja um diálogo entre essas duas esferas, que se apresentam na construção de sentidos, significados, personagens, temporalidades, símbolos e eficácias.

## Performances entre o Sagrado e Secular

Pensaremos agora a relação dialógica entre o secular e o sagrado, para isso trabalharemos o jogo e o ritual como âmbitos da criação das performances em ambos os campos. Schechner definindo performance e sua ligação com esses dois polos escreve:

No texto “O que é performance”, eu apontei que essas performances consistem em comportamentos duplamente exercidos, codificados e transmissíveis. Esse comportamento duplamente exercido é gerado através de interações entre o jogo e o ritual. De fato, uma definição de performance pode ser: comportamento ritualizado condicionado/permeado pelo jogo. Rituais são uma forma de as pessoas lembrarem. Rituais são memórias em ação, codificadas em ações. Rituais também ajudam pessoas (e animais) a lidar com transições difíceis, relações ambivalentes, hierarquias e desejos que problematizam, excedem ou violam as normas da vida diária. O jogo dá às pessoas a chance de experimentarem temporariamente o tabu, o excessivo e o arriscado. (Schechner, 2012: 49-50).

Quando tratamos de rituais, a primeira impressão que temos é sua associação com as religiões e seus aspectos sagrados que propõe a aquele roteiro uma eficácia simbólica. Mas, para além disso, os rituais se expressam ou são construídos de forma mais ampla, expandindo os seus sentidos não apenas aos aspectos dos campos religiosos, mas também dos seculares.

Rituais são, normalmente, divididos em dois tipos principais: o sagrado e o secular. Rituais sagrados são aqueles associados com a expressão ou a promulgação de crenças religiosas. Entende-se que esse sistema de crenças religiosas envolve o comunicar-se, orar, quando não invocar forças sobrenaturais. Estas forças podem residir internamente ou serem simbolizadas por deuses ou outros seres sobre-humanos. Ou elas podem ser inerentes ao próprio mundo natural - pedras, rios, árvores, montanhas -, como nas religiões nativas americanas e nativas australianas. Rituais seculares são aqueles associados com cerimoniais de estado, vida diária, esportes e qualquer outra atividade não especificamente de caráter religioso. (Schechner, 2012: 53-54)

E novamente, não tratamos rituais e jogos de forma polarizada, ou seja, ritual se associa com o sagrado e o jogo se associa com o secular, tratamos de um ambiente dialógico, onde há um compartilhamento entre esses dois campos, nos jogos e rituais, seja ele sagrado ou secular.

Ambos, ritual e jogo, levam as pessoas a uma segunda realidade, separada da vida cotidiana. Esta realidade é onde elas podem se tornar outros que não seus eus diários. Quando temporariamente se transformam ou expressam um outro, elas performam ações diferentes do que fazem na vida diária. Por isso, ritual e jogo transformam pessoas, permanente ou temporariamente. Estes são chamados "ritos de passagem", e alguns exemplos são: iniciações, casamentos e funerais. (Schechner, 2012: 50).

A criação das performances, dentro desse contexto da expressão de um outro, traz para os rituais e jogos uma realidade paralelamente, um espaço físico e temporal permissivo para um rompimento de uma realidade ordinária. Por isso o uso do conceito de Turner de drama social; estamos trabalhando aqui com rupturas, mesmo que temporários e consentidos por uma ordem oficial. E, novamente, essas rupturas, nos contextos oficiais, nem sempre vão representar apenas aspectos seculares, mas vão dialogar com o sagrado: “muitos rituais religiosos incluem atividades que são definitivamente mundanas ou não-transcendentes, como as máscaras, as brincadeiras, as bebidas e a sexualidade do Carnaval”. (Schechner, 2012: 55).

Os papangus, dentro desse contexto do jogo e do ritual, carregam uma relação dialógica entre ambos. Trazem consigo a saída de uma realidade ordinária em um período religioso cristão para a exacerbação das performances, danças, bebidas, brincadeiras e paródias. A manifestação traz pessoas que se trajam e saem às ruas escondendo seus rostos através de figuras grotescas: bruxas, diabos, lobos, piratas, palhaços, etc., brincando com esses significados dentro de um festejo.

### **Festa do cumbe e seus roteiros**

A festa do Cumbe faz parte de um roteiro de eventos que acontece na Semana Santa em Beberibe, município do litoral leste do Ceará, expandindo as festividades dos papangus para além do tempo previsto no feriado cristão da Páscoa, em uma segunda-feira. Nesse caso, temos uma expansão da festa e dos elementos que a compõem: o riso, as brincadeiras, as bebidas tranquilas, as performances e a paródia, que é um dos elementos que vão dar conexão entre o evento sagrado e o secular. E, para entrarmos no roteiro da festa e assim pensar no conceito de drama social e estético, pensaremos a mudança, a passagem de uma ordem cotidiana oficial, utilizando uma linguagem de Mikhail Bakhtin (2013), para a inserção no

contexto da festa. Temos essa passagem no início dos festejos em Beberibe, na Sexta-Feira Santa, onde tudo começa, mas, ao passar do domingo de Páscoa, temos a volta das ações cotidianas e ordinárias: trabalho, escola e entre outras ações. A festa no Cumbe é uma retomada da festa dos papangus, em que as pessoas vestem a roupa da ordem oficial, mas o evento exige que retornem ao contexto das festas, das performances, fazendo com que haja ali um rito de passagem novamente.

E, para falar de ritos de passagem, pensamos na obra de Arnold Van Gennep, em que, segundo Turner (2005), os ritos de passagem atingiriam a pretensão de abarcar tanto as mudanças sociais de status através dos ritos quanto as mudanças sazonais, mesmo que o termo “ritos de passagem” de Gennep tenha sido popularizado pelo primeiro caso. Nessa questão, assim como Turner, vamos nos apegar nas pretensões iniciais de Gennep, que escreve:

A cada um desses conjuntos acham-se cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada. Sendo o mesmo objetivo, é de todo necessário que os meios para atingi-lo sejam pelo menos análogas, quando não se mostram idênticos nos detalhes. Aliás, o indivíduo modificou-se, porque tem atrás de si várias etapas, e atravessou diversas fronteiras (Gennep, 2011: 24).

Gennep (2011) vem distinguindo em três fases os ritos de passagem: separação, transição e reagregação. A questão dessas fases é que elas se apresentam em rituais sociais em que vai existir uma proximidade com o sagrado, mas, dentro do nosso recorte, na festa dos papangus, temos a aproximação com o secular, com o profano. Nesse caso, a primeira fase, a separação, demarca um espaço e um tempo diferente do tempo ordinário. “Esse comportamento simbólico representa o desligamento dos sujeitos rituais (noviços, candidatos, neófitos ou iniciados) de seus status sociais anteriores” (Turner, 2005, p. 30-31).

97

Gennep (2011) traz como exemplo dessa separação o véu, isso em ritual de casamento, viuvez e uso do adereço pelas mulheres muçulmanas; nesse caso, o véu seria o símbolo de separação do mundo secular e cada vez mais próximo do ritual sagrado. A máscara para a festa dos papangus é esse elemento separador, só que, afastando os indivíduos do mundo oficial e os introduzindo no mundo do profano, performando a partir do anonimato.

Durante a fase intermediária de transição, chamada por Van Gennep de ‘margem’ ou ‘limen’, os sujeitos rituais passam por um período e por uma área de ambiguidade, uma espécie de limbo social que tem poucos atributos dos status sociais ou estados culturais precedentes ou subsequentes, embora esses atributos às vezes sejam mais cruciais (Turner, 2005: 31).

Essa fase pode ser associada ao processo de utilização das máscaras e à produção da performance, em que os indivíduos, usando uma metáfora de Gago (2011), ultrapassam uma porta; essa porta é vestir a máscara e ter que performar a partir dela, separando-se de toda a construção de uma figura oficial e atuando no anonimato, por debaixo de trajes e máscara, inserindo-se no ritual.

A terceira fase também é deixada por Turner (2005), o que “Van Gennep chama de reagregação ou incorporação, inclui recomendações e ações simbólicas que representam o retorno dos sujeitos à sua nova, relativamente estável e bem definida posição na sociedade como um todo” (Turner, 2005: 31).

Essa terceira fase marca a permissividade do brincante, que, a partir do status de papangu e do recorte do tempo e espaço que são destinados a eles como atores principais, tem



liberdade de atuar segundo as suas vontades: beber, dançar, falar palavrões, entre outras coisas que fazem parte de um festejo popular e que são exacerbadas pela presença da máscara. O que queremos trazer com essa discussão dos ritos de passagem é, principalmente, os símbolos e suas utilizações, especialmente na fase de separação, já que é daí que a festa dos papangus começa, com o rompimento de um contexto oficial e a introdução na festa e em seus roteiros. Entramos agora nas experiências em campo, acompanhando o roteiro da festa dos papangus, junto à prática dos cortejos dos brincantes na praia de Uruaú, em que os brincantes saem pelas ruas pedindo dinheiro. Mas, no ano de 2023, o foco foi a festa do Cumbe, devido ao recorte da pesquisa.

O plano inicial no projeto era ir para a festa e observar a manifestação, os roteiros e performances, mas surgiu a oportunidade de brincar, fortalecendo mais ainda a experiência como fator pertencente a essa metodologia; mesmo tendo brincado em outros anos, depois da pandemia do COVID-19, sói participar como espectador das festas. Brincar seria uma reintrodução nas práticas e nas sensações, entrando em contato com os símbolos e diretamente com a performance, mesmo que os olhares ocasionais também envolvidos com a pesquisa. Antes das 17 horas, combinei com colegas para irmos para a festa, que fica aproximadamente uns 5 quilômetros de Uruaú, onde fico no feriado. Essas pessoas são frequentes nas festas dos papangus; neste grupo de 5 pessoas, não havia novidades na manifestação, então já havia uma programação entendida por todos os andamentos da festa. Saímos de Uruaú aproximadamente às 19 horas, caminhada até a comunidade do Cumbe. Escolhemos o caminho do asfalto, mas cogitamos também ir pelas dunas. No caminho, encontramos pessoas indo também para a festa, já trajadas e com máscara, principalmente vindo da sede do distrito de Sucatinga-Beberibe-CE.

A Festa do Cumbe é um evento que abriga brincantes e pessoas de todos os lugares do município de Beberibe, mas, principalmente, é a convidada de públicos de duas festas enormes: a Festa da Lagoa Funda e a Festa do Caetano. Esse também é um dos motivos de trabalharmos com essa festa. Lagoa Funda é uma comunidade rural do município de Beberibe que tradicionalmente concentra a maior parte dos brincantes dos papangus na Semana Santa a partir de seus festejos em clubes como Riquitos Bar e festejos na praça pública da comunidade. Sobre a Festa do Caetano, caberia uma etnografia inteira sobre esse festejo; é uma comunidade afro-indígena que incorporou a prática dos papangus em seus roteiros culturais, mas traz na manifestação aspectos diferentes de outras comunidades brincantes, nos trajes feitos de palhas trançadas, de talos de árvores, nos cortejos e suas teatralidades, e na festa que atrai uma população local em grande escala. A festa do Cumbe concentra o público desses dois eventos, apresentando a relação entre os brincantes e suas características.

Chegamos perto do local da festa, entramos em um beco com uma estrada de barro, em que ninguém nos podia ver, e começamos a nos vestir. É importante ressaltar que o Cumbe é uma comunidade rural, banhada pela Lagoa do Uruaú e com pouco desenvolvimento urbano, tendo estradas de barro e paralelepípedos. Das roupas usadas pelo nosso grupo, usamos macacões e batas semelhantes às que os padres usam; meus colegas estavam com macacões coloridos e máscaras de palhaço, enquanto eu trajava uma bata de cor preta e com uma cruz vermelha, junto a uma máscara de bruxa. As figuras estavam previstas ali; a incorporação do grotesco e do cômico estava aparente nos rostos dos brincantes.



**Figura 1-** Papangus na festa do Cumbe-Beberibe-CE. Acervo do autor, 2023.

A máscara e o traje funcionam como capa protetora do brincante em que:

Na construção teatral das cenas nas ruas, a máscara tem a função de proporcionar legitimidade à performance, e mesmo sabendo que o Papangu é uma figura imprevisível, tanto que seus espectadores sabem que no meio dessas várias possibilidades de performances, acontecem brincadeiras, algazarras, cantadas, danças, confusões e várias outras coisas, e tudo legitimado pelo indivíduo estar mascarado (Nascimento, 2021: 172).

Depois de trajados, nos direcionamos à festa, que fica em frente à Igreja Católica, que, durante o evento, permanece fechada. Os paralelos do sagrado e secular também estavam expostos: de um lado, a igreja, e, do outro, a festa; o feriado cristão e a festa profana, a cruz com a imagem de Jesus em frente à igreja e a estaca de madeira crucificando o boneco simbolizando Judas. A ligação entre o sagrado e o secular se apresenta de cara ao se inserir no espaço da festa.

A festa estava com muita gente, tanto os que estavam brincando quanto aqueles que



estavam observando. Cruzamos a festa e fomos até um mercado pequeno comprar bebidas; quando chegamos, estava um grupo comprando vinho, e fizemos o mesmo: compramos quatro garrafas de vinho, já que o objetivo da minha inserção no campo era a pesquisa. As garrafas de vinho foram baratas, custando cinco reais cada uma, fator que favorecia a venda da bebida. Comprar quatro garrafas para dividir entre o grupo foi uma ação de adentrar mais ainda na experiência da festa, mas manter o olhar observador sobre o que acontecia naquele momento e espaço. Mas, claro, para o grupo que eu estava, as quatro garrafas foram o início do que esteve por vir durante a festa. Já estávamos trajados, bebendo, e, a partir daí, estávamos inseridos na festa. Passamos pela fase da separação ao colocar as máscaras; foi o início, é a saída de uma realidade ordinária e a inserção na construção da performance. A bebida proporcionou a exacerbação dessas performances; estávamos numa posição privilegiada de performar no anonimato.

Pensaremos agora no roteiro da festa dos papangus no Cumbe, Beberibe-CE. O primeiro momento é marcado pela interação dos brincantes que se reúnem em volta de sons automotivos, os chamados paredões de som. Após sair do mercado, ficamos perto de um desses paredões, que estava tocando forró, e, de certa forma, estávamos dialogando com os brincantes, que passavam e pegavam em nossas mãos, chamavam para fazer rodinhas com danças desconcertantes e nada ritmadas. Mas, novamente, o status de papangu e a performance no anonimato, junto à bebida, legitimavam aquele momento como elemento cômico dentro do festejo. Os brincantes presentes na festa eram de várias localidades; além das comunidades citadas anteriormente, Lagoa Funda e Caetanos, havia brincantes de todo o distrito de Sucatinga-Beberibe-CE, e a caracterização deles mostrava essa diversidade. Isso é percebido pela posição de brincante, junto à de pesquisador, que esteve no campo de pesquisa durante anos.

Os brincantes de Caetanos usam muito, em seus trajes, a utilização da palha ou outros materiais (retalhos, talos de palmeira, garrafas de plástico) para a produção das suas roupas de forma artesanal. Já os brincantes das comunidades em volta da sede do distrito de Sucatinga usam trajes de grupo, ou seja, todo mundo vestido e mascarado da mesma maneira. Mas, claro, pelo contato desses brincantes durante anos de festas, fez com que esses grupos se misturassem; no entanto, a caracterização desses grupos ainda está presente.

Os brincantes em volta dos paredões de som, que tocam principalmente funk e forró, ficam bebendo e dançando, brincando com quem está observando e andando pela festa de um lado para o outro. Os brincantes homens chamam muitas vezes as mulheres para dançar; os brincantes que se conhecem fazem brincadeiras entre si. Esses foram os comportamentos mais vistos. Esse encontro entre os brincantes é a primeira parte do roteiro da festa, o momento em que os elementos do grotesco, a máscara, as bebidas alcoólicas e a praça pública estão presentes. É um momento permissivo do brincante atuar no anonimato, permitido pelo status de brincante, de participante de um ritual em que as atuações variantes dos brincantes caminham em um entendimento horizontal, que inclui quem brinca e quem assiste.

Durante todos os anos em que participei e tive a Festa do Cumbe como objeto de pesquisa, diferentemente de outras festas, nunca observei uma pessoa que guiasse a festa dos papangus, alguém que dissesse que acabou um momento do roteiro da festa e que ia começar outro. E, novamente, nas festas de 2022 e 2023, não foi diferente. Enquanto estávamos na festa, perto dos paredões de som, víamos pessoas se afastando da estaca de madeira que

estava amarrado um boneco de pano, que é o Judas, enquanto os papangus se aproximavam mais ainda, balançando e chutando essa estaca. Chegamos ao segundo momento da festa.



101

Figura 2 - Festa dos papangus no Cumbe-Beberibe-CE. Acervo do autor, 2023.

A segunda parte do roteiro é a queima do Judas, esse o principal momento da ligação entre o evento secular com o religioso, é a promoção da paródia, brincar com o que é sério, com o que é temível, ação essa que novamente traz os elementos do riso, do grotesco, parodiando eventos sagrados e os transformando em roteiros brincantes.

Brinca-se com o que é temível, faz-se pouco dele: o terrível transforma-se num “alegre espantalho”. Mas não se poderia também compreendera imagem grotesca se se esquematizasse esse elemento, se se tentasse interpretar o conjunto da imagem num espírito de racionalização abstrata. (Bakhtin, 2013: 87).

Por volta das 21 horas, começou a queima do Judas, parodiando o evento da Semana Santa, que tem a crucificação de Jesus Cristo como um dos roteiros simbólicos simulados por peças teatrais chamadas de Paixão de Cristo. No caso da festa dos papangus, é queimado e chicoteado um boneco simbolizando Judas; ele é preso em uma estaca de madeira e é exposto a chicotadas. No momento da queima, brincantes abrem um espaço no meio da festa e observam alguns papangus com chicotes despedaçar o boneco em chamas. Muitos deles saem correndo com um pedaço do boneco esquartejado e pegando fogo, e, quando o Judas cai no chão, recebe chutes e pauladas.

Além da paródia, vemos como o sagrado e o secular andam juntos, não em uma batalha

dicotômica. Na queima do Judas, há a caracterização simbólica dos personagens; Judas é visto como um traidor e merecedor de todas as ações promovidas a ele pelos brincantes.

Mesmo que as pessoas estejam caracterizadas com máscaras de diabos, lobos, bruxas, piratas, palhaços etc., personagens tão adversos a um ambiente sagrado cristão fazem valer a ligação entre o secular e o sagrado em seus ritos, mas em um âmbito da cultura popular: nas festas, em meio às bebidas alcoólicas, brincadeiras e paródias.

A queima do Judas marca a promoção de um festejo popular que acontece em um período religioso cristão, trazendo elementos da cultura popular, como o riso, as máscaras grotescas e as bebidas alcoólicas, junto a práticas regionais, como a utilização de músicas como o forró e a utilização de paredões. Isso traz também sentidos que carregam uma bagagem religiosa cristã, que são os posicionamentos dos personagens trazidos nessa paródia; no caso, Judas, tratado como traidor, tendo sua queima e a exposição a chicotadas como um ato de vingança.



**Figura 3-** Queima do Judas na festa do Cumbe-Beberibe-CE. Acervo do autor, 2023.

Nesse contexto, temos um drama social e estético posto. Os roteiros incorporam em sua composição símbolos, máscaras e trajes, que fazem os brincantes entrarem em um ritual teatral em que mudam seus status, saindo de uma figura oficial, rosto e corpo conhecidos, para performarem no anonimato, rompendo com uma estrutura ordinária em uma ação de parada, para festa e todos os atributos que elas possuem: bebidas, músicas, danças e brincadeiras. Junto a isso, incorporam em seus roteiros associações com outro ritual sagrado pelo Cristianismo, a Semana Santa, brincando com os seus símbolos e seus roteiros, tornando

esse ritual conexo com um sentido estético e crítico às realidades sociais ordinárias.

Visto a exposição das experiências em campo, tendo como objeto de estudo a Festa dos Papangus na comunidade do Cumbe, podemos pensar suas conexões com um campo conceitual das performances, em que o drama social e estético dialogam, em que o ritual e o jogo dialogam, em que o secular e o sagrado também dialogam, e tudo isso se apresenta dentro de um festejo popular que traz uma ruptura das dicotomias acerca desses conceitos.

A festa traz consigo a figura do papangu e os roteiros que os cercam. A utilização da máscara e do traje como um elemento fundamental para a caracterização do brincante, que, ao usá-los, adere ao privilégio de performar no anonimato, se separando de uma ordem e de um status relacionados ao conhecimento dos rostos e corpos dos brincantes e suas posições sociais, aderindo a um estágio de liminariedade, ou limbo, como tratam Gennep (2011) e Turner (2015), e performam a partir de uma posição comum posta aos brincantes. Esses são os atores da construção do drama social e estético trazidos pelos roteiros seculares associados a símbolos e significados cristãos, desde as festas, as bebidas até os espaços da festa em frente à Igreja Católica da comunidade, a queima do Judas e seu sentido vingativo e de estabelecimento de Judas como traidor.

Essa intersecção do secular com o sagrado retrata, além de tudo, uma reflexão acerca dos valores estabelecidos de maneira horizontal entre os grupos participantes, que, a partir dos seus roteiros seculares, incorporam valores religiosos cristãos. Ou seja, nessa experiência de uma produção etnográfica dentro de um campo de pesquisa marcado pelas brincadeiras, pelas máscaras grotescas, pelas bebidas alcoólicas e pelos roteiros que compõem a festa, os símbolos e sentidos cristãos aparecem, mesmo que fragmentados entre as performances populares.

103

### Considerações finais

Esse trabalho trouxe como objeto a festa dos papangus na comunidade do Cumbe, em Beberibe-CE, um recorte promovido pela importância do evento que reúne brincantes de todo o município. Tratar essa festa a partir do conceito de Turner de “drama social” e estético é trazer para o debate a riqueza de símbolos e significados que essa manifestação apresenta.

A produção de ritos, a fase de separação do mundo oficial com a introdução da máscara e do traje ao corpo, a ação de performar no campo do anonimato e a adoção do status de papangu, que é permissivo e entendido de uma forma horizontal por quem brinca e quem assiste, além da adoção de roteiros que promovem a ligação entre o âmbito do sagrado e o secular, mesmo que essa ligação seja uma zombaria dos símbolos, fazem com que a busca dos nossos objetivos neste trabalho caminhe por alguns conceitos e noções, como performance a partir de Schechner, cultura popular a partir de Bakhtin, ritos e símbolos a partir de Turner e Gennep.

Desse modo, escrever sobre os papangus é permear sobre todos esses aspectos, é caminhar nesses roteiros da festa dos papangus no Cumbe, pensando nas ações rituais, dramáticas e performáticas e sua ligação entre o secular e o sagrado. Isso é percebido logo pela promoção da festa, fazendo referência a um evento sagrado para os cristãos, e isso é aspecto da cultura popular, citado por Bakhtin (1993) quando retrata o período do Renascimento na Europa, por Burke (2014) e as manifestações do campesinato ganhando relevância num imaginário de identidade nacional na modernidade, e citado neste trabalho por



Borrvalho (2011) quando trata dos eventos que usam datas cristãs para a promoção de eventos seculares, como o reisado e o carnaval.

O segundo ponto são os papangus, atores desses roteiros, que representam figuras adversas aos símbolos cristãos. São diabos, lobos, piratas, palhaços, etc., que, ao entrarem na construção dessa figura, tomam para si a simbologia da máscara e suas significâncias e permissividades, entrando numa espécie de ritual teatralizado com sentidos estéticos.

O último ponto são os roteiros da festa, desde o momento da compra das bebidas alcoólicas, da socialização com os outros brincantes, com danças, abraços e apertos de mãos, até a queima do Judas. A festa é um elemento do ritual, um momento agregador em que o papangu goza do seu status de “casta privilegiada”, como escreve Lourenço (2012).

A queima do Judas, neste caso, trazemos como um dos momentos de maior conexão do secular com o sagrado, já que é a criação de uma paródia do evento da crucificação de Jesus. E mesmo o momento sendo tratado em um espírito brincante, feito por bruxas, diabos, piratas, lobos, etc., usa do roteiro cristão para posicionar Judas, que é queimado e chicoteado, como figura traidora, trazendo para o brincante do papangu a motivação de promover todas as ações de queimar, chicotear, chutar e dar pauladas a um momento válido e justificável, tanto pela brincadeira quanto pelos sentidos rituais que unem o âmbito secular e o sagrado cristão.

## Referências

Bakhtin, Mikhail Mikhaïlovich. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec. 2013.

Borrvalho, Tácito Freire. "As Máscaras nas Manifestações Teatrais Populares Brasileiras". in Beltrame, Valmor Níni; Andrade, Milton de. *Teatro de máscaras*. Florianópolis: UDESC, 2011. p. 167-188.

Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva. 2015.

Burke, Peter. *Cultura popular en la Europa moderna*. 3 edição: Madri: Alianza editorial. 2014.

Gago, André. "A máscara, do rito ao teatro. In: Godinho, Paula". *Máscaras, mistérios e segredos*. Lisboa: Edições Colibri, 2011. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/14517>

Gennep, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes. 2011.

Lourenço, Frank. "O pré-teatro e a função da máscara: O fogo brincante dos Papangus". *ILINX Revista do LUME* v. 1, n. 1; p. 48-54, 2012.

Disponível em:

Lima, José Ricardo. *Papangus de Bezerras: a tradução da imagem, materializada em fantasias e máscaras*. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2017.

Nascimento, Pedro Pereira. do . "Aprendendo a outrar-se: o processo de inserção dos brincantes na cultura dos Papangus em Uruaú, Ceará". *Revista de Educação Popular*, v. 20, n. 1, p. 160–175, 2021. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/reveducpop/article/view/54009>

Schechner, Ricardo. *Performance e antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda. 2012.

Turner, Victor. *Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

Turner, Victor. *Floresta de símbolos*. Niterói: EdUFF, p. 139, 2005.



# Precariedades de vida: criando desenhos

Ana Clara Damásio

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília  
<https://orcid.org/0000-0001-7426-7486>  
E-mail: [anaclarasousadamasio@gmail.com](mailto:anaclarasousadamasio@gmail.com)

**REVZAB**  
● ● ● ● ● ●

Parafraseando Conceição Evaristo (2020: 1) é preciso comprometer o desenho com a vida ou é o inverso? Comprometer a vida com o desenho? E, como a partir da nossa posição no mundo, ocupamos espaços que não foram pensados para nós? Como, a partir disso que não escapamos, nosso corpo, vamos forjando formas de estar no mundo? Quando entrei na universidade em 2012 (fui a primeira da minha família), havia uma fala da minha mãe muito explícita, de que eu teria que auxiliá-la em seu trabalho para que eu pudesse ganhar algum dinheiro para comer na universidade, me deslocar pela cidade e adquirir os textos exigidos pelas disciplinas.

Com isso, passei a auxiliá-la em suas diárias, limpando alguns escritórios no centro de Brasília. Eu seguia, mesmo na universidade, o fluxo de trabalho das minhas parentes. E lembrar esse processo ao longo do tempo (diversas vezes) foi essencial para que eu não esquecesse das precarizações em que nossa família esteve imersa. Em que tantas famílias como a minha estão imersas. Não por acaso, foi essa mesma precarização que me fez, anos depois, pesquisar minha própria família. Essa, composta majoritariamente por mulheres negras e da classe popular.

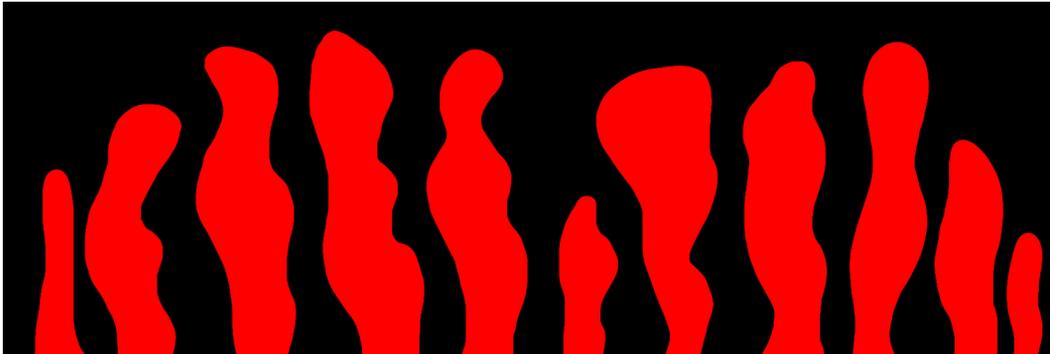
Com o contexto de incerteza do corte de bolsas ao longo do Governo Bolsonaro (2019-2022), resolvi me voltar (como pesquisadora, filha, neta, sobrinha, antropóloga) para dentro da casa da minha avó, em Canto do Buriti-PI, para realizar uma pesquisa etnográfica (Damásio, 2020). Nesse contexto, é importante considerar como as precarizações de vida nas quais tantas famílias foram imersas ao longo de um processo histórico, econômico e racial, se refletem nas escolhas (se é que temos mesmo) de pesquisas que nos são possibilitadas (com essas mesmas precarizações que se mantêm ao longo do tempo). Entretanto, já no doutorado, pude refletir, pensar e pesar qual pesquisa que eu gostaria de tocar.

Não por acaso, mantive-me dedicada à pesquisa de minha própria família, buscando compreender como essa incessante busca por "melhores condições de vida" (Sarti, 1994) perdura ao longo de gerações. Enquanto investigo as origens e os desdobramentos das precarizações que minha família enfrenta, percebo que estamos inseridos em um contexto social e histórico mais amplo, onde questões de classe, raça e gênero desempenham papéis cruciais (Gonzalez, 1984). Em síntese, a jornada de pesquisa e desenho sobre minha própria família revela não apenas as complexidades da vida cotidiana, mas também as profundas estruturas de precarização que moldam nossas experiências. É “desenhar pra ver”, “desenhar para conhecer” (Kuschnir, 2012). Assim, como nesse presente ensaio desenhado, ao olhar para trás (através dos desenhos) e refletir sobre nossas lutas e conquistas familiares, vislumbro a importância de continuar desenhando a partir da memória para conhecer processos de precarização que nos fazem e nos formam.





**Desenho 1:** A ida para o mundo, a luta e a sorte. Ana Clara Damásio, 2024.

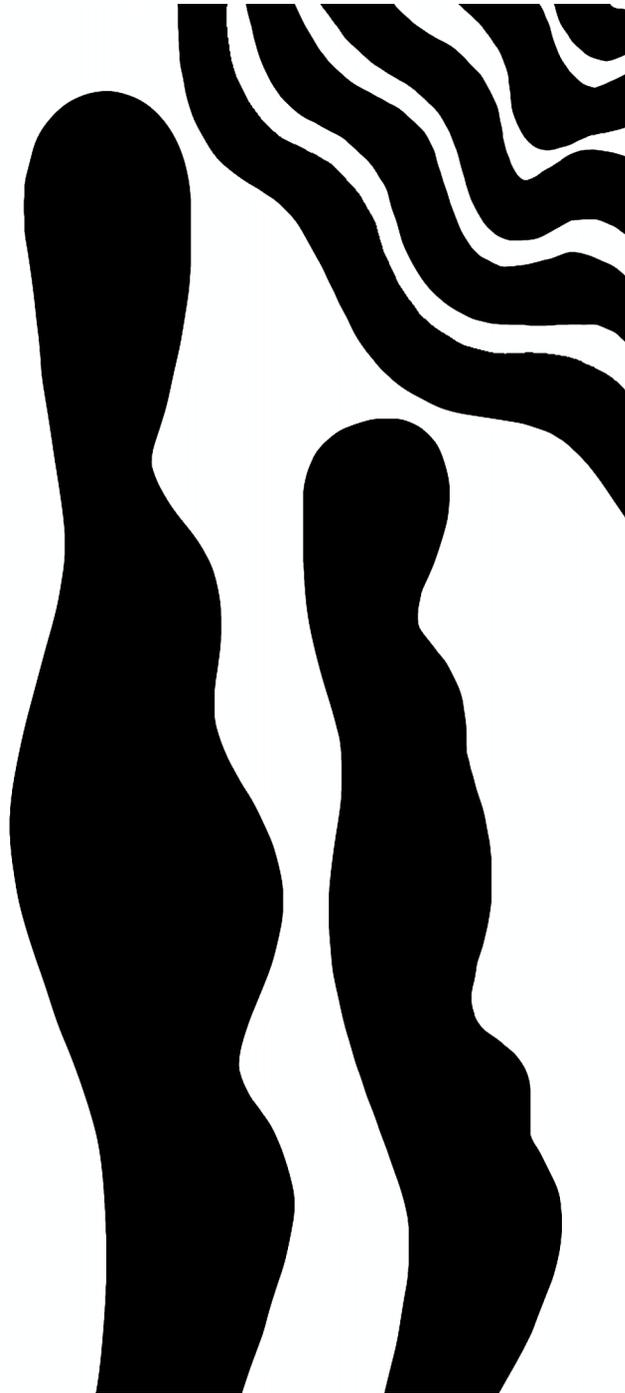


**Desenho 2:** Família. Ana Clara Damásio, 2024.

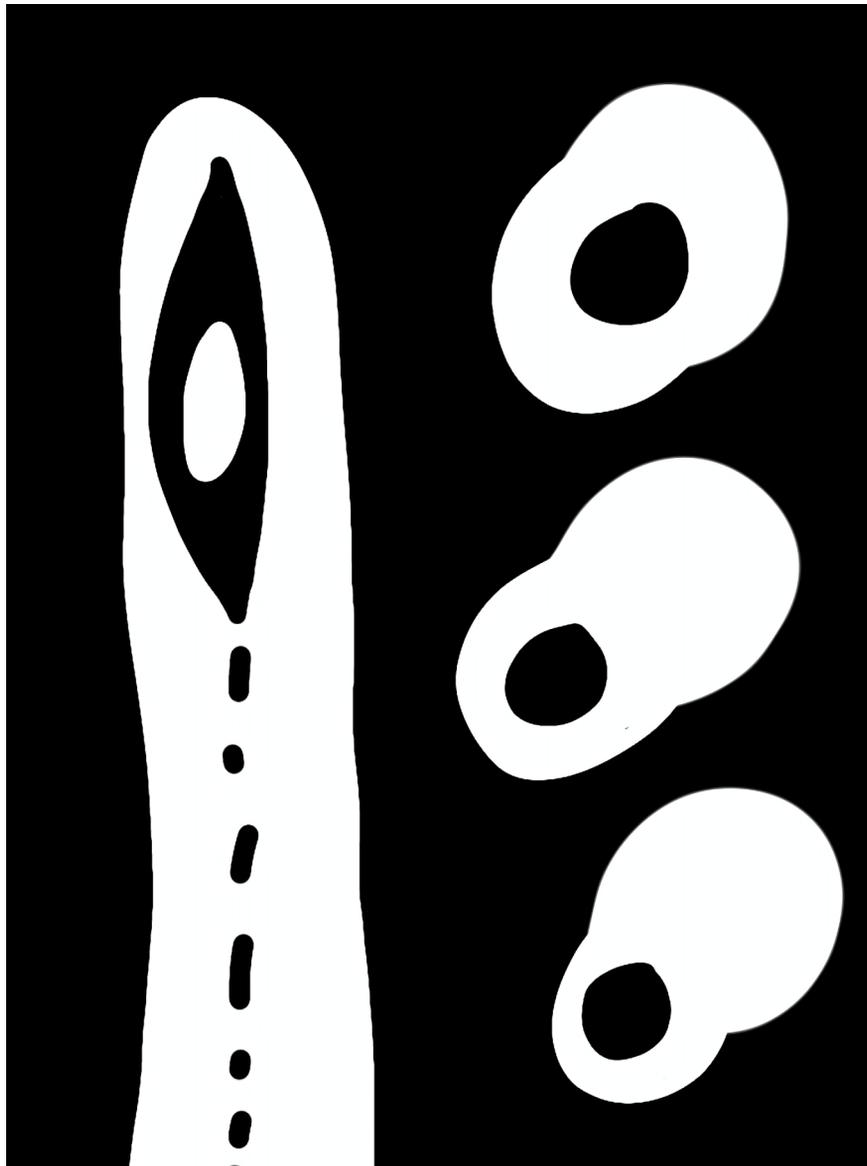


**Desenho 3:** Rede-Casa: onde chegamos, o que descobrimos. Ana Clara Damásio, 2024

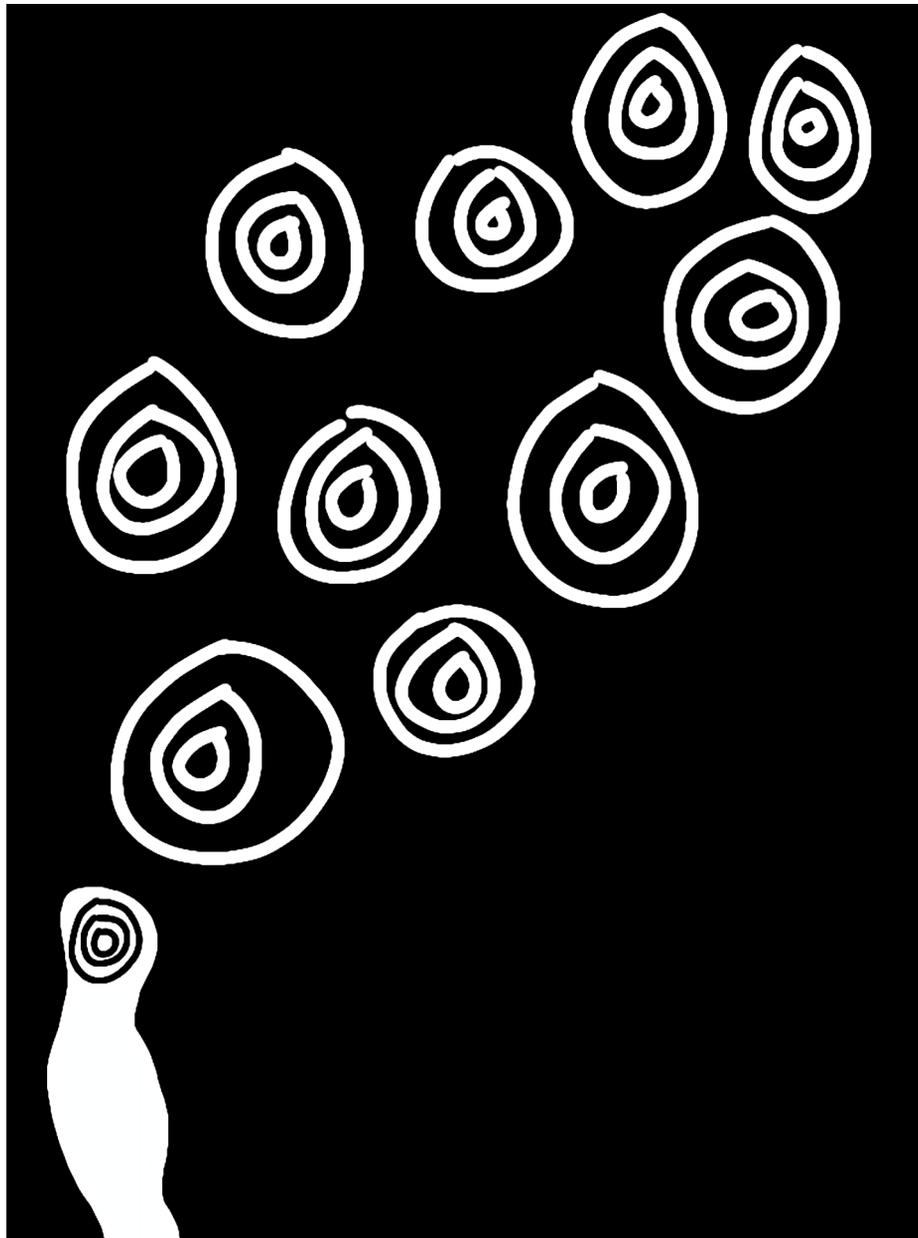




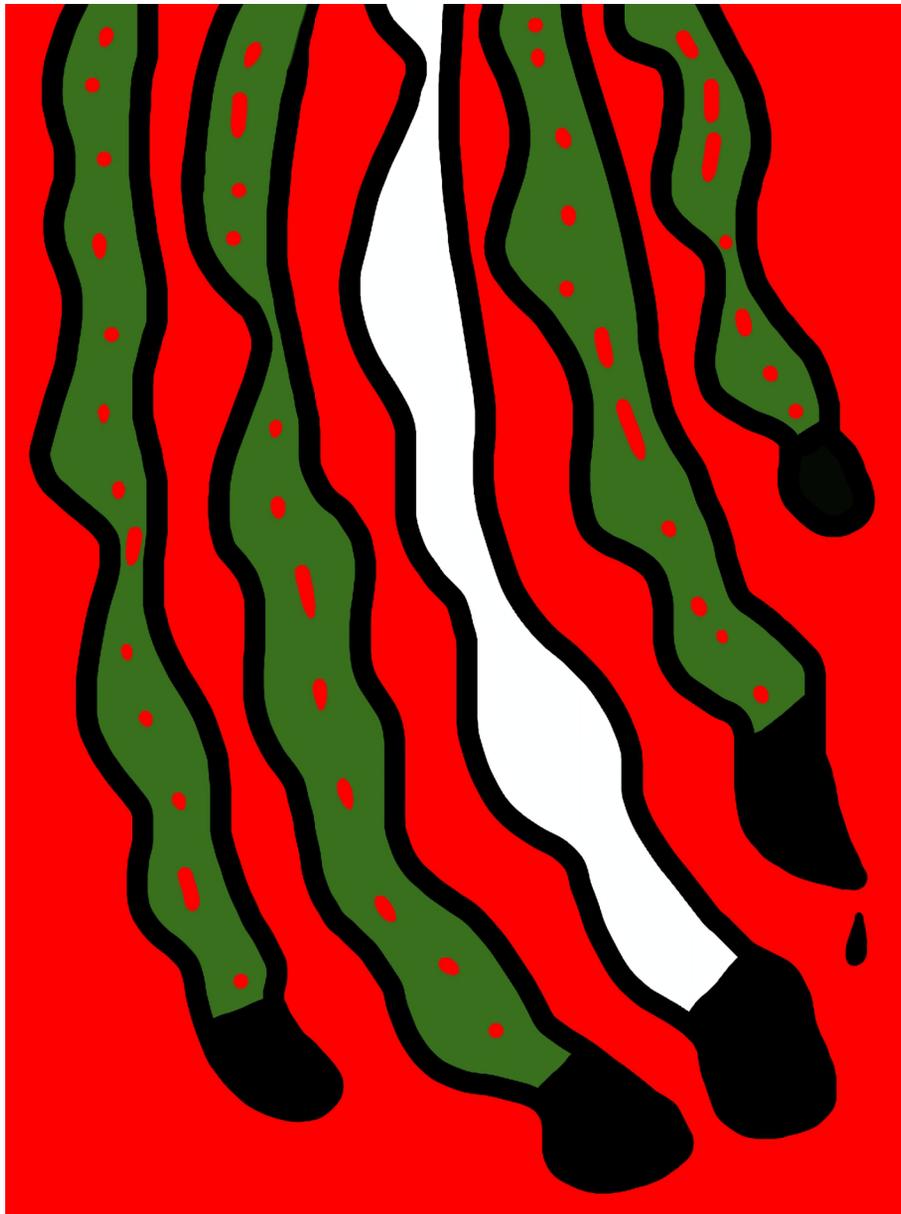
**Desenho 4:** O trabalho doméstico. Ana Clara Damásio, 2024.



**Desenho 5:** O vaso limpo, o padrão. Ana Clara Damásio, 2024.

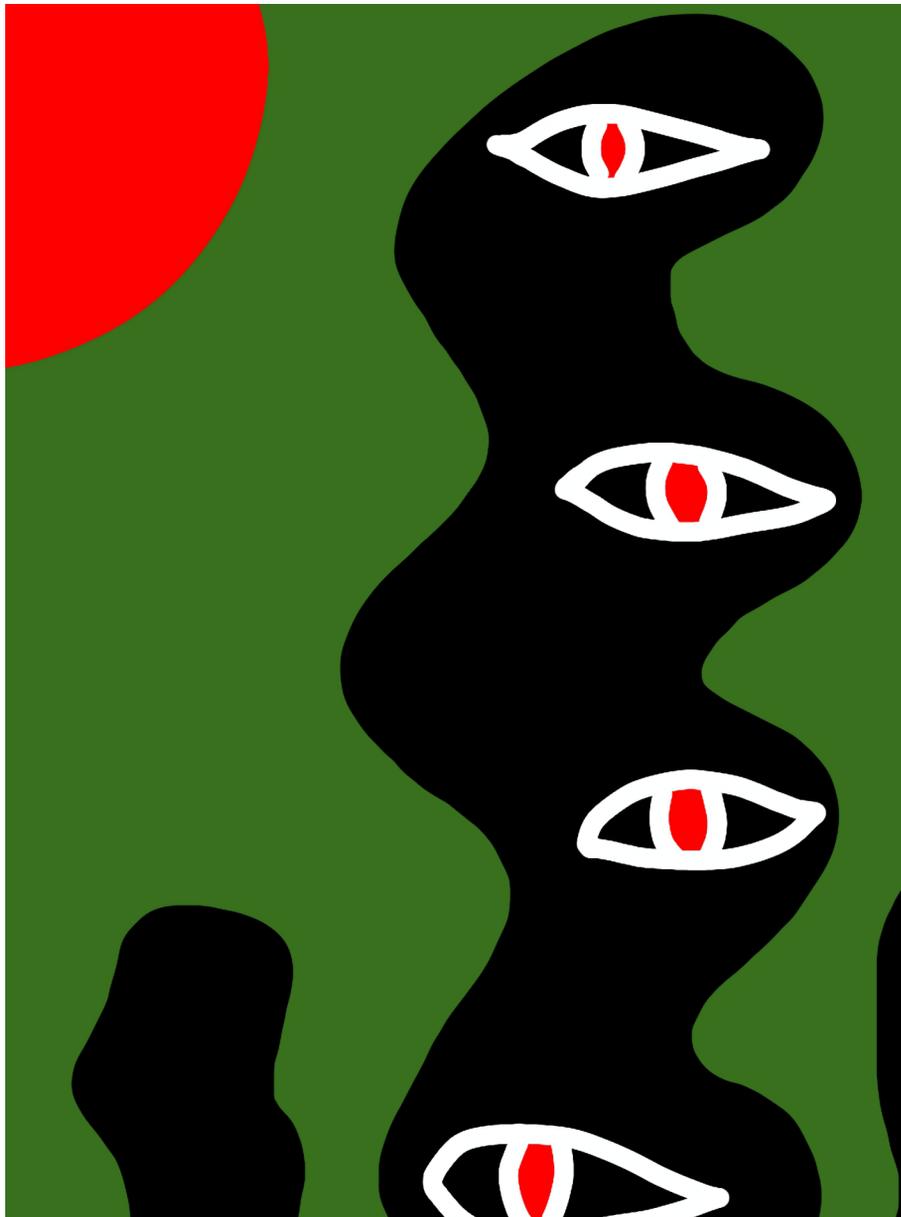


**Desenho 6:** Contas que não fecham. Ana Clara Damásio, 2024.

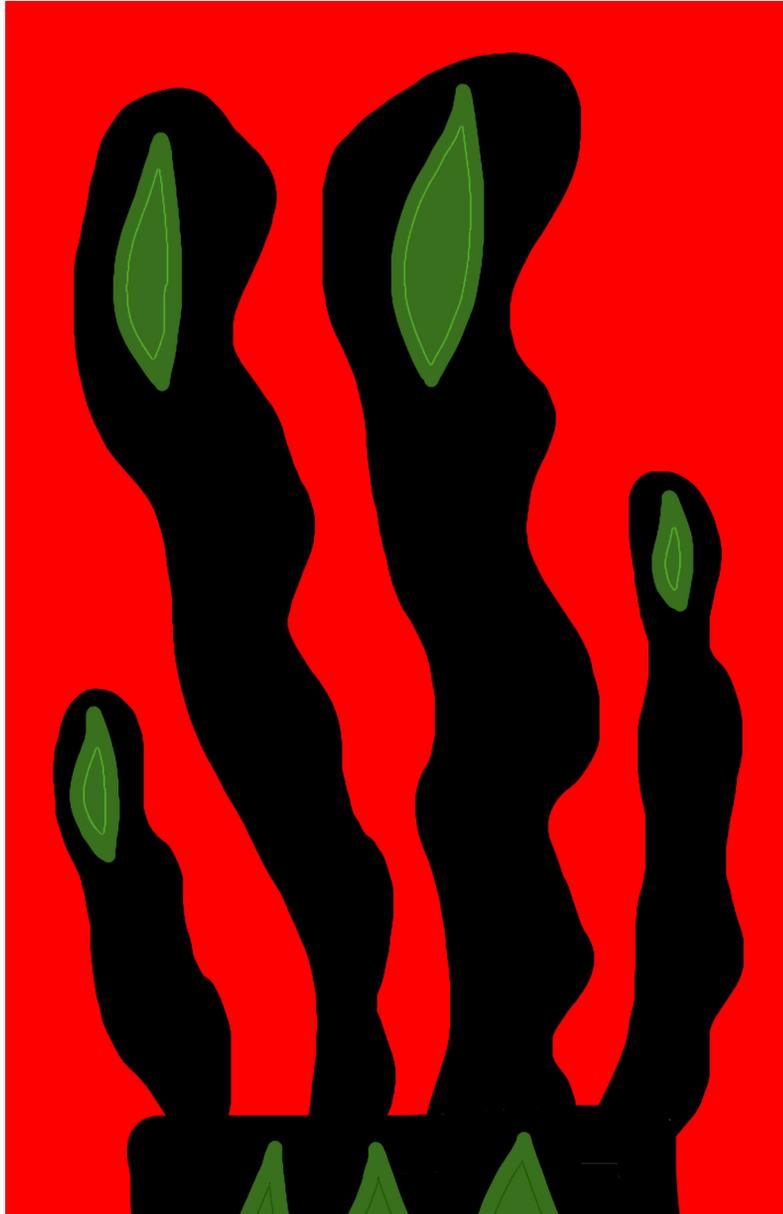


**Desenho 7:** A mão que desenha. A mão que limpa. A mão que escreve. Ana Clara Damásio, 2024.



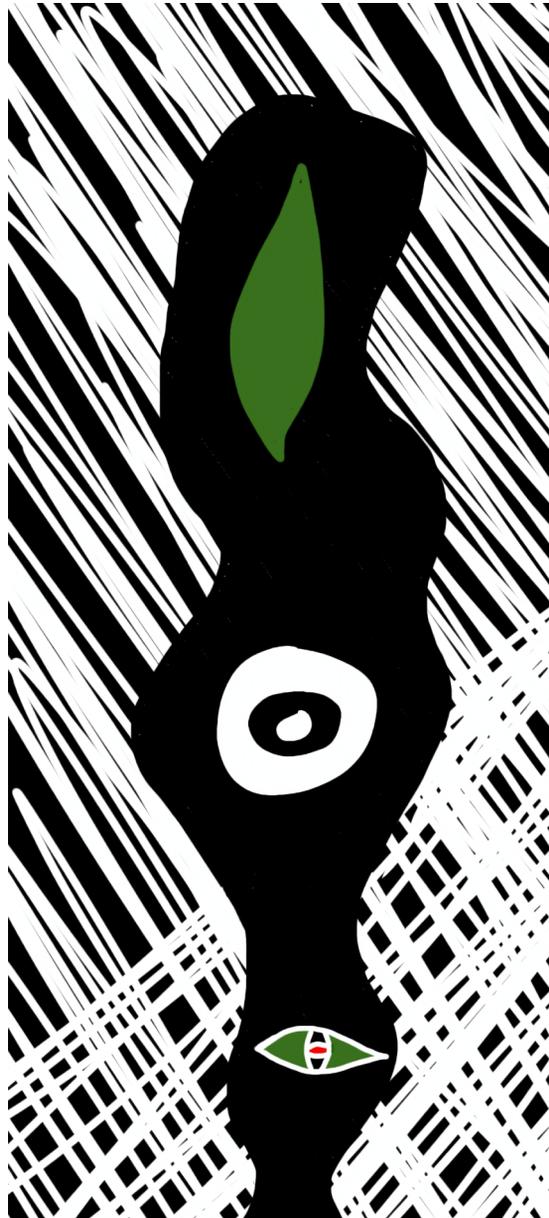


**Desenho 8:** Projetos coletivos, sonhos espriados. Ana Clara Damásio, 2024



**Desenho 9** : Trabalhos, planos. Ana Clara Damásio, 2024.





**Desenho 10** : Precarizações. Ana Clara Damásio, 2024.

## Referência

Evaristo, Conceição. *Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita*. Z Cultural, v. 3, n. 18, 2020.

Gonzales, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Brasília, Anpocs, p. 223-244, 1984.

Kuschnir, Karina. 2012. “Desenhar para conhecer: desenhando cidades”, *Seminário Conversas de Pesquisas – Departamento de Antropologia Cultural, DAC/IFCS/UFRJ*, Rio de Janeiro, 5 de dezembro de 2012.

Damásio, Ana Clara. *Fazer-Família e Fazer-Antropologia uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI*. 2020. 206 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

Sarti, Cynthia. *A família como espelho: Um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia, 1994.



# FAZENDO ANTROPOLOGIA NA HUNGRIA: UMA ENTREVISTA COM A PROFESSORA DR<sup>a</sup> VERONIKA LAJOS

Hitalo Ricardo Alves Pereira

Mestre em Antropologia Cultural pela Universidade de Miskolc, Hungria  
<https://orcid.org/0000-0003-3399-928X>  
E-mail: hitalow@gmail.com

Veronika Lajos

Professora Associada e Chefe do Programa de Mestrado em Antropologia  
Cultural da Universidade de Miskolc, Hungria  
<https://orcid.org/0000-0002-0767-8426>

**REVZAB**  
● ● ● ● ● ●

Como este dossiê se concentra em mostrar diferentes processos do ‘tornar-se’ antropólogos em meio a precariedades multifacetadas, nesta entrevista conversei com a professora associada e chefe do Programa de Mestrado em Antropologia Cultural da Universidade de Miskolc (UM), Hungria, Dra. Veronika Lajos, para saber mais sobre seus processos de tornar-se uma antropóloga na Hungria.

Abordando a formação e as experiências profissionais de Lajos fazendo antropologia na Hungria em meio a precariedades, o que é apresentado aqui são seus caminhos pessoais na disciplina; e uma breve, porém mais ampla, visão sobre a situação da antropologia na Hungria e suas configurações acadêmicas e profissionais.

A entrevista foi realizada em agosto de 2024 por meio de tópicos guias e algumas perguntas pontuais. Está estruturada na seguinte ordem: uma breve introdução sobre a conexão de Lajos com a antropologia; as visões de Lajos sobre a antropologia húngara e sua institucionalização; e sobre o início — e contingências — de dois programas de mestrado em Antropologia Cultural conduzidos totalmente em inglês na Hungria.

O que é apresentado aqui é uma versão resumida da nossa conversa.

## 119 Experiências e Carreira Profissional de Veronika Lajos na Antropologia

**Hitalo:** Você poderia nos contar um pouco sobre sua carreira e experiências na Antropologia?

**Veronika Lajos:** Eu me formei há 20 anos em Etnografia e Etnologia Europeia, e mais tarde em História na Universidade de Debrecen, Hungria. Na época, no sistema de ensino superior húngaro, não havia diferença entre bacharelado ou mestrado. Todos faziam cinco anos se quisessem obter algum diploma em uma universidade. Me formei em Etnografia e fiz uma especialização em Antropologia Cultural e Museologia em cinco anos. Durante meus estudos, passei dois meses em Cluj-Napoca, Romênia, como estudante de intercâmbio e meio ano na Finlândia por meio de uma bolsa Erasmus. Em 2004, comecei meu doutorado em Etnologia Europeia na mesma universidade. Fiz minha pesquisa na Romênia, com foco em uma minoria de origem húngara que vivia em um dos povoados na parte nordeste da Romênia, chamada Moldávia. Meu estudo foi tentar entender como a vida sociocultural desse povo mudou ao longo dos anos, entre as décadas de 1940 e 2000, para identificar quais desafios os processos de modernização e globalização trouxeram para essa sociedade camponesa "tradicional", os chamados Csángós da Moldávia. Minha dissertação teve como objetivo examinar a questão da adaptação aos processos de transformação radicais (estes sendo, socialismo e pós-socialismo) que ocorreram no ambiente macrossocial e moldaram as condições locais. Os meios de adaptação cultural foram apresentados através de uma das possíveis interpretações dos casos limítrofes, simbólicos e "reais", na transição social que ocorreu na Moldávia entre as décadas de 1940 e 2000. Minha dissertação, baseada em um trabalho de campo de 10 a 12



meses de duração e feita a partir do método de história de vida, teve como objetivo analisar os processos culturais e sociais que promoveram a aplicação de estratégias de modernização ao status de prática legítima na sociedade camponesa Csángós da Moldávia. Assim, eu queria saber como eles aplicam seu 'kit de ferramentas culturais' para enfrentar os desafios radicais dos processos de modernização e globalização, e de que forma eles dão sentido às transições sociais e culturais.

Enquanto eu fazia meu trabalho de campo, trabalhei como professora de língua húngara para crianças entre quatro e dez anos, e percebi que o mundo da vida do povo moldavo Csángó era muito complicado e multifacetado, com múltiplos laços culturais e linguísticos (húngaro, romeno e Csángó). Foi nesse ponto que comecei a pensar: é suficiente para mim fazer um trabalho de pesquisa "clássico" e tentar entender e estudar melhor as questões acadêmicas ou devo me esforçar para algo a mais na disciplina de antropologia? Bem, o primeiro problema dos Csángós não era a aquisição da língua húngara ou a construção de uma identidade nacional húngara na época. Como você pensa sobre isso enquanto vive de empregos precários, numa vida cotidiana precária e tem de quatro a seis, sete filhos? Então, os jovens foram para o exterior e os idosos ficaram na aldeia, sozinhos. O que você pode fazer com as pessoas que ficam em casa quando elas precisam de atenção? Muitas perguntas surgiram quando eu estava lá. E foi assim que comecei a pensar sobre isso, a aplicação do conhecimento e entendimentos antropológicos. Defendi minha dissertação de doutorado em 2011, mas depois que terminei meus estudos como aluna de doutorado em 2007, comecei a trabalhar no Grupo de Pesquisa Etnológica da Academia Húngara de Ciências, no Departamento de Etnografia da Universidade de Debrecen, Hungria. Em 2017, comecei a trabalhar no Departamento de Antropologia Cultural e Visual da Universidade de Miskolc, Hungria. Desde 2010, tenho me interessado cada vez mais por pesquisa participativa, antropologia aplicada, antropologia feminista e, mais recentemente, em pesquisas baseadas em artes. Também vejo uma continuação dos meus interesses no que aprendi e fiz durante meu trabalho de campo de dissertação sobre processos de adaptação cultural nas maneiras pelas quais tento apoiar estudantes internacionais quando o mesmos enfrentam desafios sociais e culturais ao viverem em condições muito diferentes das que costumavam viver.

## Antropologia Húngara

**Hitalo:** E como tem sido fazer antropologia na Hungria? Você poderia nos dar uma visão mais ampla da Antropologia Húngara? Alguma relação com a precariedade?

**Veronika Lajos:** Então, no momento, há dois departamentos na Hungria nos quais você pode estudar antropologia. Antropologia cultural e antropologia visual. Um deles está situado na Universidade Eötvös Loránd (ELTE), em Budapeste, mas lá só existe um programa de mestrado. O outro fica na Universidade de Miskolc, onde eu trabalho. Temos o programa de bacharelado e o programa de mestrado. Esses são os únicos dois lugares onde você pode estudar as especializações completas. Mas há, em várias universidades húngaras ou talvez em todas elas, cursos de antropologia dentro das especializações em ciências sociais, como Introdução à Antropologia Cultural. Além disso, há os departamentos de Etnografia e

Etnologia Europeia, onde você tem mais aulas de antropologia, geralmente a história da antropologia, teoria antropológica e alguns subcampos. No entanto, tendo a pensar que o número de programas principais de antropologia é suficiente porque a Hungria não é tão grande. Quer dizer, mesmo em Miskolc não há tantos alunos se inscrevendo ou querendo continuar em um mestrado em antropologia depois de terminar seus estudos no bacharelado. Então, não tenho tanta certeza se há necessidade de mais programas. Contudo, há necessidade de mais antropólogos e seus conhecimentos, habilidades e competências para se candidatarem.

Ser aceito como antropólogo na Hungria pode ser algo estranho. Não sei exatamente como isso ocorreu, mas na Hungria, a carreira na antropologia cultural começou na década de 1980, tendo suas raízes décadas antes, e só foi totalmente aceita ou reconhecida como uma disciplina no sistema de ensino superior húngaro na década de 1990. Contudo, quando um aluno termina um curso de antropologia cultural na Húngria, ele não consegue encontrar descrições de cargos que queiram antropólogos culturais. A antropologia cultural, como profissão, ainda não é reconhecida como tal no país. Como os antropólogos têm um diploma nas ciências sociais, eles podem se candidatar a diferentes tipos de empregos que exigem conhecimento geral em ciências sociais, embora quase ninguém saiba de fato o que é um antropólogo cultural na Hungria. Exceto, com exagero, um punhado de acadêmicos e alguns estudantes universitários, já que a antropologia ainda não é amplamente reconhecida. Acho que é nossa responsabilidade agora ampliar o cenário para a antropologia na Hungria ou pelo menos chamar a atenção para a existência de uma profissão chamada antropologia cultural. Claro, há organizações não-governamentais húngaras, como a Associação Anthropópolis, a Fundação PAD ou a Fundação *Artemisszió*, em que seus profissionais se consideram antropólogos praticantes ou antropólogos culturais trabalhando fora da academia. Foi somente em 2021 que a Academia Húngara de Ciências reconheceu a antropologia cultural com seu próprio Comitê de Antropologia Cultural dentro do sistema da Academia Húngara.

121

## Antropologia na Hungria

**Hitalo:** Como você mencionou, a Hungria tem dois programas de Antropologia: um na Universidade de Miskolc que tem bacharelado e mestrado; e um na ELTE, que tem apenas mestrado. Como um esforço recente, ambos os departamentos lançaram versões em inglês de seus programas de mestrado, e eu fui aluno de um deles. Você poderia nos dar uma visão geral desses programas? e seus desafios e distinções.

**Veronika Lajos:** Começamos nosso programa na Universidade de Miskolc em 2021. Eu sou a chefe do programa e, como você sabe, começamos a planejar muito antes, com o currículo, etc. Então é bem recente. Na ELTE, eles começaram seu programa mais cedo, talvez quatro ou cinco anos antes. Quando estávamos planejando começar o programa em Miskolc, conversei com um dos professores que trabalhava na ELTE para obter algumas informações e ver quais seriam os desafios, e um dos desafios que eles disseram — e eu concordo totalmente com eles — é que para ter um programa de inglês realmente bom você precisa de um funcionário que seja falante nativo, porque pode ajudar muito especialmente na escrita. Na ELTE eles conseguiram contratar um depois de muitos anos. Nós, infelizmente, ainda não pudemos, pois não está sob minha autoridade ou decisão. O que posso fazer é convidar alguns



professores para dar algumas palestras sobre diferentes tópicos. No entanto, somos o único programa na Hungria que ensina antropologia visual em inglês, e talvez esta seja uma das nossas características mais únicas.

**Hitalo:** E Vera, como é ensinar antropologia para uma maioria de estudantes que não têm especialização/ou conhecimento em antropologia ou ciências sociais e que vêm de diferentes partes do mundo? Especialmente considerando questões relacionadas a vida desses estudantes que também são imigrantes, condição que às vezes pode interferir nas obrigações e demandas acadêmicas dessas pessoas. Além disso, há uma grande diferença entre ensinar pessoas que são do mesmo país que você?

**Veronika Lajos:** Parece-me que os alunos internacionais são mais motivados e dispostos a aprender do que os alunos húngaros. Uma das razões para isso pode ser que os alunos internacionais geralmente não são alunos de 18 anos que não sabem o que fazer ou o que querem e que provavelmente acabaram de escolher uma disciplina e ingressaram em antropologia. Em termos de vida de imigrante, acho que às vezes ouvir os alunos pode ser libertador ou apenas o suficiente. Também tento ser uma iniciadora de pequenas mudanças na universidade, para que eu possa ajudar os alunos internacionais a se sentirem mais confortáveis na Hungria e em casa. Como os dois workshops que ministrei no outono passado sobre adaptação cultural e como enfrentar diferentes estágios do processo de adaptação cultural. Agora, neste outono, estou desenvolvendo um curso baseado nesses workshops para tentar entender melhor o lado dos estudantes internacionais e o que eles passam durante sua estadia na Hungria.

122

**Hitalo:** Você acha que experiências com estudantes internacionais e diferenças culturais também podem estar redirecionando seus interesses de pesquisa ou seu papel como antropóloga?

**Veronika Lajos:** Sim, uma boa pergunta. Sinto que estou cada vez mais interessada em fazer pesquisas e atividades educacionais em relação a estudantes internacionais. Como trabalhar junto ao Escritório de Relações Internacionais da universidade. Provavelmente também com base no feedback dos estudantes do ano passado, eles perceberam que poderíamos trabalhar juntos, então me convidaram novamente para fazer um workshop sobre adaptação cultural com estudantes internacionais neste outono. Então sim, de certa forma estou expandindo meu papel como antropóloga no ensino superior. Em termos de minha pesquisa, ainda tenho algumas reservas porque não quero usar estudantes internacionais como tokens. Sabe, isso me incomoda porque parece uma forma de abusar do meu poder como professora e fazer uso de relações de poder desiguais. Seria estranho. Talvez eu mude de ideia depois deste novo curso onde também uso métodos baseados em artes para fins educacionais, mas ainda tenho que pensar sobre isso.

**Hitalo:** Voltando aos programas de mestrado em Antropologia em inglês, você acha que eles têm algum tipo de relação — direta e indireta — ou têm algum tipo de impacto na Hungria ou estão deslocados e localizados apenas na Hungria?

**Veronika Lajos:** Boa pergunta de novo! A resposta é difícil. Talvez seu trabalho tenha tido algum impacto porque você estava trabalhando como estagiário para uma organização não-governamental húngara, então sua contribuição foi incorporada ao trabalho antropológico praticado por eles, mas a maioria dos outros alunos não tem relações diretas com húngaros, exceto estudantes. E, em geral, o tópico de pesquisa de estudantes internacionais não está conectado a nenhuma questão húngara. Infelizmente, por um lado, não há tantas ONGs que em que seus profissionais se considerem antropólogos praticantes, porque elas poderiam oferecer aos estudantes internacionais possibilidades de estágio em inglês — se esse fosse o caso, isso poderia ter um impacto na Hungria ou na antropologia húngara em um sentido mais amplo. Talvez haja uma oportunidade aqui que possamos aproveitar e começar a integrar estudantes internacionais na cena antropológica húngara. Não sei os detalhes exatos sobre o programa de mestrado em Antropologia Cultural na ELTE, mas acho que o trabalho dos alunos do mestrado em inglês lá também não é tão incorporado na antropologia e sociedade húngaras. Por outro lado, o problema também pode estar relacionado à comunicação, pois nem todos os acadêmicos húngaros sabem falar inglês, e os alunos internacionais não falam húngaro.

Indiretamente, quando tento uma atividade educacional com a turma húngara e funciona, também a realizo com alunos internacionais. E agora que estamos conversando, percebo que o que também nos falta em nosso programa é que não falamos muito sobre as instituições, campos de pesquisa, tópicos, etc. da antropologia húngara. Os alunos internacionais estudam antropologia na Hungria, mas não sabem muitas coisas sobre antropologia da Hungria. Então é meio estranho, não é?!



